International Journal of Islamic Studies
Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

ISLAMIC FINANCE AND MANAGEMENT

VOL. 3, ISSUE 2, DECEMBER 2025

ABRAR GLOBAL

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES, ISLAMIC FINANCE AND MANAGEMENT (IJIM)

Vol. 3, Issue 2, December 2025

IJIM
International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
ABRAR GLOBAL
202003388629
(IP0549523-W)

ABRAR GLOBAL

Editor in Chief
Assoc. Prof. Dr. Yusuf Haji Othman

Executive Director
Assoc. Prof. Dr. Mohd Sholeh Sheh Yusuff

Coordinator
Dr. Mohd Sofian Mohammad Rosbi

Editor
Dr. Mohammadtahir Cheumar

Graphic Design
Dr. Nurul Shahariza Abu Hassan

Editorial Manager
Nurul Husna Ali

Editorial Board Members

Assoc. Prof. Dr. Mohd Nizam Sahad
School of Humanities, USM
Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Shuhairimi Abdullah
Fakulti Sains Gunaan dan Kemanusiaan
UniMAP
Malaysia

Dr. Mohamad Hazli Ismail
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Syeikh Mat Rani Abdul Manaf
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Dr. Ali Omar Salem Balagem
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Dr. Reda Owis Hassan Serour
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

IJIM
International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management

Dr. Syahiza Binti Arsad
Kulliyyah of Muamalat & Management Sciences,
UniSHAMS, Malaysia

Dr. Mohd Farid Abd. Latib
Kulliyyah of Muamalat & Management Sciences,
UniSHAMS, Malaysia

Tengku Zawani Tengku Zawawi
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Dr. Muhammad Baqir Abdullah
Kulliyyah of Muamalat & Management Sciences,
UniSHAMS, Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Mukhamad Hadi Musolin Subagio
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Dr. Mohamad Alwi Bin Ab Rahman
Kulliyyah of Theology and Quranic Sciences
UniSHAMS, Malaysia

Copyright © 2025 ABRAR GLOBAL

Publisher:

Abrar Global
358, Lorong Insaniah 3/8, Taman Insaniah 09300 Kuala Ketil,
Kedah.

Email: abrar.ijim@gmail.com

Vol. 3, Issue 2, December 2025

Printed:

ASA MESRA PRINTER
No. 9, Lot 33, Bandar Darul Aman 06000 Jitra, Kedah
Darul Aman, Malaysia

www.abrarglobal.com

IJIM
International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management

Vol 3, Issue 2, December 2025
Table of Contents

Articles	Page
Mapping the Lived Experiences of Spirituality and Youth Well-Being in Malaysia: A Scoping Review *Nurhafizah Zainal*	1-13
Transformation of Islamic Pawnshops in Adapting to the Needs of Generation Z in Indonesia: The Need to Strengthen Digital Literacy *Assyifa Queen Zahabya, Eka Putra*	14-27
The Integration of Maqasid Shariah and Religious-Ethical Service Quality (RESQ) in Enhancing Customer Satisfaction with Islamic Credit Cards in Malaysia *Nur 'Ayuni Binti Mat Nawi*	28-41
Role Of Youth In Malaysian Politics: An Analysis From Young Leader's Perspectives *Aiman Marzuqi bin Mohd Azzahari*	42-55
Kebangkitan Masyarakat Dunia demi Pembebasan Palestin: Peranan Media Digital dan Solidariti Transnasional *Wan Roslili Abd. Majid, Mohd Noor Omar, Muhammad Nur Akmal Adib Abdul Samad*	56-71
Tertuduh Juvana Menurut Perspektif Undang-Undang Jenayah Malaysia dan Islam *Mohd Syahmil bin Samsudin*	72-77
Ethical Substance and Systemic Ethical Competitiveness In Islamic Finance *Michele Trifiletti*	78-107
The Quranic Framework of Intelligence: A Comparative and Analytical Study *Hamdan Othman & Mohd Sholeh Sheh Yusuff*	108-113
الذكر الجماعي؛ مفهومه، وصوره، وحكمه : دراسة نقدية تحليلية الأستاذ الدكتور / ربيع إبراهيم محمد حسن الشيخ	114-142
آثار قوانغتشو وموقعها الجغرافي والنظام الاجتماعي في الوثائق العربية *ZHOU YU LAN & Kaltham AlMajid*	143-164

IJIM
International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Mapping the Lived Experiences of Spirituality and Youth Well-Being in Malaysia: A Scoping Review

Nurhafizah Zainal

Faculty of Business and Management, University Technology MARA

Corresponding Author: nurhafizahzainal@uitm.edu.my

Abstract
Spirituality has been increasingly recognized as a key determinant of youth well-being, influencing resilience, identity, and coping strategies. In Malaysia, where cultural and religious diversity shapes young people's lived experiences, a systematic mapping of the literature is needed to clarify how spirituality contributes to their well-being. This scoping review aimed to map existing evidence on the lived experiences of spirituality and its influence on youth well-being in Malaysia, identify conceptualizations of spirituality, and highlight gaps for future research. Guided by the PRISMA-ScR framework, a systematic search was conducted across databases including Scopus, Web of Science, PubMed, and Google Scholar for studies published between 2000 and 2025. Eligible studies focused on Malaysian youth (aged 15–30) and examined spirituality in relation to psychological, emotional, or social well-being. Data were charted on study design, population, setting, conceptualization of spirituality, and outcomes. A total of 1102 articles were identified and 10 were included in the final analysis. Most were cross-sectional surveys involving university students in urban settings. Spirituality was predominantly conceptualized through religious practices, particularly Islamic traditions, though broader understandings such as mindfulness, cultural rituals, and meaning-making also emerged. Across studies, spirituality was associated with enhanced resilience, reduced depressive symptoms, greater life satisfaction, and stronger social connectedness. However, limited research addressed rural, indigenous, and non-religious youth and few studies used longitudinal or participatory designs. Spirituality plays a protective and identity-shaping role in the well-being of Malaysian youth. Yet, evidence remains fragmented and narrow in scope. Future research should explore diverse spiritual expressions across different youth populations, adopt robust methodological designs, and consider both positive and challenging aspects of spirituality. These insights can inform culturally responsive policies and practices that integrate spiritual well-being into youth development strategies.

Keywords: Spirituality, Youth well-being, Malaysia, Lived experiences, Scoping review

Background

The well-being of youth in Malaysia is increasingly recognized as a critical area of concern, particularly in the context of rapid social changes, economic pressures, and mental health challenges. Spirituality, often intertwined with cultural and religious practices, is a significant aspect of many young people's lives in Malaysia. Youth well-being is multi-dimensional,

spanning psychological, social, and spiritual domains. Global evidence since 2020 highlights adolescence and young adulthood as a formative window when mental health vulnerabilities and protective factors co-evolve, and when meaning-making and value systems consolidate. The World Health Organization (WHO) notes that one in six people worldwide are aged 10–19, with rapid biopsychosocial changes that heighten risk for common mental disorders while also making this period highly responsive to promotive interventions that build well-being (World Health Organization, 2024). In parallel, policy framings commonly define "youth" as roughly ages 15–24, a social stage linked to transitions in education, work, and civic life contexts where spirituality may serve as a source of purpose, coping, and community (United Nations, 2023).

In Malaysia, recent monitoring underscores both the urgency and opportunity for action. Recent studies from 2000 to 2025 have highlighted the significant role of spirituality in the well-being of Malaysian youth. Spiritual well-being among Malaysian youth is notably high, with variations observed based on gender, religion, and educational background (Dahalan et al., 2019; Abdullah et al., 2018). This high level of spiritual well-being is crucial as it provides resilience and stability, contributing to overall mental health and quality of life (Lourembam & Ete, 2021). Research indicates that spirituality, particularly religious and existential well-being, is inversely related to mental health issues such as suicidal ideation and depression among adolescents (Ibrahim et al., 2019; Yahaya et al., 2012). For instance, both religious and existential well-being have been shown to significantly reduce the odds of mental health problems, suggesting that spirituality acts as a protective factor (Yahaya et al., 2012). Additionally, spirituality combined with family support has been found to predict lower levels of suicidal ideation, emphasizing the importance of a supportive environment (Ibrahim et al., 2019).

Additionally, the Malaysian Youth Mental Health Index 2023 (MyMHI'23**)** reported notable proportions of youth (15–30) exhibiting stress, anxiety, and depressive symptoms, and called for culturally attuned promotive strategies that leverage family, campus, and community assets (UNICEF Malaysia & Institute for Youth Research Malaysia, 2023). Within Malaysia's plural religious landscape, emerging studies suggest that religiosity/spirituality can operate as a protective factor via positive religious/spiritual coping, social connectedness, and meaning among university students and young people; however, associations are nuanced and context-dependent (Che Rahimi, Bakar, & Mohd Yasin, 2021). At the global level, a 2025 meta-synthesis of adolescent research found that greater investment in religiosity/spirituality is generally associated with reduced suicidality, strengthening the rationale to examine spiritual dimensions when addressing youth well-being (West, Rana, Awan, Sagot, 2025).

Despite growing interest, the Malaysian evidence base on lived experiences of spirituality among youth remains fragmented across disciplines (public health, psychology, education, Islamic/Religious studies) and study designs (quantitative surveys on coping, small qualitative studies, pandemic-era reports). Existing work often focuses on specific subgroups (e.g., university students) or single traditions, leaving gaps on how Malaysian youth from diverse

backgrounds *experience* spirituality in everyday life, how those experiences intersect with identity, belonging, stressors (academic pressure, family expectations, digital life), and which mechanisms (e.g., meaning, rituals, community participation) are most salient for well-being outcomes.

A scoping review is therefore appropriate to map concepts, populations, contexts, and methodological approaches; to clarify how spirituality is defined and operationalized; and to identify knowledge gaps and implications for practice and policy. The Joanna Briggs Institute (JBI) guidance (updated 2020–2024) specifically positions scoping reviews to examine the breadth and nature of evidence, refine questions, and inform future systematic reviews and intervention research exactly what is needed for this nascent, multi-disciplinary Malaysian topic. Accordingly, this review will chart the terrain of lived spiritual experiences among Malaysian youth and synthesize how these experiences relate to well-being, pointing to culturally grounded avenues for support across education, health, and community settings.

Methods

Study Design

A scoping review was carried out following the Arksey & O'Malley guidelines: 1) identifying the research question, 2) identifying relevant studies, 3) study selection, 4) charting the data and 5) collating, summarizing, and reporting results. The review has also followed the guideline by the Joanna Briggs Institute (JBI) methodology for scoping reviews and reported according to the PRISMA-ScR checklist. The scoping review approach is appropriate to comprehensively map the extent, range, and nature of evidence on the lived experiences of spirituality and its relationship to youth well-being in Malaysia, identify knowledge gaps, and inform future research directions.

Databases and Search Strategy

A systematic search strategy was developed in consultation with a subject librarian. The scientific databases (CINAHL, SCOPUS, Pubmed and Web of Science) were consulted and keywords from the Medical Subject Headings (MeSH) were used. The search strategy was ((spirituality OR religious) AND (wellbeing OR well-being) AND (youth OR adolescent)). The above-mentioned electronic databases were searched from January 2000 to May 2025 in order to capture contemporary evidence.

Additionally, grey literature was explored through Malaysian government and NGO reports such as Ministry of Youth and Sports, Institute for Youth research Malaysia, and UNICEF Malaysia. Apart from that, theses and dissertations form Malaysian universities were also referred to.

Inclusion and Exclusion Criteria

The review included studies involving youth aged 15–30 years, in alignment with the Malaysian youth policy, and encompassed both adolescents and young adults. Studies that explored the lived experiences of spirituality including religious, spiritual, and meaning-

making practices and their influence on well-being were considered. Only studies conducted in Malaysia or involving Malaysian participants were included. Eligible sources comprised peer-reviewed articles, qualitative and mixed-method studies, surveys, reports, and grey literature. Both English and Malay language publications were included. The timeframe for eligible studies was restricted to those published between 2000 and 2025.

Studies conducted outside Malaysia were excluded. Research focusing on populations outside the youth age bracket (below 15 or above 30 years) was not considered. Studies that examined exclusively clinical or medical interventions without addressing spirituality were excluded. Non-empirical works, such as editorials, commentaries, and opinion papers, were also excluded from the review.

Data Extraction

A data extraction form was developed and piloted on a sample of included studies. Extracted data included bibliographic details such as author, year, journal, and type of publication. Study characteristics, including design, methodology, sample size, and setting, were also recorded. Participant characteristics such as age, gender, educational background, religious affiliation, and socioeconomic factors were extracted. The conceptualization or definition of spirituality used in each study was noted. Reported lived experiences, including themes, narratives, and practices, were identified. In addition, links between spirituality and well-being outcomes were documented. Key findings, limitations, and recommendations from each study were also extracted. All data were charted in a summary table and synthesized thematically to map patterns and gaps in the evidence.

Assessment of Methodological Quality

Although scoping reviews typically did not appraise study quality, a critical appraisal was conducted to enhance transparency and interpretability. Appropriate JBI Critical Appraisal Checklists were applied according to study design (e.g., qualitative, cross-sectional). Each study was independently assessed by two reviewers, with disagreements resolved by consensus or by involving a third reviewer. The appraisal was not used as an exclusion criterion but informed the interpretation of evidence strength and research gaps.

Results

Search Outcome

After initial review in the databases, 1102 articles were obtained. Author examined these records in order to eliminate duplicates, obtaining an initial sample of 1046 references. A total of 969 studies did not meet all criteria during title and abstract analyses, so they were eliminated. Then, 77 articles were read in full text and finally 10 articles were included for analysis. The grey literature search did not retrieve any new studies. The flowchart for these studies is presented in Figure 1.

Study Characteristics

A total of 10 articles were included in this review: 7 quantitative cross-sectional studies, 2 qualitative studies, and 1 mixed-method study. Of these, 80% were published within the last 5 years. All studies focused exclusively on youth aged 15 to 30. Most of the selected articles (70%) examined the influence of spirituality on youth well-being in educational settings such as universities and schools, while approximately 30% focused on community settings. The quality of the studies ranged from medium to good based on reviewers' feedback, ensuring the reliability of the results.

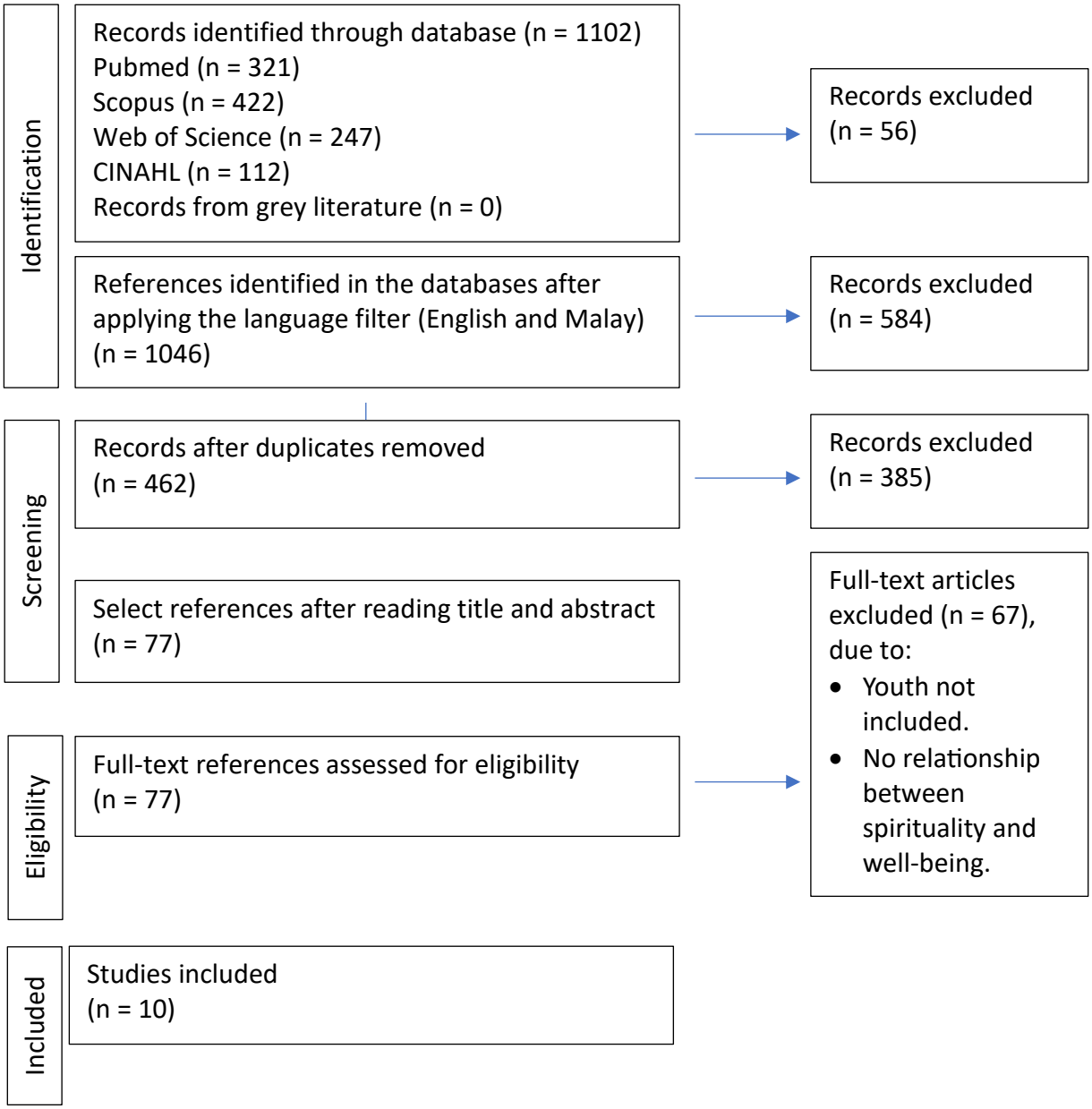


Figure 1: Flowchart for the articles selection by using PRISMA method

Spirituality and Well-Being

The body of literature reviewed between 2000 to 2025 provides a rich yet varied picture of how spirituality has been studied in relation to youth well-being in Malaysia. Ten studies were identified, encompassing diverse methodological approaches including cross-sectional surveys, qualitative interviews and focus groups, as well as mixed-methods designs. The populations studied ranged from secondary school adolescents and university students to rural and low-income youth, reflecting different developmental stages and socio-cultural contexts. Taken together, the evidence consistently highlighted that spirituality whether expressed through religiosity, meaning-making, connectedness, or ritual practices was positively associated with different aspects of psychological and social well-being.

A key theme emerging from these studies lies in the conceptualization of spirituality**.** Several works treated spirituality as overlapping with religiosity, emphasizing practices such as prayer, coping strategies, and religious beliefs (Ahmad et al., 2021; Che Rahimi et al., 2021; Hassan et al., 2023; Abdel-Khalek & Tekke, 2019). In these studies, spirituality was operationalized using measures of religiosity and religious coping, often framed within Islam but at times incorporating multi-faith contexts. In contrast, other research adopted a broader and more holistic perspective. For instance, Nor et al. (2023) described spirituality as connectedness to self, others, and God, while Dahalan et al. (2019) conceptualized spiritual well-being as a dynamic and harmonious relationship with the Creator, fellow humans, and the environment, encompassing meaning, purpose, happiness, and fulfillment. Lee and Tan (2022) offered yet another angle, describing spirituality in adolescents as a process of moral guidance and identity formation, whereas Ali and Kumar (2024) emphasized the role of spiritual practices such as prayer, rituals, and family traditions in maintaining continuity and comfort. Velusamy et al. (2024) integrated spirituality with constructs of empathy and moral identity, linking it to broader prosocial outcomes. These varying definitions underscore the conceptual diversity in the Malaysian context, ranging from narrowly religious to inclusively psychosocial interpretations.

The populations studied also reflected this diversity. A majority of studies focused on university students, typically aged 18–25, across both public and private institutions (Ahmad et al., 2021; Ma'rof et al., 2021; Nor et al., 2023; Che Rahimi et al., 2021; Abdel-Khalek & Tekke, 2019). These studies provided quantitative evidence from relatively large samples, often in the range of 200–515 participants, reflecting the accessibility of this population for research. Beyond higher education, two studies shed light on adolescents in secondary schools and rural communities. Lee and Tan's (2022) qualitative interviews with adolescents in urban schools highlighted spirituality as a source of resilience in the face of peer pressure, while Ali and Kumar's (2024) focus groups with rural youth illuminated the importance of rituals and family traditions. Notably, Ali and Kumar also observed that opportunities for youth-led expressions of spirituality were limited in rural settings, suggesting generational gaps in religious and spiritual engagement. Meanwhile, Hassan et al. (2023) specifically focused on low-income Muslim youth, while Dahalan et al. (2019) provided a rare nationwide

perspective, sampling across five geographical zones in Malaysia, thereby capturing urban–rural and regional variations.

Across these varied contexts, the well-being outcomes associated with spirituality were consistently positive. A recurring finding was the protective role of spirituality against mental health difficulties. Ahmad et al. (2021) and Che Rahimi et al. (2021) both found that higher levels of religious coping and religiosity were associated with lower levels of anxiety, depressive symptoms, and greater psychological adjustment during the COVID-19 pandemic. Similarly, Ma'rof et al. (2021) reported that spiritual well-being predicted lower suicidal ideation, with social support mediating this relationship, highlighting the importance of social networks in amplifying the protective effects of spirituality. Hassan et al. (2023) extended these findings by showing that religiosity influenced youth mindsets, which in turn shaped emotional outcomes, with higher religiosity linked to better subjective well-being through adaptive cognitive styles. Abdel-Khalek and Tekke (2019) also identified positive associations between intrinsic religiosity and well-being, noting gendered differences, with men reporting higher happiness and mental health, while women scored higher on religiosity. Importantly, the authors suggested that religious practices may be integrated into psychotherapy for youth, pointing to potential applied implications.

Beyond mental health, spirituality was also tied to positive psychosocial outcomes**.** Nor et al. (2023) found significant correlations between spiritual well-being and life satisfaction, with qualitative themes emphasizing the role of spirituality in fostering a sense of community belonging. Velusamy et al. (2024) demonstrated that spirituality, operationalized alongside empathy and moral identity, positively predicted prosocial behaviour and was associated with higher subjective well-being. Similarly, Dahalan et al. (2019) reported overall high levels of spiritual well-being among Malaysian youth, with links to positive behaviour and self-esteem. Nevertheless, they also noted that loneliness remained a challenge for some young people, suggesting that spirituality may not fully shield against social isolation. Qualitative studies further deepened these insights: Lee and Tan (2022) highlighted adolescents' reliance on spirituality as moral guidance and a resilience-building tool, while Ali and Kumar (2024) emphasized the role of rituals in providing comfort and identity continuity in rural communities, though the absence of youth-driven engagement raised questions about intergenerational transmission of spiritual practices.

The synthesis of these findings highlights several cross-study patterns and divergences**.** First, across different conceptualizations, spirituality consistently emerged as a positive factor for youth well-being, whether in terms of reducing psychological distress, enhancing resilience, or promoting prosocial behaviours and belonging. Second, the way spirituality was defined shaped the outcomes emphasized: religiosity-focused studies tended to foreground coping and mental health, while broader definitions linked spirituality to identity, belonging, and prosociality. Third, contextual and demographic factors moderated these associations. For instance, Dahalan et al. (2019) found differences in spiritual well-being based on gender, location, and region, while Abdel-Khalek and Tekke (2019) reported gender-specific patterns

in the relationship between religiosity and health. Qualitative studies revealed nuances often overlooked in surveys, such as adolescents' struggles with peer pressure (Lee & Tan, 2022) or the limited opportunities for spiritual self-expression among rural youth (Ali & Kumar, 2024). Despite the positive associations documented, the evidence base also reveals important gaps and limitations**.** The predominance of cross-sectional survey designs limits causal inferences and may obscure the dynamic role of spirituality over time. University students are heavily overrepresented, leaving the experiences of non-student youth, particularly those outside urban or institutional settings, less well understood. Moreover, while many studies examined spirituality in predominantly Muslim populations, fewer captured the lived experiences of non-Muslim youth, even though some samples included multi-faith contexts. Finally, youth voices are more clearly heard in the qualitative studies, suggesting the need for participatory and longitudinal designs that can better capture the evolving nature of spirituality in shaping well-being.

In summary, Table 1 shows results of the scoping review. The reviewed studies collectively demonstrate that spirituality plays a significant role in promoting youth well-being in Malaysia. Whether understood through religiosity, meaning-making, connectedness, or spiritual practices, spirituality was consistently associated with positive psychological and social outcomes, while also providing resilience in the face of adversity. At the same time, the findings underscore the importance of context, highlighting differences by age, gender, socioeconomic status, and setting. Addressing current gaps such as limited youth-led perspectives, overreliance on university samples, and cross-sectional approaches will be critical in advancing a more comprehensive understanding of spirituality's influence on youth well-being in Malaysia.

Table 1: Results of the Scoping Review

Authors	Year	Study Design	Population & Sample	Setting	Conceptualization of Spirituality	Key Findings on Well-Being
Ali & Kumar	2024	Qualitative (Focus Groups)	40 Malaysian rural youth, aged 18-25	Community setting (Malaysia)	Spiritual practices (prayer, rituals, family traditions).	Spiritual rituals provided comfort and identity continuity; however, limited opportunities for youth-led expression were noted.
Velusamy et al.	2024	Cross-sectional survey Quantitative	411 Malaysian youth	Universities and schools	Spirituality operationalized alongside empathy/moral identity.	Spirituality positively predicted prosocial behaviour and was linked to positive well-being indicators (higher subjective well-being and prosociality).
Hassan et al.	2023	Cross-sectional survey Quantitative	396 Malaysian Low income Muslim youth aged 15-25	Community setting (Malaysia)	Religiosity (practices & beliefs) treated distinct from mindset constructs.	Religiosity influenced mindset and emotional outcomes; higher religiosity associated with better subjective well-being via adaptive mindsets. Men scored higher on happiness, satisfaction, and mental health; women scored higher on religiosity.
Nor et al.	2023	Mixed-methods	200 Malaysian undergraduates (Islam, Christianity, Buddhism)	Private university (Malaysia)	Spirituality as connectedness to self, others, and God.	Found positive correlations between spiritual well-being and life satisfaction; qualitative themes highlighted community belonging.
Lee & Tan	2022	Qualitative (interviews)	30 Malaysian secondary school adolescents, aged 15-17	Urban schools (Malaysia)	Spirituality as meaning-making and identity.	Students described spirituality as a source of moral guidance and resilience when facing peer pressure.

Ahmad et al.	2021	Cross-sectional survey Quantitative	450 Malaysian university students, aged 18-24	Public university (Malaysia)	Religiosity (prayer, religious coping).	Higher religious coping was linked to reduced anxiety and depressive symptoms during COVID-19.
Ma'rof et al.	2021	Cross-sectional survey Quantitative	515 Malaysian undergraduates	Public university (Malaysia)	Spiritual well-being and social support.	High spiritual well-being predicted lower suicidal ideation; social support mediated the relationship.
Che Rahimi Bakar & Mohd Yasin	2021	Cross-sectional survey Quantitative	450 Malaysian university students	Universities (Malaysia)	Religiosity/religious coping (measures of religiosity and coping).	Positive religious coping and higher religiosity were associated which better psychological well-being and adjustment during Covid-19.
Abdel-Khalek & Tekke	2019	Cross-sectional survey Quantitative	238 Muslim college students from Malaysia	Higher education	Religiosity primarily as intrinsic religiosity measured by the Arabic Scale of Intrinsic Religiosity, reflecting internal religious commitment.	Religiosity positively correlated with well-being and mental health. Physical health predicted religiosity in men, mental health in women. Religious practices suggested for psychotherapy integration.
Dahalan et al.	2019	Cross-sectional survey Quantitative	500 Malaysian youth aged 19-30 years	Five zones in Malaysia: North, Middle, South, East Coast, and Borneo	Spiritual well-being as a dynamic harmonious relationship with the Creator, fellow human beings, and the environment; involving meaning, purpose, spiritual happiness, and fulfilment.	Overall high level of spiritual well-being among Malaysian youth. Significant differences based on gender, location, and zones. Females and urban youth scored higher. Spiritual well-being linked to positive behaviour and self-esteem. Felt loneliness noted in some youth.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Discussion and Conclusion

This scoping review synthesized the available literature on the lived experiences of spirituality and youth well-being in Malaysia. The findings demonstrate that spirituality plays a significant role in shaping how young people navigate stress, construct meaning, and maintain social connectedness. Across the reviewed studies, spirituality consistently emerged as a protective factor, supporting resilience, mental health, and identity development. However, the evidence base remains fragmented and concentrated in urban, university-based populations, leaving notable gaps in understanding the experiences of rural, indigenous, and marginalized youth.

The findings align with international research that identifies spirituality as an important determinant of youth well-being. Globally, studies have reported that spirituality enhances resilience, provides a framework for meaning-making, and reduces risks of depression, anxiety, and suicidality (Post et al., 2023; Du, 2024). For example, a global synthesis by Piko (2023) found that religiosity and spirituality significantly predicted life satisfaction and reduced mental distress among adolescents across diverse cultural settings. Similarly, recent UNICEF reports (2024) emphasize that spirituality can offer protective mechanisms in times of crisis, particularly during the COVID-19 pandemic, when young people experienced heightened uncertainty and stress.

At the same time, this review highlights cultural distinctiveness in the Malaysian context. Given the country's majority Muslim population, spirituality was frequently conceptualized in terms of Islamic practices such as prayer, Quran recitation, and religious community participation. These practices were reported to foster discipline, hope, and moral grounding. Yet, in line with studies from other multicultural societies, spirituality among Malaysian youth also extended beyond religious affiliation to include meditation, mindfulness, cultural rituals, and acts of community service. This pluralistic understanding mirrors global calls to recognize spirituality as multidimensional, encompassing religious, cultural, and personal expressions of meaning.

The findings of this review have both policy and practical implications. At the policy level, they underscore the importance of incorporating spiritual well-being into youth development and mental health initiatives. Current national policies, such as those led by the Ministry of Youth and Sports and the Institute for Youth Research Malaysia (IYRES), could benefit from integrating spiritual dimensions alongside psychological and social indicators of well-being. Such integration should adopt a culturally sensitive approach that acknowledges Malaysia's multifaith and multicultural landscape.

In practice, universities and schools could leverage these findings by implementing programs that foster spiritual coping strategies, interfaith dialogues, and peer support networks. For instance, structured spaces for reflection, mindfulness sessions, and student-led community service initiatives could help nurture both spiritual growth and social cohesion. Similarly, community-based youth organizations may consider drawing upon traditional rituals, cultural

heritage, and family-based practices to reinforce resilience and connectedness among young people.

Despite the evidence linking spirituality to positive outcomes, this review identified several key gaps. First, population gaps were evident, as most studies concentrated on urban youth, particularly university students, with minimal attention to rural or indigenous communities. This limits the generalizability of findings and risks overlooking diverse spiritual worldviews. Second, conceptual gaps emerged from the tendency to conflate spirituality with religiosity. Few studies examined secular or non-religious forms of spirituality, such as nature connectedness or personal meaning-making. Third, methodological gaps were notable, with most studies employing cross-sectional designs. Longitudinal and participatory approaches are needed to capture how spirituality evolves across developmental stages and social contexts.

Future research should address the identified gaps by focusing on underrepresented populations, particularly rural, indigenous, and marginalized youth. There is also a need to broaden the conceptualization of spirituality to include secular, cultural, and nature-based dimensions. Additionally, future studies should examine both the positive and negative aspects of spirituality. While spirituality often fosters resilience, some young people may experience guilt, spiritual struggles, or exclusion due to rigid religious norms, and these aspects remain underexplored in Malaysia. Methodologically, longitudinal and mixed-methods designs would allow for a more nuanced understanding of how spirituality interacts with developmental processes and well-being across time. Intervention studies that test the integration of spiritual components into youth mental health programs could further inform practice and policy.

In summary, this scoping review demonstrates that spirituality is a vital yet underexplored component of youth well-being in Malaysia. The current evidence highlights spirituality's role in fostering resilience, identity, and social connectedness but also points to critical research and practice gaps. By systematically mapping this landscape, the review provides a foundation for future culturally grounded studies and holistic youth development strategies. Integrating spiritual dimensions into research, policy, and practice holds promise for supporting the next generation of Malaysian youth in navigating the challenges of an increasingly complex world.

References

Abdel-Khalek, A. M., & Tekke, M. (2019). The association between religiosity, well-being, and mental health among college students from Malaysia. *Revista Mexicana de Psicología*, *36*(1), 5-16.

Abdullah, N. S. N., Ghani, A., Maamor, S., Wahab, N. A., Razimi, M. S. A., Aziz, A. B., Elias, N. H. (2018). *Examining level of spirituality among Malaysian youth*. Indian Journal of Public Health Research & Development, 9(11), 1515.

Arksey H, O'Malley L. Scoping studies: towards a methodological framework. Int J Soc Res Methodol. 2005;8(1):19–32. https://doi.org/10.1080/ 1364557032000119616.

Che Rahimi, A., Bakar, R. S., & Mohd Yasin, M. A. (2021). Psychological well-being of Malaysian university students during COVID-19 pandemic: Do religiosity and religious coping matter? *Healthcare, 9*(11), 1535. https://doi.org/10.3390/healthcare9111535

Dahalan, D., D'Silva, J. L., Abu Samah, A., Mohamed, N. A., Shaffril, H. A. M. (2019). *Spirituality Wellbeing among Malaysian Youth*. Academy of Strategic Management Journal, 18(1).

Du, L.-J. (2024). The associations between religiosity and resilience when individuals are challenged by risk factors of suicide and mental illness. *Frontiers in Public Health*, *12*, 1442248. https://doi.org/10.3389/fpubh.2024.1442248.

Ibrahim, N., Che Din, N., Ahmad, M., Amit, N., Ghazali, S. E., Wahab, S., Abdul Kadir, N. B., Halim, F. W., & Halim, M. R. T. A. (2019). *The role of social support and spiritual wellbeing in predicting suicidal ideation among marginalized adolescents in Malaysia*. BMC Public Health, 19, 553.

JBI (Joanna Briggs Institute). (2020–2024). *JBI Manual for Evidence Synthesis* (Scoping Reviews chapter). JBI.

Lourembam, D., & Ete, L. (2021). Spiritual Well-Being: A Protective Resource Among Youth of Arunachal Pradesh. *Defence Life Science Journal*, 6(1), 30-36.

Ma'rof, A. A., Mat Razi, N. I., & Abdullah, H. (2021). Social support and spiritual well-being role in anticipating suicidal ideation during Covid-19 pandemic among Malaysian university students. *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*, *11*(12), 1431–1437. https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v11-i12/11894

Piko, B. F. (2023). Adolescent life satisfaction: Association with psychological, school-related, religious and socially supportive factors. *Children*, *10*(7), 1176. https://doi.org/10.3390/children10071176

Post, E., Vis, J., & Boynton, H. M. (2023). The clinical utility of spirituality and religion in meaning-making theory for suicide loss survivors: A scoping review. *Religions*, *14*(1), 73. https://doi.org/10.3390/rel14010073

UNICEF Malaysia & Institute for Youth Research Malaysia (IYRES). (2023). *Malaysian Youth Mental Health Index (MyMHI'23).* UNICEF Malaysia.

United Nations. (2023). *International Youth Day (Youth overview and global context)*. United Nations. Retrieved August 28,2025, from https://www.un.org/en/observances/youth-day

Velusamy, Y., Ma'rof, A. A., & Hamsan, H. H. (2024). *The Relationship between Well-Being, Empathy, Moral Identity, and Spirituality on Prosocial Behavior among Malaysian Youth*. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 14(12), 912–928.

West, T., Rana, J., Awan, S., & Sagot, A. J. (2025). Systematic review: A 25-year global publication analysis of the role of spirituality and religiosity in suicidal risk assessment in adolescents. *JAACAP Open.*

World Health Organization. (2024, October 10). *Mental health of adolescents* [Fact sheet]. World Health Organization. Retrieved August 28, 2025, from https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-mental-health

Yahaya, N., Momtaz, Y. A., Othman, M., Sulaiman, N., & Arisah, F. M. (2012). *Spiritual Well-Being and Mental Health among Malaysian Adolescents*. Life Science Journal, 9(1), 440–448.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Transformation of Islamic Pawnshops in Adapting to the Needs of Generation Z in Indonesia: The Need to Strengthen Digital Literacy

Assyifa Queen Zahabya[1], Eka Putra[2]

[1] Fakulti Muamalat dan Kewangan Islam, Universiti Islam Antarabangsa Syed Sirajudin
[2] Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Muhammadiyah Riau

*Corresponding Author: 1241113149@kuips.edu.my

Abstract
This study analyzes the transformation of Pegadaian Syariah in responding to the needs of Generation Z in Indonesia, with an emphasis on the role of strengthening digital literacy as an adaptation strategy. The purpose of the study is to identify how Pegadaian Syariah adapts to Generation Z preferences based on digitalization, accessibility, and technology services, and to disseminate digital literacy challenges that hinder the transformation. The research method uses a qualitative approach through a literature review by collecting and analyzing data from related literature sources. The results of the study indicate that Pegadaian Syariah has transformed through service digitalization initiatives, increasing sharia financial education, and integrating sharia values into digital platforms. However, the main challenge lies in the low understanding of digital sharia finance and the decline in technological adaptation among Generation Z. The conclusion of the study confirms that strengthening sharia digital literacy is the key to the desire for transformation, with recommendations for holistic strategies including: (1) developing sharia digital literacy competency standards, (2) education integration modules in digital products, (3) establishing a digital sharia financial literacy research center, and (4) continuous evaluation to ensure the effectiveness of adaptation.

Kata Kunci: Islamic Pawnshop, Generation Z, Transformation, Islamic Finance, Digital Literacy

Introduction

Amid the rapid digital transformation of Indonesia's financial sector, Pegadaian Syariah, as one of the main players in Islamic finance, is required to innovate and adapt to the unique characteristics of Generation Z (Manik et al., 2021). The generation born between 1997-2012 has become a potential market segment with distinctive consumption behaviors and preferences for financial services. As digital natives, Generation Z desires sharia financial services that not only adhere to Islamic principles but also prioritize ease of digital access, transaction speed, and integration with modern lifestyles (Fatimah & Nasrullah, 2024; Hasanah & Qibtiyah, 2025). However, behind this potential, the main challenge lies in the low digital literacy of Islamic finance among the younger generation.

Although Generation Z is highly skilled in using technology, their understanding of the basic principles of Islamic finance is still limited. A survey by the Financial Services Authority (2023) showed that only 28% of Generation Z respondents were able to correctly explain basic concepts such as Islamic contracts or the differences between Islamic and conventional products. This condition creates a paradox of digital literacy—where simple access to financial technology is not balanced with a deep understanding of the products used (Mirza et al., 2024). Strengthening digital literacy is crucial not only in the technical aspects of using digital platforms but also in building critical skills to comprehensively evaluate Islamic financial products.

Pegadaian Syariah's digital transformation in responding to the needs of Generation Z presents an interesting dynamic between opportunities and challenges. On the one hand, the character of Gen Z who are tech-savvy and open to sharia financial innovation opens up significant market expansion opportunities. Data shows an increase in Generation Z's interest in sharia financial products reaching 35% in the last three years (Subkhan & Yusli, 2022). However, the same study revealed that of all Generation Z respondents who have bank accounts, only 51% choose sharia products - a figure that is still lower than conventional banks and e-money.

This phenomenon shows that strengthening digital sharia literacy must be the foundation of Pegadaian Syariah's digital transformation strategy. The multidimensional challenges faced include: (1) the low level of sharia financial literacy, (2) tight competition with conventional fintech services, and (3) the need for large investments in developing digital infrastructure. In this context, strengthening literacy should not only focus on delivering information, but also needs to adopt an edutainment approach that combines education with gamification elements and digital storytelling to increase engagement (Koravuna & Surepally, 2020).

The significance of this study lies in its efforts to provide a comprehensive perspective on the role of digital literacy as a catalyst for Islamic financial transformation in the era of digital disruption. By focusing on the case of Pegadaian Syariah and Generation Z as the object of study, the research findings are expected to: (1) map an effective Islamic digital literacy model for the younger generation, (2) identify digital communication strategies that suit the characteristics of Generation Z, and (3) provide policy recommendations to strengthen the digital Islamic financial ecosystem. Furthermore, this study will provide academic contributions in enriching the research treasury on the digital financial behavior of the young Muslim generation in Indonesia, as well as being a reference for the development of more adaptive and relevant Islamic financial strategies.

Literature Review

Pegadaian Syariah in Indonesia

As a country with a Muslim majority population, Indonesia needs financial instruments that comply with sharia principles. In response to this, PT Pegadaian has formed a Sharia Business Unit that operates under the supervision of the Sharia Supervisory Board and the National

Sharia Council (DSN). The existence of this business unit is important considering that sharia pawnshops are one of the key instruments in the sharia economic system in Indonesia. Functionally, Sharia Pawnshops answer the community's need for cash liquidity while maintaining ownership of their valuable assets. Sharia Pawnshops offer a fundamentally different model from the conventional system, especially in terms of eliminating usury elements. This system replaces interest with a transparent fee scheme, including custody, maintenance, guarding, and appraisal fees that are only charged once per transaction. This structural difference not only has an impact on sharia aspects but also creates added value in the form of cost certainty for customers (Roficoh & Ghozali, 2018; Yuniwati et al., 2021).

Pegaidaian Syariah is non-bank financial institutions that provide financing based on Islamic sharia principles, avoiding elements of usury, gharar (uncertainty), and maysir (speculation). Conceptually, Islamic pawn (rahn) in muamalah fiqh is defined as the retention of goods of economic value belonging to the borrower (rahin) as collateral (marhun) for debts given by the pawn recipient (murtahin) (Harahap, 2021). This mechanism provides legal certainty for both parties in Islamic financial transactions, as well as being an alternative financing that is in accordance with Islamic values.

The practice of sharia pawnshops has a strong legal basis in Islam, both from primary and secondary sources. In the Qur'an, Surah Al-Baqarah verse 283 explicitly allows the practice of pawning as a form of collateral in debt transactions. This basis is strengthened by the authentic hadith narrated by Bukhari (No. 2202) and Muslim (No. 1603) which tells how the Prophet Muhammad SAW once pawned his armor to a Jew in Medina as collateral for the purchase of food (Safwah, 2022; Lestari & Hanifuddin, 2021). Historically, this practice shows that pawning has been part of the Islamic economic system since the early days.

In Indonesia, the operation of Islamic Pawnshops is regulated through two main legal instruments. First, the Financial Services Authority Regulation (POJK) No. 31/POJK.05/2016 concerning Pawnshop Business which is the operational legal umbrella. Second, the Fatwa of the National Sharia Council-Indonesian Ulema Council No. 25/DSN-MUI/III/2002 concerning Rahn which provides specific guidance from a sharia perspective (Khotimah, 2024). The combination of state regulations and religious fatwas creates a comprehensive legal framework for the development of Islamic pawnshops in Indonesia.

Operationally, Pegadaian Syariah applies a combination of several contracts to fulfill sharia principles. The main contract is rahn (sharia pawn) which functions as the basis for collateral for goods. This contract is then combined with qardh (goodwill loan) or ijarah (rent) for administrative costs (Khotimah, 2024). This mechanism is designed to avoid usury practices while providing justice for both parties. In practice, the pawned goods must meet sharia criteria, both in terms of the type of goods and their economic value, while administrative costs are determined based on the principles of transparency and justice.

The historical development of Islamic Pawnshops in Indonesia began in 2002 through a strategic collaboration between PT Pegadaian (Persero) and Bank Muamalat Indonesia in the form of musyarakah (Khaerunnisa, 2022). Technical implementation began in 2003 with the opening of the first Islamic Pawn Service Unit (ULGS) in Jakarta. This development shows exponential growth from only 5 outlets in 2003 to 78 outlets in 2010, and reaching 1,250 outlets in 2023.

Despite showing positive growth, the development of Pegadaian Syariah is still lagging behind when compared to the growth of other sharia Non-Bank Financial Industry (IKNB) sectors. The main challenges faced include expanding sharia financial literacy and improving the quality of digital services. In the future, optimizing the role of Pegadaian Syariah requires synergy between strengthening regulations, product innovation, and public education to create a more inclusive and sharia-compliant financial system (Yuniwati et al., 2021).

As a form of adaptation in the digital era, Pegadaian Syariah introduced the PSDS (Pegadaian Syariah Digital Service) application in 2018. With PSDS, customers can carry out various sharia banking transactions practically via mobile phones, such as pawn simulations, pawn bookings, installment payments, and other digital services. This mobile banking application has even been downloaded more than 10,000 times on the Google Play Store before its official launch. Along with its development, the number of Pegadaian Syariah Digital users continues to show positive growth, with an annual increase of 6% in 2022. Data shows that active users of the application reached 589,000 in 2022, an increase from 554,000 users in the previous year (Anggraeni, 2023; Setyaningrum & Khotijah, 2020).

Digital marketing has a significant influence on purchasing decisions in Islamic fintech, where digital marketing media such as social media advertising, content marketing, and email marketing play an important role in increasing brand awareness and consumer interest. Supporting factors such as trust, ease of access, and clear information are the main determinants in making purchasing decisions, so consumers tend to choose Islamic fintech that actively provides education and transparency through digital channels. This digital transformation is proof of Pegadaian Syariah's commitment to answering the needs of modern society while expanding Islamic financial inclusion in Indonesia (Putri & Rahayu, 2022; Yuniwati et al., 2021; (Setyaningrum & Khotijah, 2020).

Generation Z in the Context of Digital Financial Literacy

Generation Z, which demographically includes individuals born between 1996 and 2010, where Generation Z dominates the Indonesian population by 27.94% or around 74.93 million people (Christiani & Ikasaro, 2020; Dunas & Vartanov, 2020). Generation Z has become an important subject in contemporary studies of digital financial behavior. As the first digital natives, this group exhibits unique characteristics in financial interactions that are fundamentally different from previous generations. Zirzis (2024) identified three main characteristics that distinguish Generation Z: (1) high technological adaptability, (2) strong preference for flexibility, and (3) growing social awareness, which is accompanied by

challenges in mental health and the need for deeper digital literacy (Dunas & Vartanov, 2020; Muaviah et al., 2023).

In the context of banking and finance, Generation Z has emerged as a disruptive group that is changing the traditional landscape of the financial industry. Oberoi and Puranik (2024) stated that 87% of Generation Z in Indonesia prefer digital financial platforms over conventional banks, with the growth in fintech usage reaching 42% in the 2020-2023 period. This phenomenon is shown through several behavioral indicators: first, massive migration from traditional banking systems to mobile banking applications; second, high adoption of the system. The rapid development of technology among Generation Z in 2023 has had a significant impact on the business world. The results of research by the Katadata Insight Center in collaboration with Zig revealed that millennials and Gen Z are the main user segments of paylater services (Putri, 2022). Survey data shows that out of 5,204 respondents, 13.8% use paylater, with the dominance of use by Gen Z reaching 9.7% (Setyowati, 2022).

Their multitasking and expressive cognitive characteristics, coupled with a hyper-connected digital environment, create a unique paradox: on the one hand, they are able to adapt quickly to fintech innovations, but on the other hand, they are vulnerable to excessive consumer behavior. Based on the findings of the Youth Finsight 2.0 survey, the financial health of Indonesia's young generation shows worrying symptoms. As many as 33% of respondents admitted to having difficulty managing their finances, while 60% depended on loans, with 52% of them defaulting. This fact is exacerbated by unhealthy consumption patterns, where spending on food and entertainment reached 18.69%-70.59% of total monthly spending (Bisnis.com, 2023).

According to Wijaya, N. H. (2022), it is in this context that Pegadaian Syariah can play a strategic role as a healthier and more responsible alternative financial solution. The implementation of this solution is expected to reduce the default rate while increasing the financial capacity of the younger generation. Strategic collaboration between Pegadaian Syariah and related authorities such as OJK and DNKI is the key to success in creating a more inclusive and sustainable financial ecosystem for the younger generation of Indonesia. Pegadaian Syariah offers a comprehensive solution to overcome the financial problems of the younger generation through three main approaches. First, providing sharia financing based on gold pawn and other halal products with affordable installments, providing a safer alternative to illegal online loans. Second, developing a sharia financial education program that focuses on managing expenses and understanding the risks of consumer debt. Third, presenting innovations in transparent and usury-free sharia digital products, offering healthier financial principles while remaining competitive with conventional fintech services. These three solutions are designed to build financial literacy while providing responsible financing access for the younger generation (Yuniwati, Lestari & Alfiqoh 2021).

Tulasmi & Mukti (2020) also added that the implementation of this solution is expected to reduce the default rate while increasing the financial capacity of the younger generation.

Strategic collaboration between Pegadaian Syariah and related authorities such as the Financial Services Authority (OJK) and the National Council for Financial Inclusion (DNKI) is the key to success in creating a more inclusive and sustainable financial ecosystem for the younger generation of Indonesia.

Digital Transformation in Islamic Pawnshops

The rapid development of digital technology in the last decade has had a transformative impact on the Islamic financial sector, including in the pawnshop industry. Based on data from the Financial Services Authority (OJK, 2023), the adoption of digital platforms by Pegadaian Syariah has significantly increased service accessibility, allowing customers to carry out various financial transactions ranging from digital asset valuations, applying for Islamic financing, to electronic payment settlements. This transformation has not only expanded the market coverage geographically, but has also succeeded in reaching new demographic segments, especially the millennial generation and Gen Z, who actively contribute to sustainable business growth.

Digitalization in the Islamic financial sector, including pawnshop services, has resulted in a significant increase in operational efficiency. Wijaya, N. H. (2022) in his research emphasized that digital technology has developed into a fundamental structural element in the modern social and economic order. This reality encourages Islamic financial institutions, including Pegadaian Syariah, to position digital transformation as a main strategic agenda in responding to exponential technological developments. The implementation of advanced computing solutions and digital technology in Islamic banking operations represents an important paradigm shift in the financial industry landscape.

The phenomenon of digital transformation has become a strategic imperative for Pegadaian Syariah in responding to the evolution of consumer behavior, especially the unique characteristics of Generation Z who prioritize the principles of accessibility and speed of digital-based services. The findings of Ismail, P. (2024) in a study entitled "Inclusivity and Transformation of Sharia Financial Literacy in a Multicultural Environment" revealed that this generation shows a high level of dependency on digital technology and has expectations for financial services that are personal and responsive in real-time. This condition is in line with Pegadaian Syariah's strategic initiative through the development of the Pegadaian Syariah Digital Service (PSDS) application as an adaptive and competitive sharia financial solution in the digital era.

PSDS presents the convenience of real-time application-based sharia transactions. This service allows customers to access various sharia financial products anytime and anywhere via smartphone, equivalent to transacting at a physical outlet. This application offers complete features ranging from online pawnshops, business financing, digital gold savings, to balance top-ups, supported by a practical payment system via BNI Virtual Account. By integrating financial technology and sharia principles, this service not only facilitates

transactions but also encourages broader digital financial inclusion (Ismail, P., 2024; Wijaya, N. H., 2022).

However, this digital transformation is not without challenges. The digital divide is still a barrier, where many potential customers in suburban and rural areas are reluctant to use PSDS due to limited internet infrastructure (Karimah, 2021; Maulani, 2020). On the other hand, security and trust issues also influence adoption. According to research by Ali et al. (2022) on the Effectiveness of the Pegadaian Syariah Digital Service (PSDS) Application, it is known that Generation Z experiences doubts due to the existence of application glitching or unstable system updates. To optimize this digital transformation, Pegadaian Syariah needs to strengthen collaboration with Islamic fintech to improve technological capabilities, for example through blockchain integration for transaction transparency. Digital literacy education based on social media platforms (such as TikTok or Instagram) is also important to reach Generation Z (Ali et al., 2022; Karimah, 2021).

Critically, Pegadaian Syariah's digital transformation is not just a technology migration, but also a test of the adaptation of sharia values in the digital ecosystem. Challenges such as ensuring algorithms are free from gharar (uncertainty prohibited in Islam) actually open up opportunities to set new standards for digital sharia finance in Indonesia. Thus, this effort not only meets the needs of Generation Z, but also strengthens Pegadaian Syariah's position as a pioneer in technology-based sharia financial innovation.

Discussion and Conclusion

Pegadaian Syariah faces unique challenges in its digital transformation to reach Generation Z in Indonesia. Despite their status as digital natives and their advanced technology adoption skills, research conducted by the Financial Services Authority (2023) reveals a concerning gap in their comprehension of the foundational principles of Islamic finance. This phenomenon engenders a paradox wherein the ease of digital access does not directly correspond to an understanding of Islamic financial products (Mirza et al., 2024). To address this challenge, a multidisciplinary approach is needed that deeply integrates digital literacy theory with communication science. Digital Literacy theory underscores two fundamental concepts. First, it emphasizes techno-practical mastery. Second, it places significant emphasis on the development of critical competencies in analyzing and understanding the complexity of Islamic products. The ability to discern valid information from the deluge of digital information is a crucial skill for Generation Z (Wilson, 2024; Yang et al., 2025). From a communication science perspective, integrated marketing communication theory and participatory models are highly relevant to reaching this segment, which tends to actively select and even produce its own information. This objective necessitates the implementation of an authentic Stakeholder Engagement strategy, leveraging digital platforms that are prevalent in the Generation Z demographic, such as interactive social media, to facilitate meaningful dialogue (Troise & Camilleri, 2021).

In this context, the Two-Way Symmetrical Model (2WSM) is imperative for the establishment of sustainable relationships (Loarre et al., 2025). This model, developed by Grunig and Hunt, introduced a paradigm shift in communication practices by transitioning from unidirectional dissemination of messages to a collaborative strategy that prioritizes mutual understanding between organizations and their respective publics (Fiveable, 2024). In contrast to the asymmetric communication paradigm, which is designed to persuade, the symmetrical approach fosters a level playing field for negotiation and mutual understanding. In this paradigm, organizations are required to be receptive to adjusting their positions in accordance with stakeholder input (Kent & Lane, 2021; Li & Lee, 2024). A notable illustration of this phenomenon is the implementation of social media by Pegadaian Syariah, which has not merely been a platform for the dissemination of information, but rather, has been utilized as an active conduit for addressing customer grievances, responding to their aspirations, and even engaging Generation Z in the development of novel products. This approach has contributed to the establishment of a robust reputational foundation and the cultivation of long-term, mutually beneficial relationships (Hasibuan & Afandi, 2025; Fata & Hasanah, 2024).

To address this challenge, a multidisciplinary approach is necessary that integrates digital literacy theory with communication science. According to Wilson, A. L. (2024), Digital Literacy Theory underscores the significance of cultivating critical competencies in comprehending sharia products. Concurrently, integrated marketing communication theory and participatory models hold particular pertinence in engaging Generation Z, a demographic known for its proclivity to actively seek out information. The organizational communication approach through Stakeholder Engagement and two-way symmetrical communication is crucial in building sustainable relationships (Troise & Camilleri, 2021).

The implementation of an effective digital literacy program necessitates a multichannel communication strategy. The application of organizational storytelling techniques (Leiwakabessy & Purwonugroho, 2024) and visual communication (Josephson et al., 2020) has been demonstrated to facilitate the transformation of complex Sharia values into easily comprehensible forms. Digital platforms, including mobile applications, social media, and webinars, must be developed with an interactive approach, incorporating gamification and microlearning strategies (Sari, 2021). This kind of comprehensive program will not only create smarter consumers but also make Generation Z customers agents of sharia product socialization in their environment. Consequently, Pegadaian Syariah can fortify its standing as an adaptive sharia financial actor while enhancing sharia financial literacy more efficiently.

Digital literacy has been identified as a critical factor in the success of Pegadaian Syariah's digital transformation. A study by Putra & Ginting (2022) demonstrated that young Indonesians frequently encounter difficulties in evaluating the risks associated with digital financial products. This phenomenon is further compounded by the proliferation of cybercrime cases within the fintech sector (Hatta et al., 2018). In this context, digital literacy is defined as the capacity to utilize technology in addition to possessing a comprehensive

understanding of Sharia products, transaction mechanisms, and risk management. Pegadaian Syariah has the potential to fulfill a strategic role in enhancing digital literacy through a variety of approaches. Initially, the integration of educational content directly into digital platforms was implemented, as evidenced by the addition of a "Learn Sharia" feature to mobile applications. Secondly, there is a necessity to establish collaborative relationships with educational institutions in order to facilitate the organization of digital Sharia financial literacy certification programs. Thirdly, the development of creative campaigns on social media is imperative. These campaigns should present Sharia financial information in an engaging and easily comprehensible format.

In order to actualize this inclusive strategy, it is imperative to establish a comprehensive policy framework that encompasses the development of digital Sharia literacy competency standards, the integration of literacy modules into all digital products, the establishment of a digital Sharia financial literacy research center, and the implementation of a continuous evaluation system. A development communication approach (Saba, Ngepah & Odhiambo, 2024) is pertinent for the transformation of Generation Z from passive recipients to active participants in the digital sharia financial ecosystem. Specifically, the communication strategy must include an in-depth analysis of the preferences of Generation Z, the development of a message strategy that aligns with their frame of reference, and media planning based on digitally native platforms.

A comprehensive analysis reveals that Pegadaian Syariah faces complex challenges in reaching Generation Z. Despite their technological savvy, this generation has limited understanding of the basic principles of Islamic finance. The 2024 National Survey on Financial Literacy and Inclusion (SNLIK) revealed that Indonesia's Islamic financial literacy level remains low at 9.1% (Rijal, 2022). A case study at Pegadaian Syariah in Bogor Regency revealed that, while employees generally understand the basic concepts of Islamic financial literacy, there are significant challenges in its practical application. These challenges include a lack of training and access to adequate information sources (Zaman & Widana, 2024). Digital literacy is a crucial solution to this paradox, encompassing technical skills and a comprehensive understanding of Islamic products, risk management, and transaction mechanisms.

An inclusive strategy integrating digital education has proven effective through a multidisciplinary approach, aligning with real initiatives on the ground. For instance, Pegadaian Regional Office VI Makassar initiated the Sahabat Digital 2025 program, which is specifically aimed at the younger generation (Emilda, 2025). This program offers digital transaction promotions and collaborates with the education sector through student internships, digital ambassadors, and Pegadaian Mengajar programs to digitize and improve financial literacy (Emilda, 2025). This approach, which integrates digital literacy, integrated marketing communications (IMC), and a participatory model, has the potential to enhance Generation Z's comprehension of Sharia-related products and transform them from passive consumers into active agents of Sharia product socialization within their communities.

A comprehensive analysis reveals that Pegadaian Syariah's digital transformation faces complex challenges in reaching Generation Z. Despite their technological savvy, this generation has limited understanding of the basic principles of Islamic finance. The 2024 National Survey on Financial Literacy and Inclusion (SNLIK) revealed that Indonesia's Islamic financial literacy level remains low at 9.1% (Rijal, 2022). A case study at Pegadaian Syariah in Bogor Regency revealed that, while employees generally understand the basic concepts of Islamic financial literacy, there are significant challenges in its practical application. These challenges include a lack of training and access to adequate information sources (Zaman & Widana, 2024). Digital literacy is a crucial solution to this paradox, encompassing technical skills and a comprehensive understanding of Islamic products, risk management, and transaction mechanisms.

An inclusive strategy integrating digital education has proven effective through a multidisciplinary approach, aligning with real initiatives on the ground. For instance, Pegadaian Regional Office VI Makassar initiated the Sahabat Digital 2025 program, which is specifically aimed at the younger generation (Emilda, 2025). This program offers digital transaction promotions and collaborates with the education sector through student internships, digital ambassadors, and Pegadaian Mengajar programs to digitize and improve financial literacy (Emilda, 2025). This approach, which integrates digital literacy, integrated marketing communications (IMC), and a participatory model, has the potential to enhance Generation Z's comprehension of Sharia-related products and transform them from passive consumers into active agents of Sharia product socialization within their communities.

In light of the accumulated evidence, the research conclusion corroborates the notion that enhancing digital Sharia literacy is imperative for achieving sustainable transformation. This conclusion is accompanied by a series of recommendations, which include the formulation of comprehensive strategies. The development of competency standards for digital Sharia literacy is of paramount importance. The integration of educational modules into digital products is also essential. Furthermore, the establishment of a digital Sharia financial literacy research center is crucial. Finally, ongoing evaluation is necessary to ensure the effectiveness of adaptation. The implementation of these four pillars necessitates a comprehensive policy that fosters inter-institutional collaboration. Strategic collaboration, such as that observed between the National Committee for Sharia Economics and Finance (KNEKS) and various sharia financial institutions, is focused on two primary objectives: first, expanding access to services, and second, improving sharia financial literacy. These objectives are designed to create a more inclusive and sustainable sharia economic ecosystem (Lestariningtyas, 2025).

At the operational level, an adaptive approach through organizational storytelling and gamification can be developed to convey the principles of Islamic finance in a more engaging manner. This phenomenon can be optimized by leveraging the insights derived from the discovery that for Generation Z, the perceived ease of use (PEOU) of digital products is the most significant variable influencing their inclination to invest in products such as Sharia gold savings accounts (Rinwantin & Setiyono, 2021).

The ultimate success of this digital transformation is measured by the creation of an inclusive and sustainable Islamic financial ecosystem. This comprehensive initiative, integrating education, technology, and participatory communication strategies, not only fortifies Pegadaian Syariah's standing as a pertinent Islamic financial institution in the digital age but also fosters long-term, trust-based connections with Generation Z. Consequently, this transformation is anticipated to contribute to enhancing national Islamic financial inclusion and literacy rates, while concurrently addressing the challenges of regeneration in the Indonesian Islamic financial industry.

References

Ali, L. A. M., Wardani, O., Rachmawati, N. L., Fadholi, M. F., & Sifa, I. A. (2022, December). Eksistensi Pegadaian Syariah Pada Generasi Milenial. In Prosiding National Seminar on Accounting, Finance, and Economics (NSAFE) (Vol. 2, No. 7). https://conference.um.ac.id/index.php/nsafe/article/view/3083?__cf_chl_tk=vL1oahz8dV_TMHU.UW6jnE2HJ4OPqoc3Hj_vNhMHLwo-1759398414-1.0.1.1-6EJlaEX5OOEuWqN7A9Qx1MqULbAmctYMHWxRObWB_i8

Anggraeni, R. (2023, February 10). Mantap! Pengguna Pegadaian Digital Capai 5,3 Juta Orang pada 2022. Bisnis.com. https://finansial.bisnis.com/read/20230210/89/1626813/mantap-pengguna-pegadaian-digital-capai-53-juta-orang-pada-2022.

Bisnis.com. (2024, November 11). Membangun Generasi Muda Sehat Finansial & Produktif Lewat Inovasi dan Literasi Keuangan. Retrieved April 25, 2025, from https://plus.bisnis.com/read/membangun-generasi-muda-sehat-finansial-produktif-lewat-inovasi-dan-literasi-keuangan#:~:text=Kesehatan%20Finansial%20dan%20Tantangan%20di%20Kalangan%20Muda&text=Survei%20ini%20mengungkapkan%20bahwa%2033,ini%20bisa%20terus%20memacu%20produktivitas.

Christiani, L. C., & Ikasari, P. N. (2020). Generasi Z dan pemeliharaan relasi antar generasi dalam perspektif budaya Jawa. *Jurnal Komunikasi dan Kajian Media*, 4(2), 84–105.

Dunas, D. V., & Vartanov, S. A. (2020). Emerging digital media culture in Russia: modeling the media consumption of Generation Z. *Journal of Multicultural Discourses*, 15(2), 186-203. DOI: https://doi.org/10.1080/17447143.2020.1751648

Fatimah, S., & Nasrullah, A. P. N. (2024). Pengaruh Brand Image dan Experiential Marketing Melalui Inovasi Terhadap Keputusan Generasi Z Menggunakan Produk PT. Pegadaian Syariah. At Tawazun Jurnal ekonomi Islam, 4(2), 14-31.

Fiveable. (2024, August 21). 1.1 Two-way symmetrical model – International Public Relations. https://fiveable.me/international-public-relations/unit-1/two-way-symmetrical-model/study-guide/3nmPAJttOdlYBoav

Harahap, N. A. (2021). Strategi pemasaran produk gadai syariah di Unit Pegadaian Syariah Cabang Alaman Bolak Kota Padangsidimpuan (Doctoral dissertation, IAIN Padangsidimpuan). http://etd.uinsyahada.ac.id/id/eprint/6934

Hasanah, U., & Qibtiyah, D. B. (2025). Pawnshop Marketing Strategies to Increase Customer Interest. *Journal of Educational Management Research*, 4(4), 1544-1557. DOI:

https://doi.org/10.61987/jemr.v4i4.1147

Hasibuan, A. N., & Afandi, A. (2025). Is There a Proclivity Among Muslim Millennials to Engage with Sharia Digital Pawnbroking Services?. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*, 8(1), 37-57. DOI: https://doi.org/10.18196/ijief.v8i1.22219

Hatta, M., Rajamanickam, R., Abdullah, D., Hartono, H., Bunga, M., Adji, H. S., & Rianita, D. (2018, November). Efforts to overcome cyber crime actions in Indonesia. In Journal of Physics: Conference Series (Vol. 1114, No. 1, p. 012081). IOP Publishing. DOI: 10.1088/1742-6596/1114/1/012081

Ismail, P. (2024). Inklusivitas Dan Transformasi Literasi Keuangan Syariah Di Lingkungan Multikultura. *Jurnal Investasi Islam*, 9(2), 196-207.

Josephson, S., Kelly, J., & Smith, K. (2020). Handbook of visual communication. *Handbook of Visual Communication*.

Karimah, A. N. (2021). Pengaruh Strategi Pemasaran, Kepercayaan, dan Teknologi Informasi Terhadap Keputusan Nasabah Menggunakan Aplikasi Pegadaian Syariah Digital (PSD) Pada Pegadaian Syariah Kota Semarang. Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/14741/1/1705026162_ANA%20NUR%20KARIMAH_FULL%20SKRIPSI%20-%20Ananur%20Karimah.pdf

Kent, M. L., & Lane, A. (2021). Two-way communication, symmetry, negative spaces, and dialogue. *Public Relations Review,* 47(2), 102014. DOI: https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2021.102014

Khaerunnisa, R. (2022). Analisis Kinerja Perkembangan Pegadaian syariah. *Jurnal Manajemen Dakwah*, 10(1).

Khotimah, I. A. Y. (2024). Fatwa-fatwa DSN MUI Terkait Gadai (Rahn), Rahn Haqiqi dan Rahn Tasjily. *Rayah Al-Islam*, 8(4), 1975-1983.

Koravuna, S., & Surepally, U. K. (2020, September). Educational gamification and artificial intelligence for promoting digital literacy. In Proceedings of the 2nd International Conference on Intelligent and Innovative Computing Applications (pp. 1-6). DOI: https://doi.org/10.1145/3415088.3415107

Leiwakabessy, T., & Purwonugroho, D. P. (2024). Meningkatkan Kecerdasan Emosional Anak Melalui Metode Story-Telling Berdasarkan Filipi 4:4.EDULEAD: *Journal of Christian Education and Leadership*, 5(1), 83-94.

Lestari, Y. J., & Hanifuddin, I. (2021). Dasar Hukum Pegadaian Syariah Dalam Fatwa DSN-MUI. *Jurnal Hukum Ekonomi Islam*, 5(2), 144-153. Retrieved from https://jhei.appheisi.or.id/index.php/jhei/article/view/100

Li, J. Y., & Lee, Y. (2024). Predicting public cooperation with face covering at the early phases of COVID-19: building public trust, confidence, knowledge through governmental two-way symmetrical communication. *Health communication*, 39(12), 2983-2996. DOI: https://doi.org/10.1080/10410236.2023.229

Loarre, A. P., Kim, N., Martino, V., & Lee, S. (2025). Constructive roles of organizational two-way symmetrical communication: Workplace pseudo-information gatekeeping. American Behavioral Scientist, 69(2), 206-218. DOI: https://doi.org/10.1177/00027642221118294

Manik, N. N. A., Fadillah, P. I., & Jannah, N. (2021). Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Minat

Generasi Z Dalam Berinvestasi Tabung Emas Pada Pegadaian Digital Syariah. *Jurnal Cakrawala Ilmiah*, 1(4), 637-646. DOI: https://doi.org/10.53625/jcijurnalcakrawalailmiah.v1i4.847

Maulani, D. (2020). E-Government: Efektivitas Layanan Aplikasi Pegadaian Syariah Digital Service (PSDS) pada Cabang Pegadaian Syariah Bogor Baru. *Jurnal Manajemen Strategi dan Aplikasi Bisnis*, 3(2), 185-194. DOI: https://doi.org/10.36407/jmsab.v3i2.14

Melkote, S. R., & Steeves, H. L. (2015). Communication for development: Theory and practice for empowerment and social justice. BGSU Faculty Books. 5. https://scholarworks.bgsu.edu/bgsu_books/50

Mirza, R., Hisan, K., & Maulana, Z. (2024). Berkah Finansial: Tantangan dan Implementasi Perencanaan Keuangan Syariah Generasi Z Kota Langsa. *IHTIYATH: Jurnal Manajemen Keuangan Syariah*, 8(2), 129-142.

Muaviah, E., Lathifaturrahmah, L., Dewi, A. A., & Febriani, N. (2023). Generasi Z, Melangkah di Era Digital Dengan Bijak dan Terencana. *Journal of Social Contemplativa*, 1(2), 63-81. DOI: https://doi.org/10.61183/jsc.v1i2.39

Ningrum, I. S., Syah, T. Y. R., Hamdi, E., & Munandar, A. (2023). Implementasi Strategi Bauran Pemasaran Dalam Memasarkan Produk Aplikasi Akuntansi Berbasis Digital Edukasi: Financial Report Assistant (FIRA). *Jurnal Penelitian dan Karya Ilmiah Lembaga Penelitian Universitas Trisakti*, 357-376. DOI: https://doi.org/10.25105/pdk.v8i2.16033

Oberoi, S., & Puranik, M. (2024). Digital finance and the perspective of Gen-Z cohort: A review. *IPE Journal of Management,* 14(1), 55-72.

OJK. (2023). Laporan Tahunan OJK 2023. Oritas Jasa Keuangan. https://ojk.go.id/id/data-dan-statistik/laporan-tahunan/Pages/Laporan-Tahunan-OJK-2023.aspx

Putra, I. G. W. S. C., & Ginting, J. A. (2022). Analisa Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Minat Generasi Z dalam Menggunakan Aplikasi Bank Digital di Indonesia. *Ekuitas: Jurnal Pendidikan Ekonomi*, 10(2), 306-318. DOI: https://doi.org/10.23887/ekuitas.v10i2.52470

Putri, A. A. (2022, October 24). Kalangan Muda Makin Minati Everyday Paylater untuk Dukung Keseharian. Katadata.co.id. Retrieved April 25, 2025, from https://katadata.co.id/padjar/infografik/635653b09df28/kalangan-muda-makin-minatieveryday-paylater-untuk-dukung-keseharian

Putri, D. S. P., & Rahayu, Y. S. (2022). Pengaruh digital marketing terhadap keputusan pembelian produk jasa pada fintech syariah (studi pada Erahn. Id). *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, 7(3), 1077-1092. DOI: https://doi.org/10.30651/jms.v7i3.14725

Roficoh, L. W., & Ghozali, M. (2018). Aplikasi akad rahn pada pegadaian syariah. Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah, 3(2). DOI: https://doi.org/10.30651/jms.v3i2.1736

Saba, C. S., Ngepah, N., & Odhiambo, N. M. (2024). Information and communication technology (ICT), growth and development in developing regions: Evidence from a comparative analysis and a new approach. Journal of the Knowledge Economy, 15(3), 14700-14748. DOI: https://doi.org/10.1007/s13132-023-01571-8

Safwah, F. (2022). Diferensiasi Pengelolaan Pegadaian Syariah Dengan Pegadaian Konvensional (Doctoral Dissertation, Universitas Pancasakti Tegal).

https://repository.upstegal.ac.id/5165/2/BAB%20I%20-%20Farikhah%20Safwah.pdf

Sari, P. K. (2021). Pengembangan Model Pembelajaran Gamifikasi Menggunakan Microlearning Untuk Keterampilan Dasar Mengajar (Doctoral Dissertation, Universitas Negeri Jakarta). http://repository.unj.ac.id/id/eprint/13475

Setyaningrum, R., & Khotijah, S. A. (2020). Analisis Penerapan Sistem Informasi Aplikasi Pegadaian Syariah Digital Dalam Memudahkan Nasabah Bertransaksi Menurut Syariah Islam. Gorontalo Accounting Journal, 3(2), 105-115. DOI: https://doi.org/10.32662/gaj.v3i2.1027

Setyowati, D. (2022). Survei KIC: Gen Z dan Milenial Pakai Paylater untuk Belanja Busana. Katadata.co.id. Retrieved April 25, 2025, from https://katadata.co.id/digital/fintech/61e0ecf4b1b96/survei-kic-gen-z-dan-milenial-pakai-paylater-untuk-belanja-busana

Subkhan, M. & Yusli, M. (2022). Pengaruh Literasi Keuangan, Digital Marketing, Brand Image Dan Word Of Mouth Terhadap Minat Generasi Z Pada Bank Syariah (Studi Kasus Di Bank Syariah Kabupaten Sleman). In: Seminar Nasional dan Call For Paper 2021: Strategi Pemulihan UMKM Pasca Pandemi Covid-19. STIE Widya Wiwaha, Yogyakarta, pp. 262-276. ISBN 978-623-99100-0-6. http://eprint.stieww.ac.id/id/eprint/1760

Troise, C., & Camilleri, M. A. (2021). The use of digital media for marketing, CSR communication and stakeholder engagement. In Strategic corporate communication in the digital age (pp. 161-174). Emerald Publishing Limited. DOI: https://doi.org/10.1108/978-1-80071-264-520211010

Tulasmi, T., & Mukti, T. (2020). Peran Pegadaian Syariah dalam Literasi Keuangan Syariah. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 6(2), 239-245. DOI: https://doi.org/10.29040/jiei.v6i2.1072

Wijaya, N. H. (2022). The Challenges of Sharia Pawnshops in Indonesia in the Era of the Industrial Revolution 4.0. *El-Mashlahah*, 12(1), 52-69. DOI: 10.23971/elma.v12i1.3910

Wilson, A. L. (2024). Examining the Digital Literacy Competencies and Practices of Generation Z Employees in Higher Education (Doctoral dissertation, University of Texas at Tyler). https://www.proquest.com/openview/5bfc2362218032bed9282f239eaabfde/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y

Yang, F., Yao, R., Ren, Y., & Guo, L. (2025). Harmony in diversity: Digital literacy research in a multidisciplinary landscape. Computers & Education, 230, 105265. DOI: https://doi.org/10.1016/j.compedu.2025.105265

Yuniwati, N., Lestari, E. D., & Alfiqoh, A. (2021). Pegadaian Syariah: Penerapan Akad Rahn Pada Pegadaian Syariah. *An-Nisbah: Jurnal Perbankan Syariah*, 2(2), 189-199.

Zirzis, M. (2024). Evolusi Ekonomi Di Era Digital: Kontribusi Generasi Z Dalam Perekonomian. Jurnal Literasi Indonesia, 1(2), 77-82. https://jli.staiku.ac.id/index.php/st/article/view/11/30

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

The Integration of Maqasid Shariah and Religious-Ethical Service Quality (RESQ) in Enhancing Customer Satisfaction with Islamic Credit Cards in Malaysia

Nur 'Ayuni Binti Mat Nawi*

PhD Student, Business School, Universiti Kuala Lumpur

*Corresponding Author: nurayunimatnawi@gmail.com or ayuni.nawi@s.unikl.edu.my

Abstract
This theoretical article explores the integration of Maqasid Shariah and Religious-Ethical Service Quality (RESQ) as a unified conceptual approach to enhance customer satisfaction in the context of Islamic credit cards in Malaysia. While the Islamic finance industry has advanced significantly in offering Shariah-compliant alternatives to conventional credit facilities, criticism remains regarding the spiritual and ethical authenticity of these offerings. Islamic credit cards, although designed to avoid interest-based transactions, are often developed with structures that imitate conventional mechanisms, thus neglecting deeper ethical obligations. The framework of Maqasid Shariah, which emphasises the preservation of religion, life, intellect, progeny, and wealth, is seldom operationalised in service delivery. Meanwhile, the emergence of RESQ provides an opportunity to evaluate service interactions through an Islamic moral lens. This article proposes that the integration of Maqasid Shariah and RESQ has the potential to bridge the gap between legal compliance and experiential satisfaction. By developing a conceptual framework that positions RESQ as a mediating construct, the paper offers new theoretical insights for Islamic financial service institutions seeking to embed spiritual values into their customer service culture.

Keywords: Maqasid Shariah, Religious-Ethical Service Quality, RESQ, Islamic Credit Cards, Customer Satisfaction, Malaysia, Islamic Finance

Introduction

The evolution of Islamic financial products in Malaysia has mirrored the global ambition to provide banking services that align with Shariah principles. Malaysia, in particular, has emerged as a leader in Islamic finance innovation, offering a wide array of Shariah-compliant products, including Islamic credit cards. These products are designed to offer the same functionality as their conventional counterparts, but without involving interest (*riba*) or elements of excessive uncertainty (*gharar*). However, concerns have emerged regarding the extent to which these financial products reflect the comprehensive ethical vision of Islamic law. Scholars have argued that the proliferation of *Shariah-compliant* products, while legally

sound, often fails to embody the spirit of Shariah in its holistic form, especially concerning ethics and customer well-being.[1]

The core objectives of Shariah, known as *Maqasid Shariah*, provide a moral compass intended to guide not only legal rulings but also financial behaviours and institutional conduct. These objectives include the preservation of religion (*din*), life (*nafs*), intellect (*'aql*), progeny (*nasl*), and wealth (*mal*).[2] In the domain of Islamic banking, this implies that financial services should not only avoid impermissible elements but also actively promote justice, transparency, and social welfare.[3] Unfortunately, current implementations of Islamic credit cards tend to replicate conventional systems, using contract substitutions such as *baiʿ al-ʿinah* or *tawarruq*, which, though technically valid, have been questioned in terms of their ethical authenticity.[4]

At the same time, customers' satisfaction in Islamic financial institutions increasingly hinges not only on product structure but also on the quality-of-service delivery. Traditional models such as SERVQUAL have been used to assess service quality, but these tools often fall short in capturing the religious-ethical dimensions relevant to Muslim consumers.[5] The emergence of the Religious-Ethical Service Quality (RESQ) construct responds to this gap by offering a framework that evaluates service quality through values such as trustworthiness (*amanah*), sincerity (*ikhlas*), fairness (*'adl*), and compassion (*rahmah*), all rooted in Islamic teachings.[6]

Despite the natural synergy between *Maqasid Shariah* and RESQ, existing studies have yet to integrate these two frameworks to examine their combined effect on customer satisfaction. While RESQ captures ethical dimensions of service delivery, and *Maqasid Shariah* outlines the ultimate purposes of Islamic financial practice, these concepts are often treated separately in literature and institutional applications. This paper argues that a meaningful integration of *Maqasid Shariah* and RESQ can bridge the gap between structural compliance and holistic consumer satisfaction, especially in the underexplored area of Islamic credit cards.

Islamic credit cards represent a vital but controversial segment of Islamic finance. They are often marketed as interest-free and Shariah-compliant, but in practice, their underlying contracts and operational features closely resemble conventional credit cards. This has led to

[1] Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 91–92.
[2] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2012), 174–176.
[3] M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), 35.
[4] Saiful Azhar Rosly, "Critical Issues on Islamic Banking and Financial Products," *Arab Law Quarterly* 17, no. 1 (2002): 3–25.
[5] A. Parasuraman, Valarie A. Zeithaml, and Leonard L. Berry, "A Conceptual Model of Service Quality and Its Implications for Future Research," *Journal of Marketing* 49, no. 4 (1985): 41–50.
[6] Abdul Ghafar Ismail and Norafifah Ahmad, "Religious-Ethical Banking in Malaysia: The Role of RESQ in Islamic Service Delivery," *International Journal of Islamic Marketing* 6, no. 1 (2022): 14–26.

consumer confusion and scepticism regarding their authenticity.[7] Moreover, research shows that Muslim consumers in Malaysia place significant importance not just on *halal* products but also on the ethical conduct and religious sensitivity of financial institutions.[8] Thus, understanding how service delivery, infused with Islamic ethics, can fulfil the higher objectives of Shariah is critical to ensuring long-term consumer trust and satisfaction.

This article adopts a theoretical and conceptual approach to explore the possibility of integrating *Maqasid Shariah* and RESQ into a cohesive framework that can enhance customer satisfaction with Islamic credit cards. By synthesising existing literature in Islamic jurisprudence, ethics, and service quality, the study proposes a new model where RESQ acts as a mediating variable that operationalises *Maqasid Shariah* objectives in everyday service encounters. This approach aims to move beyond minimal compliance toward a value-dsriven, spiritually aligned customer experience.

Problem Statement

Although Islamic credit cards have gained popularity in Malaysia as a Shariah-compliant alternative to conventional credit, a closer inspection reveals serious limitations in their design and delivery. The legal structures of most Islamic credit cards utilise controversial contracts such as *baiʿ al-ʿinah* or *tawarruq*, which are often deemed compliant by scholars but fail to convince a growing segment of ethically-conscious Muslim consumers.[9] These mechanisms may fulfil the technical aspects of *fiqh* but do little to promote the ethical or spiritual aims envisioned by the Shariah. This disconnect creates a gap between compliance and customer satisfaction, where consumers may feel they are using a product that is *formally* Islamic but *substantively* conventional.

Moreover, current customer satisfaction models in Islamic banking tend to focus on general service attributes such as reliability and responsiveness, while neglecting Islamic ethical values. As a result, Muslim customers may not feel adequately respected, understood, or valued in their financial dealings, leading to dissatisfaction or attrition.[10] Many institutions fail to incorporate religious-ethical dimensions into their customer service strategies, resulting in experiences that are efficient but devoid of the compassion, fairness, and spiritual awareness expected in an Islamic context.

[7] Hanudin Amin, "Consumer Perception on Islamic Credit Cards: A Study of Malaysian Bank Customers," *Asian Social Science* 4, no. 9 (2008): 1–8.
[8] Norafifah Ahmad, "Understanding Customer Loyalty in Islamic Banking: The Role of Religion, Service Quality, and Customer Satisfaction," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 12, no. 4 (2019): 523–540.
[9] Zaharuddin Abdul Rahman, "Shariah Contracts in Islamic Banking and Finance: A Review of Contracts and Application," *ISRA International Journal of Islamic Finance* 1, no. 1 (2009): 115–124.
[10] Fauziah Md Taib and Norhayati Ramlee, "Customers' Satisfaction in Malaysian Islamic Banking," *International Journal of Economics and Finance* 3, no. 4 (2011): 114–123.

There also exists a theoretical void in academic literature regarding the integration of *Maqasid Shariah* with service quality models. While both *Maqasid Shariah* and RESQ have been independently discussed, few studies have attempted to develop a comprehensive model that connects these constructs to customer satisfaction in Islamic credit card services. This lack of integration hinders the development of ethically robust service delivery frameworks and limits the potential of Islamic finance to offer value-based alternatives that resonate with Muslim consumers' religious and moral expectations.

Significance of the Study

This study is significant for both theoretical and practical reasons. Theoretically, it contributes to the advancement of Islamic service quality literature by offering a new integrative framework that connects *Maqasid Shariah* with Religious-Ethical Service Quality (RESQ), thus expanding the paradigm through which customer satisfaction in Islamic financial services can be understood. Traditional literature often views Shariah compliance as a binary construct,products either comply or they do not. This study challenges that reductionist view by suggesting that compliance must be evaluated not only in legal terms, but in relation to ethical conduct and spiritual satisfaction.

Furthermore, it addresses a gap in Islamic financial literature, where *Maqasid Shariah* is frequently discussed in jurisprudential or regulatory contexts, but rarely integrated into empirical or conceptual service quality models. This research reframes *Maqasid* as a customer-centric value system that should be operationalized at the service delivery level. In doing so, it aligns Islamic legal philosophy with the behavioral expectations of Muslim consumers in the modern marketplace.

Practically, this study provides guidance for Islamic banks and financial institutions seeking to enhance customer loyalty and satisfaction in an increasingly competitive environment. By demonstrating how *Maqasid Shariah* values can be embodied through RESQ in customer interaction, institutions can improve trust, satisfaction, and customer retention,elements which are vital to the sustainability of Islamic credit card offerings.

Moreover, regulators such as Bank Negara Malaysia may benefit from this conceptual model in designing governance frameworks that not only audit compliance but assess the spiritual and ethical efficacy of Islamic financial services. The study thus offers a bridge between Islamic epistemology and modern service management, advancing the industry toward a more value-driven future

Literature Review

The Foundation of *Maqasid Shariah*

Maqasid Shariah, or the higher objectives of Islamic law, refer to the divine intentions underlying the rulings of Shariah. Classical scholars such as Imam al-Ghazali and al-Shatibi outlined the five universally recognized objectives: protection of religion (*din*), life (*nafs*),

intellect (*'aql*), progeny (*nasl*), and wealth (*mal*).[11] These five dimensions serve as the ethical compass of Islamic law and its application in every sphere, including finance.

Modern Islamic finance scholars argue that *Maqasid Shariah* should serve not only as a theoretical framework but also as a guiding principle in product development, marketing, and customer engagement.[12] In practice, however, many financial institutions emphasize formal legal mechanisms to achieve compliance,such as structuring contracts around *tawarruq* or *bai' al-inah*,without evaluating whether these structures meet the substantive objectives of Shariah.[13]

In the context of Islamic credit cards, applying *Maqasid Shariah* would mean more than eliminating *riba*; it would involve promoting financial responsibility, fair treatment, and the protection of customers from exploitation. Such application reflects the principle of *maslahah* (public interest) and guards against *mafsadah* (harm), which are central tenets of Islamic ethics.[14]

Service Quality in Islamic Finance

Traditional models of service quality such as SERVQUAL, developed by Parasuraman, Zeithaml, and Berry, measure service based on five dimensions: tangibles, reliability, responsiveness, assurance, and empathy.[15] While this model has been widely adopted, it has limitations in religious contexts because it does not account for ethical or spiritual considerations that are crucial in Islamic services.

In Islamic finance, service quality is not only a matter of performance but of character. Customers are not merely concerned with how quickly a request is fulfilled, but with how fairly, ethically, and Islamically it is handled.[16] This has given rise to a distinct model,Religious-Ethical Service Quality (RESQ), which adds a sixth dimension to the conventional service model: religio-ethical conduct.[17]

Studies on RESQ in Malaysia have shown that Muslim customers expect Islamic banks to exhibit humility, justice, and compassion in their operations, viewing these as religious

[11] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2012), 286–289.
[12] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 74–78.
[13] Saiful Azhar Rosly, "Shariah Parameters Reconsidered," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 4, no. 3 (2011): 228–246.
[14] Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 118–20.
[15] A. Parasuraman, Valarie Zeithaml, and Leonard Berry, "A Conceptual Model of Service Quality and Its Implications for Future Research," *Journal of Marketing* 49, no. 4 (1985): 41–50.
[16] Noorazlin Kamal and Asyraf Wajdi Dusuki, "Shariah Parameters of Islamic Credit Cards," *ISRA International Journal of Islamic Finance* 3, no. 1 (2011): 87–91.
[17] Abdul Ghafar Ismail, "Developing a Model of Religious-Ethical Banking: The Role of Service Quality in Malaysia," *Journal of Islamic Marketing* 9, no. 3 (2018): 657–675.

obligations rather than optional service traits.[18] Furthermore, these expectations are often rooted in customers' desire to gain spiritual peace (*sakinah*) from dealing with Islamic institutions, and any perceived failure in ethical behavior results in diminished satisfaction, even if the product is technically Shariah-compliant.[19]

The Role of RESQ in Customer Satisfaction

RESQ functions as an enabler of trust and loyalty in Islamic financial services. Unlike conventional banking, which is transactional in nature, Islamic banking is inherently relational and value-driven. This places a higher burden on Islamic banks to cultivate ethical relationships with customers.[20] RESQ thus becomes not only a measurement of quality but a mechanism for actualizing *Maqasid Shariah* in the consumer experience.

Research shows that RESQ directly affects customer satisfaction, particularly among religiously observant consumers.[21] Customers are more likely to be satisfied when they perceive that the institution respects Islamic values in both product and conduct. In one study by Amin et al., Muslim customers reported significantly higher satisfaction levels when they perceived bank staff to be acting in accordance with Islamic ethics.[22] This suggests that ethical congruence between the institution and the customer enhances satisfaction, loyalty, and ultimately retention.

Yet, despite the growing literature on RESQ, few studies have attempted to map its relationship to *Maqasid Shariah*, nor have they examined its mediating role in linking abstract Islamic principles to real customer satisfaction outcomes. This paper addresses this gap by developing a theoretical framework that unites both constructs.

Conceptual Integration of *Maqasid Shariah* and RESQ

The integration of *Maqasid Shariah* and RESQ allows for a multidimensional understanding of customer satisfaction in Islamic financial services. *Maqasid Shariah* provides the normative foundations,what ought to be achieved,while RESQ offers the behavioral mechanisms for realizing those ideals in practice. In this sense, RESQ mediates the impact of *Maqasid Shariah* by embodying its ethical spirit through daily customer interactions, including complaint resolution, financial guidance, product communication, and problem-solving.

[18] Norafifah Ahmad and Hanudin Amin, "Customers' Satisfaction in Islamic Banks: Insights from Malaysia," *Asian Journal of Business and Accounting* 5, no. 2 (2012): 155–170.
[19] Farooq A. Syed and M. Ismail Yusoff, "Islamic Banking and Customer Satisfaction in Malaysia: A Review," *Journal of Islamic Finance* 4, no. 2 (2015): 1–8.
[20] Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*, 2nd ed. (Singapore: Wiley, 2011), 202–210.
[21] Abdul Ghafar Ismail and Norafifah Ahmad, "Religious-Ethical Banking in Malaysia: The Role of RESQ in Islamic Service Delivery," *International Journal of Islamic Marketing* 6, no. 1 (2022): 20.
[22] Hanudin Amin et al., "Customers' Satisfaction and Islamic Banking: Evidence from Malaysia," *International Journal of Bank Marketing* 25, no. 3 (2007): 134–146.

This approach aligns with the Islamic principle of *ihsan*,striving for excellence in all acts,which is particularly relevant in customer-facing services. It moves Islamic finance beyond mechanical Shariah compliance and toward a more integrated vision of faith, ethics, and quality. Such integration is crucial for regaining consumer trust and reinforcing the legitimacy of Islamic financial institutions in a world increasingly critical of form-over-substance compliance.

Conceptual and Theoretical Framework

The conceptual framework of this study is grounded in the integration of two distinct yet complementary constructs within Islamic financial services: *Maqasid Shariah* and Religious-Ethical Service Quality (RESQ). This integration aims to offer a holistic theoretical model explaining how Islamic ethical and legal principles can be operationalised to enhance customer satisfaction in Islamic credit card services.

At its core, this framework posits that *Maqasid Shariah*, as a set of divine objectives underpinning Islamic law, provides the normative and philosophical foundation for all Islamic financial dealings.[23] These objectives promote human welfare (*maslahah*) and prevent harm (*mafsadah*) by ensuring that financial products do not only avoid prohibited elements (such as *riba* or *gharar*) but actively promote justice, equity, and ethical stewardship over wealth.[24]

On the other hand, Religious-Ethical Service Quality (RESQ) is conceptualised as a measurable construct reflecting how Islamic values are experienced by customers in service delivery.[25] RESQ captures elements such as trustworthiness (*amanah*), justice (*'adl*), sincerity (*ikhlas*), and humility (*tawadhu'*), which are essential moral traits in Islamic tradition and central to customer perceptions of Islamic banking authenticity.[26]

The theoretical assumption underlying this framework is that while *Maqasid Shariah* provides the strategic vision of what Islamic finance aims to achieve, RESQ serves as the operational mechanism through which those ideals are manifested at the point of service. Therefore, RESQ is positioned in the framework as a mediator between *Maqasid Shariah* and customer satisfaction.

Justification for Mediation Role of RESQ

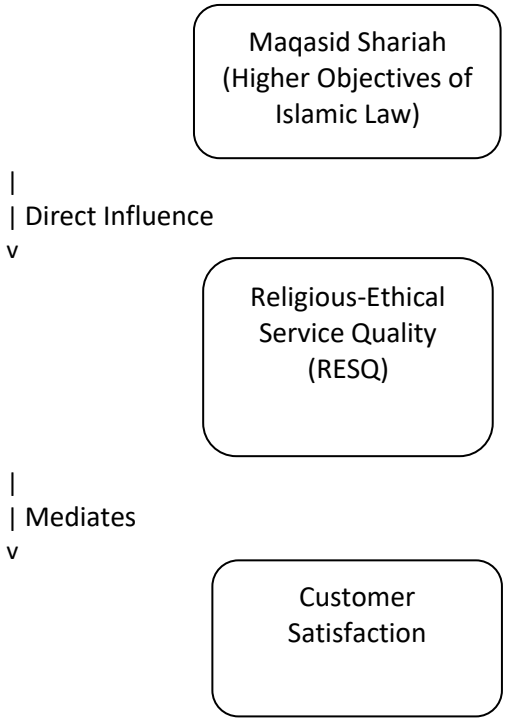
The use of RESQ as a mediating construct is justified both theoretically and empirically. Theoretically, Islamic service quality cannot be understood in a vacuum; it must be situated within the Islamic worldview (*tasawur Islam*), which demands that actions reflect not only

[23] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 27.
[24] Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 118.
[25] Abdul Ghafar Ismail, "Developing a Model of Religious-Ethical Banking: The Role of Service Quality in Malaysia," *Journal of Islamic Marketing* 9, no. 3 (2018): 657–675.
[26] Hanudin Amin et al., "Customers' Satisfaction and Islamic Banking: Evidence from Malaysia," *International Journal of Bank Marketing* 25, no. 3 (2007): 134–146.

legal correctness but also moral beauty (*ihsan*).[27] RESQ operationalises this moral vision by translating legal intent into human conduct, thus bridging the gap between jurisprudence and customer experience.

Empirically, studies have shown that ethical perceptions of service delivery significantly influence Muslim consumer satisfaction.[28] For example, a technically compliant Islamic credit card may still leave a customer dissatisfied if staff exhibit rudeness or fail to explain terms clearly, violations not of contract but of Islamic ethics.[29] Therefore, the presence of RESQ as a behavioral translation layer is essential in actualising *Maqasid Shariah* in financial interactions.

Conceptual Framework Diagram



Explanation

- Maqasid Shariah is conceptualised as the independent variable representing the Islamic legal-ethical objectives.
- RESQ serves as a mediating construct, embodying those objectives into ethical service behaviors.

[27] Asyraf Wajdi Dusuki and Nurdianawati Irwani Abdullah, "Maqasid al-Shariah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 1 (2007): 25–45.
[28] Norafifah Ahmad and Hanudin Amin, "Customers' Satisfaction in Islamic Banks: Insights from Malaysia," *Asian Journal of Business and Accounting* 5, no. 2 (2012): 155–170.
[29] Saiful Azhar Rosly, "Shariah Parameters Reconsidered," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 4, no. 3 (2011): 235–238.

- Customer Satisfaction is the dependent variable, influenced directly by both *Maqasid Shariah* and indirectly through RESQ.

Theoretical Grounding

This conceptual model draws upon two theoretical traditions:

- Islamic Legal Theory (*Usul al-Fiqh*): Emphasizes that every Shariah ruling has an underlying purpose (*'illah*) and objective (*maqasid*), which must be realised, not merely implemented formally.[30] Applying this in finance means assessing whether credit cards serve the public good (*maslahah*), promote justice, and avoid harm.
- Service Quality Theory: Originating in Western marketing literature but adapted to Islamic contexts, this theory holds that customer satisfaction is significantly shaped by perceptions of service quality.[31] RESQ builds upon this by injecting Islamic ethical values into the evaluation of quality, thus re-Islamising the service paradigm.

The integration of these theories creates a hybrid model that respects Islamic jurisprudence while addressing the behavioral expectations of Muslim consumers. It ensures that Islamic credit card services do not merely "look Islamic" on paper, but feel Islamic in practice.

Methodology

Given the nature of this study as a conceptual-theoretical exploration, the methodology employed does not involve empirical data collection. Instead, it adopts a qualitative, interpretive, and analytical approach rooted in Islamic epistemology and modern service theory. This methodology is particularly suited to theoretical studies that aim to build new frameworks or integrate concepts across disciplines.

The research process is based on a multi-step conceptual synthesis, beginning with an in-depth literature review of two major constructs: *Maqasid Shariah* and Religious-Ethical Service Quality (RESQ). Academic sources including classical Islamic jurisprudence (*usul al-fiqh*), contemporary writings on Islamic finance, service quality theory, and customer satisfaction were analysed and compared for convergence points. Special attention was given to Malaysian Islamic finance literature, considering the country's unique dual banking system and its pioneering role in Islamic financial innovation.[32]

The analytical method employed is best described as constructive conceptual integration, where two distinct but philosophically compatible constructs are merged to form a new

[30] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2012), 286.
[31] A. Parasuraman, Valarie Zeithaml, and Leonard Berry, "A Conceptual Model of Service Quality and Its Implications for Future Research," *Journal of Marketing* 49, no. 4 (1985): 41–50.
[32] M. Kabir Hassan and M. Kayed, "The Global Financial Crisis and Islamic Finance," *Thunderbird International Business Review* 52, no. 2 (2010): 285–296.

explanatory model.[33] This method is commonly used in Islamic economics and philosophy, where abstract normative frameworks such as *maqasid* are adapted to guide practical concerns such as policy design, financial innovation, or social welfare measurement.[34]

The study further incorporates theoretical triangulation, drawing from the fields of Islamic legal theory, marketing, consumer behavior, and service quality. This allows the research to be grounded in multiple epistemological traditions, ensuring that the final conceptual model is not only theologically sound but also practically relevant to industry stakeholders.

The mediation structure proposed in this study,where RESQ mediates the relationship between *Maqasid Shariah* and customer satisfaction,is not derived from empirical testing, but from deductive reasoning supported by past empirical findings.[35] Future studies are recommended to empirically test this model using techniques such as Structural Equation Modeling (SEM), Partial Least Squares (PLS), or Confirmatory Factor Analysis (CFA).

Ultimately, this study is best understood as theory-building research, intended to offer a comprehensive, ethically grounded model for understanding Islamic customer satisfaction. Its methodology is consistent with the objectives of conceptual Islamic research: to interpret classical values in contemporary contexts while ensuring normative integrity and social relevance.

Theoretical Discussion

The Limitations of Formal Shariah Compliance

One of the central theoretical contributions of this study lies in its critique of formalistic Shariah compliance. While Islamic financial institutions have made significant strides in designing products that conform to the letter of Islamic law, these products often fail to resonate with the spiritual, ethical, and emotional expectations of Muslim consumers.[36] The over-reliance on contractual permissibility, often derived from controversial constructs like *bai' al-inah* or *tawarruq*,has led to widespread scepticism regarding the authenticity of Islamic finance.[37]

By applying *Maqasid Shariah*, institutions can move beyond compliance and toward value realisation. Instead of asking, "Is this contract permissible?", institutions should be guided by

[33] Abbas Mirakhor and Hossein Askari, *Ideal Islamic Economy: An Analytical Study of Islamic Finance* (London: Palgrave Macmillan, 2015), 105–120.
[34] Muhammad Umer Chapra, "The Islamic Welfare State and Its Role in the Economy," *Islamic Research and Training Institute Occasional Paper*, no. 2 (1993): 11–15.
[35] Asyraf Wajdi Dusuki and Nurdianawati Irwani Abdullah, "Why Do Malaysian Customers Patronise Islamic Banks?" *International Journal of Bank Marketing* 25, no. 3 (2007): 142–160.
[36] Saiful Azhar Rosly, "Critical Issues on Islamic Banking and Financial Products," *Arab Law Quarterly* 17, no. 1 (2002): 1–17.
[37] Rusni Hassan and Ainul Azlina Aziz, "An Analysis of Islamic Credit Card from Shariah Perspective," *International Review of Business Research Papers* 4, no. 4 (2008): 72–81.

the question, "Does this product protect wealth, promote justice, and prevent exploitation in a manner aligned with Shariah's higher goals?" This reframing is essential in reviving Islamic finance's moral authority and legitimacy.

Operationalising Maqasid through RESQ

The transformation of *maqasid* from abstract goals to practical service features requires a mediating mechanism, this is the role that RESQ plays in the model. For example, the *maqasid* of protecting intellect (*hifz al-'aql*) can be translated into ethical communication and educational efforts by bank staff, ensuring that customers fully understand their obligations.[38] Similarly, the *maqasid* of protecting wealth (*hifz al-mal*) may manifest in transparent fee structures and responsible debt management advice.

By embedding these values in day-to-day service interactions, RESQ acts as the translator of Islamic ethical values into behavioral norms. This enhances the perceived religiosity of the service provider, which in turn strengthens customer trust and satisfaction.[39] Muslim consumers are not merely transactional agents; they seek *barakah* (blessing) and ethical coherence in their financial decisions.

Satisfaction as an Ethical-Spiritual Outcome

In conventional finance, customer satisfaction is often measured through metrics such as turnaround time, accuracy, and digital convenience. While these are relevant in Islamic finance, they must be supplemented with ethical and spiritual dimensions. Satisfaction in this context includes peace of mind (*sakinah*), trust in the Islamic identity of the institution, and a sense of contributing to *maslahah 'ammah* (public good).[40]

This redefinition of satisfaction aligns with Islamic theological anthropology, which views the human being not just as a rational utility maximiser but as a moral and spiritual agent (*abd* and *khalifah*).[41] Thus, Islamic credit cards that meet legal standards but fail to provide ethical engagement cannot fully satisfy the Muslim consumer. This insight challenges the industry to reorient its service quality models around the lived values of the Shariah.

[38] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 96–99.
[39] Abdul Ghafar Ismail, "Developing a Model of Religious-Ethical Banking: The Role of Service Quality in Malaysia," *Journal of Islamic Marketing* 9, no. 3 (2018): 668–669.
[40] Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*, 2nd ed. (Singapore: Wiley, 2011), 210–212.
[41] M. A. Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), 15–18.

Conceptual Implications

The theoretical framework developed here offers several implications:

- For Islamic Financial Institutions: Service design must be aligned with *maqasid*, and staff training must include Islamic ethical conduct. Products must be re-evaluated not only for legal compliance but for their alignment with human welfare and ethical excellence.
- For Regulators: Shariah governance frameworks must evolve beyond contractual review to include service ethics, customer feedback, and employee conduct.
- For Researchers: This model opens the door to empirical testing of RESQ as a mediating construct. New measurement instruments must be developed to quantify ethical-spiritual satisfaction.
- For Consumers: The model empowers consumers to assess Islamic finance providers not just by their *fatwas* but by their everyday behavior, language, and sincerity.

Conclusion

This theoretical article has developed a comprehensive conceptual framework that integrates *Maqasid Shariah* with Religious-Ethical Service Quality (RESQ) to explain and enhance customer satisfaction in Islamic credit card services. The framework responds to the persistent critique that Islamic financial products in Malaysia and beyond are often legally compliant but ethically underwhelming. By embedding the higher objectives of Shariah into the operational and behavioral aspects of service delivery, institutions can achieve a more holistic and spiritually resonant model of customer satisfaction.

The study's main argument is that while *Maqasid Shariah* offers a normative foundation for Islamic financial ethics, it must be actualised through service-level interactions,this is the mediating role played by RESQ. Through RESQ, abstract ideals such as trust, fairness, and dignity are translated into tangible service behaviors that align with both religious expectations and consumer needs. In doing so, the framework addresses the disconnect between form and substance in Islamic finance and offers a path toward deeper spiritual and ethical engagement.

This framework has far-reaching implications. For Islamic financial institutions, it calls for a reorientation of staff training, service protocols, and customer engagement strategies toward values-based service. For regulators, it presents an opportunity to incorporate ethical dimensions into Shariah audit and governance procedures. For scholars, the model lays a strong foundation for empirical testing and scale development using advanced statistical tools such as Structural Equation Modelling (SEM) or Partial Least Squares (PLS). Finally, for consumers, it empowers them to demand services that reflect not only Islamic law but Islamic character.

In sum, Islamic finance must not be content with legality alone; it must strive for ethical integrity and spiritual relevance. This study is a step toward that vision, offering a conceptual path for future researchers, practitioners, and policymakers to follow. As the Islamic financial

landscape continues to evolve, such frameworks are essential in guiding the sector back to its roots, anchored in the spirit of Shariah and committed to the betterment of humanity.

References

Abu Hamid al-Ghazali. (2012). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (I. A. K. Nyazee, Trans.). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Ahmad, N., & Amin, H. (2012). Customers' satisfaction in Islamic banks: Insights from Malaysia. *Asian Journal of Business and Accounting, 5*(2), 155–170.

Al-Qaradawi, Y. (1999). *Fiqh al-Zakah: A comparative study*. Jeddah: Scientific Publishing Centre.

Amin, H., Abdul Rahman, A. R., Sondoh, S. L., & Hwa, A. M. C. (2007). Customers' satisfaction and Islamic banking: Evidence from Malaysia. *International Journal of Bank Marketing, 25*(3), 134–146.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: International Institute of Islamic Thought.

Bashir, A.-H. M. (2003). Determinants of profitability in Islamic banks: Some evidence from the Middle East. *Islamic Economic Studies, 11*(1), 31–57.

Chapra, M. U. (1993). *The Islamic welfare state and its role in the economy* (Occasional Paper No. 2, pp. 1–15). Islamic Research and Training Institute.

Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. Leicester: Islamic Foundation.

Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (2007a). Maqasid al-Shariah, maslahah, and corporate social responsibility. *The American Journal of Islamic Social Sciences, 24*(1), 25–45.

Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (2007b). Why do Malaysian customers patronise Islamic banks? *International Journal of Bank Marketing, 25*(3), 142–160.

El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hassan, M. K., & Kayed, M. (2010). The global financial crisis and Islamic finance. *Thunderbird International Business Review, 52*(2), 285–296.

Hassan, R., & Aziz, A. A. (2008). An analysis of Islamic credit card from Shariah perspective. *International Review of Business Research Papers, 4*(4), 72–81.

Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (2011). *An introduction to Islamic finance: Theory and practice* (2nd ed.). Singapore: Wiley.

Ismail, A. G. (2018). Developing a model of religious-ethical banking: The role of service quality in Malaysia. *Journal of Islamic Marketing, 9*(3), 657–675.

Ismail, A. G., & Ahmad, N. (2022). Religious-ethical banking in Malaysia: The role of RESQ in Islamic service delivery. *International Journal of Islamic Marketing, 6*(1), 15–28.

Kamali, M. H. (2002). *The dignity of man: An Islamic perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). *Shariah law: An introduction*. Oxford: Oneworld Publications.

Kamal, N., & Dusuki, A. W. (2011). Shariah parameters of Islamic credit cards. *ISRA International Journal of Islamic Finance, 3*(1), 87–91.

Khan, M. A. (2013). *What is wrong with Islamic economics?* Cheltenham: Edward Elgar.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Mirakhor, A., & Askari, H. (2015). *Ideal Islamic economy: An analytical study of Islamic finance*. London: Palgrave Macmillan.

Nienhaus, V. (2006). Islamic economics, finance and banking: Theory and practice. *Islamic Economic Studies, 13*(2), 1–28.

Parasuraman, A., Zeithaml, V. A., & Berry, L. L. (1985). A conceptual model of service quality and its implications for future research. *Journal of Marketing, 49*(4), 41–50.

Rosly, S. A. (2002). Critical issues on Islamic banking and financial products. *Arab Law Quarterly, 17*(1), 1–17.

Rosly, S. A. (2011). Shariah parameters reconsidered. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management, 4*(3), 228–246.

Siddiqi, M. N. (2019). *Dialogue in Islamic economics*. London: Palgrave Macmillan.

Syed, F. A., & Yusoff, M. I. (2015). Islamic banking and customer satisfaction in Malaysia: A review. *Journal of Islamic Finance, 4*(2), 1–8.

Warde, I. (2000). *Islamic finance in the global economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wilson, R. (2008). Paradoxes in Islamic finance. *Arab Law Quarterly, 22*(3), 307–326.

Zarrouk, H., Ben Jedidia, W., & Moualhi, A. (2016). Is Islamic bank profitability driven by same forces as conventional banks? *Journal of Islamic Accounting and Business Research, 7*(4), 346–362.

Zulkifli, N., & Yusoff, H. (2011). Islamic values and CSR practices of Malaysian companies. *Social Responsibility Journal, 7*(4), 654–675.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Role Of Youth In Malaysian Politics: An Analysis From Young Leader's Perspectives

Aiman Marzuqi bin Mohd Azzahari

Department of Political Science, Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur

Corresponding Author: puteraaiman55@gmail.com

Abstract
The role of youth in Malaysian politics has always been an issue of concern among the youth and adult citizens of Malaysia. Malaysians have long perceived the political involvement of the youth to be limited, causing disquiet among the Malaysians about the effect such limited participation will have on the future. However, in recent years, this perception has begun to change, with more Malaysians being aware of the increased political engagement of the youth. The objective of this study is to detail the opinions of Malaysian youth political activists regarding the competency of the government in handling the COVID-19 crisis in Malaysia since 2020, to identify the views of Malaysian youth leaders regarding their political tendencies beginning from 2020 and to understand how the Malaysian youth think the landscape of politics in Malaysia should change. Two theoretical frameworks were chosen to explain the findings of this study: the SIRDE model, which describes the increasing political activism of youth in Malaysia because of the frustration of the youth towards political actors within the government, and the theory of political socialization that explains the negative perception that the youths have towards the government. This study uses the qualitative method, specifically semi-structured interviews to gain pertinent data. According to the findings, the increased political participation of the youths is indeed influenced by how the Muhyiddin government handled the pandemic in 2020 and 2021. At the same time, social media usage, and the implementation of the amendment to the minimum age of voting in Malaysia have been significantly responsible for intensifying youth political participation since 2020. Regarding what aspects of the political landscape the youth leaders wishes to change, these aspects are the strengthening of institutions that monitor government accountability and the enactment of policies that ensure a coalition government would not be allowed to collapse quickly. Spreading the proper knowledge through this study regarding the role of the youth in politics would increase their relevance in Malaysian political discourses. From there, Malaysia could better prepare for its future's long-term development by ensuring that the future generation of policymakers feels connected with the current political landscape.

Keywords: Youth political participation, Malaysian politics, COVID-19, Political activism, Political socialization

Introduction

In Malaysia, in July 2019, the Youth Societies and Youth Development Act (Amendment) 2019 (Act 668) bill was passed by the Dewan Rakyat (House of Representatives). This new bill demonstrates a growing shift in the youth dynamic in Malaysia, as the bill ensures that the representatives of youth are closer in age to the actual youth, facilitating greater commonality between them. Another change is the appointment of Syed Saddiq. In 2018, at the age of 25, Syed Saddiq became the youngest cabinet minister ever appointed by the government. This is noteworthy because Malaysian politics has long been characterized by stagnation and corruption due to institutional rigidity that has persisted for 60 years (Noh, 2016). While the Malaysian youth has long been perceived as unusually apathetic and submissive to governmental threats, despite student activism already being present before the rise of the "Reformasi" movement (Weiss, 2005). Nevertheless, one could argue that the youth's interest in politics changed in the late 90s with the rise of the Reformasi movement. Frustrated with the 1997 Asian Financial Crisis and angered over the inhumane treatment of political prisoners, such as Anwar, the youth protested in large numbers (Hed, 2018). This demonstrated that the discontent and resentment the youth already felt towards the government could quickly turn into political engagement. The events of Malaysia's 14th General Election in 2018 also reflect this trend. It witnessed significant participation from young voters, who made up 41% of the total voters (Chinnasamy & Azmi, 2018). Therefore, the victory of the PH relied heavily on young voters. In addition to that, two monumental events of 2020 further increased youth involvement in politics due to the foundation laid by the 2018 elections. They are the outbreak of the COVID-19 pandemic and the collapse of the Pakatan Harapan (PH) government. The COVID-19 pandemic increased youth involvement in politics because the government during most of the pandemic period in Malaysia committed very significant blunders in how they handled the pandemic. Blunders that caused the pandemic to worsen such as their decision to execute the Sabah State Election in 2020 (Sukumaran, 2020). This action elicited resentment and condemnation from Malaysian youths who are increasingly connected with social media, as it marked a regression in Malaysia's progress in combating the pandemic. While the collapse of the PH government increased youth involvement because the collapse made a lot of youth disillusioned with the sincerity of mainstream politicians. It showed that despite the veneer of progressiveness of the PH government, the alliance itself was structurally weak.

Henceforth, following the monumental events of the collapse of the PH government and the poor handling of the pandemic in 2020 by the government that replaced it, there has been a surge in enthusiasm for political activism among Malaysian youth. This activism takes various forms, including protests, social media campaigns, newsletters, NGO participation, voting, and even running for public office. As a result, both citizens and the government need to be aware of this rising social trend among the youth. By paying closer attention to the political initiatives of young people, the government can gain a fresh perspective on social issues affecting the citizenry and foster better rapport with Malaysian youth. This research title was chosen specifically to provide relevant authorities with a better understanding of the role that

young people play in domestic politics and to ensure that they do not harbour any harmful misconceptions about this role. The objectives of this study are as follows;

1. What are the opinions of Malaysian youth political activists regarding the competency of the government in handling the COVID-19 crisis in Malaysia since 2020?
2. What are the views of Malaysian youth leaders regarding their political tendencies from 2020 until 2022?
3. How Does the Malaysian Youth Think Malaysian Political Landscape Should Change?

Literature Review

This research examines numerous articles and journals that focus on the involvement of Malaysian youth in politics and the role they play. Based on these sources, the study identifies four themes that provide an overview of the current understanding of the role of Malaysian youth in politics. These themes are;

Activities of Youth Political Engagement

In a 2016 article by Sloam, it was found that young people are more likely to engage in unconventional forms of political participation, focusing on specific issues. These activities include signing petitions, boycotting participating in flash mobs, and joining demonstrations. These activities are often accompanied by the use of new communication technologies (Sloam, 2016). Her research revealed that most young people who participate in these activities are recent graduates, which may explain their reliance on communication technologies. Furthermore, in 2020 and 2021, Malaysian netizens launched various Twitter campaigns to express their frustrations with the government on specific issues. #KerajaanGagal, #KerajaanZalim, and #KerajaanPembunuh are examples of such campaigns. Consequently, these hashtag campaigns paved the way for other campaigns that directly impacted the real world such as #Lawan (#Protest). The #Lawan campaign encouraged the public to wave black flags on 3 July as a protest against the government's mishandling of the pandemic. Consequently, the youth utilized the popularity of the #Lawan hashtag to generate support and publicity for a real-life street protest on 31 July 2021. In that campaign, the role of youth political activists was significant, highlighting how even passive political activism by Malaysian youth could transform into active political engagement with enough traction and organized support. Such scholarly papers indicate a consistent trend, with findings suggesting that young people are more likely to engage in informal political activities such as social media posts, rallies, forums, and political promotions.

Factors That Lead To Youth Political Activism

There are numerous resources available that explain how young people get involved in politics. According to a study conducted by Brett Levy and Thomas Kiva, political interest and efficacy are the key factors that drive political engagement. Political efficacy refers to the level of belief a person holds in their ability to bring about social or political change. The study reveals that educators play a crucial role in fostering political efficacy and interest among young individuals (Levy & Akiva, 2019). Another article that explains the factors is written by Ismi Arif Ismail. In his article, one section details the factors that contribute to the political

socialization of youth, which also lead to youth political activism. The first factor is political literacy, which refers to a person's level of knowledge regarding political matters. The second factor is political maturity, which measures a person's ability to exercise sound judgment when making political decisions. The third factor is the political landscape, which refers to the prevailing behaviors exhibited by politicians and the government (Ismail et al., 2015). By increasing political literacy, fostering political maturity, and creating a conducive political landscape, the youths will find their political efficacy increased. There are other factors at play that determine the probability of Malaysian youth being politically active. Another important factor is their socioeconomic condition. Norhafizah's study shows that increasing political literacy does not necessarily lead to an increase in political activism. Interestingly, the research also reveals that more youths from rural areas participate in political activities than those from urban areas, suggesting that political literacy alone is not the sole determinant of youth political activism. Socioeconomic factors also play a significant role in promoting political activism among the youth. Thus, their economic background has influenced their decision rather than their ethnicity.

Effects of the Covid-19 Pandemic on Activism

Nonetheless, the most relevant question regarding the increasing involvement of Malaysian youth in politics since 2020 is the impact of the pandemic on youth activism, or activism in general. There is a direct correlation between the rise of political activism and the pandemic, particularly in ASEAN countries. In these countries, authoritarian leaders have utilized the pandemic as an opportunity to consolidate their power (Corpuz, 2021). Consequently, this increase in authoritarian control fuelled the mobilization of political activists, particularly evident in youth-led protests in countries like Thailand and the Philippines. As mentioned earlier, it is expected that young people would express their political views through social media due to the pandemic, and indeed, subsequent studies shows that the pandemic forced activists to adapt their tactics by utilizing available social media platforms and transforming their public events into online events. For example, the Extinction Rebellion Denmark hung a banner from their members' windows and posted pictures online, or shared links to webinars or relevant websites (Uldam & Askenius, 2020). The knowledge gap addressed in this paper revolves around the relationship between political activism among Malaysian youth and the government's handling of the pandemic, as well as the youth's perception of their own political engagement and their desired changes to the Malaysian political landscape. Understanding these factors is crucial for comprehending the role of youth in Malaysian politics. Previous studies have primarily focused on social media as a determinant of youth political activism (Ahmad & Zain, 2021), overlooking the youth's perception of their own political engagement and their ideas for transforming Malaysia's political system. This research aims to bridge this knowledge gap, thereby promoting greater awareness of pertinent issues like the youth's social experiences, political inequalities, and the significance of robust governmental institutions.

Theoretical Framework

Regarding this research paper, the theoretical framework used to explain the rising political activism of young people is the SIRDE model The SIRDE model, developed by Peter Grant, is a theory that focuses on social behavior and how the perception of injustice within a group can lead to collective action for social change. A way to understand the SIRDE model is by considering the impact of an existing power structure that creates unjust barriers for a group of people who share a collective identity and suffer from collective deprivation. This combination of collective deprivation and social identity forms the basis for social change according to SIRDE. The model is applicable to understanding the increasing political activism of youth in Malaysia, who are frustrated with the actions of the government. This frustration can be likened to the perception of injustice within the SIRDE model. The actions of Malaysian youth, such as protests and demonstrations, can be seen as activities advocating for social change, similar to the SIRDE model. In the context of Malaysian youth political activism, the SIRDE model can be understood as follows: first, there is a self-identification among Malaysian youth, which can be shaped by societal definitions, such as the official designation of "youth" as defined by the Youth Societies and Youth Development Act. Second, there is a shared concern about the collective deprivation experienced by youth, particularly in relation to the government's handling of the pandemic. This shared concern is expressed through social media, with hashtags like #BenderaHitam trending. Third, there is a growing sense of collective efficacy among Malaysian youth, as they realize the impact their words and actions can have on the political system. This leads to increased political participation, such as protests, as seen in previous Bersih rallies. Additionally, social media plays a crucial role in connecting and mobilizing the youth, similar to how it was instrumental in the emergence of collective perceptions of injustice following the death of George Floyd. Social media platforms, like Twitter, are essential for distributing political information in Malaysia, and Malaysian youth are known for their active social media usage. This study expects that youth will continue to play a significant role in Malaysian politics, following the pattern described by the SIRDE theory.

Methodology

Research Design

For this research, the qualitative method will be used. Qualitative research is a highly suitable approach for gathering information. It helps the researcher gain a better understanding of the experiences of young individuals who take political matters seriously, particularly in the aftermath of the collapse of the PH government and its poor handling of the pandemic. By employing a qualitative method, this research aims to validate the proposed theory of SIRDE that explain why young people behave and think as they do regarding domestic politics. The qualitative methods employed in this study involve conducting semi-structured interviews.

Sample Population

The samples for this study are recruited using a purposive sampling technique. The focus of this research is specifically on Malaysian youths who are representatives of politically active youth organizations. These individuals may hold positions such as leaders, deputies, or chosen

representatives within their respective organizations. The study will take place in Kuala Lumpur, Malaysia. The participants in this study will be youths between the ages of 15 and 30. For the qualitative method, the sample size will consist of 18 participants who will be interviewed using a semi-structured format. The recruitment for this qualitative research will involve representatives from various youth-based social and political movements such as Angkatan UM, Demokrat UniSZa (Universiti Sultan Zainal Abidin), Suara Mahasiswa UMS (Universiti Malaysia Sabah), Idealis Mahasiswa, UMANY (University Malaya Association of New Youth), Persatuan Belia Harmoni, PEMBINA (Persatuan Belia Islam Nasional), PKPIM (Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia), GAMIS (Gabungan Mahasiswa Islam Se-Malaysia), Arus Anak Muda, GPMS (Gabungan Pelajar Melayu Semenanjung), and members of the IIUM student union. However, it is important to note that the study will not solely focus on youth from NGO organizations. The participants will also include members from the student wings of established political parties such as Mahasiswa Amanah, Mahasiswa Keadilan, Mahasiswa Roket, Malaysian United Democratic Alliance, Mahasiswa United, and Kelab Mahasiswa Penyokong PAS. The selection of participants will not be based on their ethnicity, religion, or gender. Instead, the focus will be on choosing leading representatives from various political youth wing organizations, university student unions, and NGO youth organizations. Therefore, the ethnicity, religion, or gender of the participants will be coincidental and not a manipulated variable.

Research Procedure

For the qualitative method, semi-structured interviews will be used as the research method. These interviews allow researchers to ask open-ended questions and gain a deeper understanding of the participants' perspectives. It is important to keep the interviews relatively informal, as most participants are not professionals. Each interview is expected to last approximately 1 hour and 30 minutes. The interview will begin with the interviewer explaining the interview process to the participant, which will take about 5 minutes. During this time, the interviewer will outline the number of questions to be asked, reassure the participant that they are not obligated to answer any questions they are uncomfortable with, and emphasize that their identity will remain anonymous if desired. Most importantly, the interviewer will seek the participant's consent to either record or transcribe the conversation. Following this, the interviewer will ask a total of 22 interview questions based on the proposed research questions, which should take approximately 60 minutes. Once the participant has answered these questions, the interview will be concluded by allowing the participant to share any final thoughts on the research topic.

Research Instrumentation

For qualitative research that involves interviews, it is common practice to prepare a hypothetical script outlining the flow of the interview. This script, which can be found in the Appendix section of this research, is referred to as "Appendix: Interview Script". It provides the interviewer with a set of 22 questions that are aligned with the research objectives of this study.

Data Analysis

The data collected from the semi-structured interviews will be analyzed and interpreted to derive research findings. The collected data will be qualitative in nature, as it will come from the results of the interviews. To analyze the details of the responses, thematic content analysis will be used. However, the qualitative analysis codes will be determined prior to recording the participants' responses. To determine the data to be categorized as codes, one should refer to the elements of the research title. Once the responses from the semi-structured interviews are recorded, common themes will be identified by identifying frequently repeated words and phrases. These themes will then be analyzed in relation to the predetermined codes. The analysis findings can then be compared to the research objectives (Dudovskiy, 2022). The detailed analysis process is as follows: first, all the interviews are transcribed verbatim. Then, an inductive approach called thematic content analysis is employed to analyze each transcription. In this approach, researchers examine the data to identify recurring themes, which can be topics, ideas, or patterns that appear repeatedly. The main points of the interviewees' responses are coded by highlighting them. These points are then categorized as codes.

Results & Discussions

From the findings of this study, there are several key points that have been identified in explaining the role of youth in politics from the perspective of young leaders. They are, 1) the opinions of young Malaysian leaders regarding the government competency in handling the pandemic, 2) the views of Malaysian youth leaders regarding their political tendencies beginning from 2020 and 3) how the Malaysian youth think the landscape of politics in Malaysia should change.

Opinions of Young Malaysian Leaders Regarding the Government Competency in Handling the Pandemic

The majority of the respondents find government competency to be underwhelming. Their disappointment stems from various factors such as the lack of constitutional conformity of the government, insensitive attitude toward citizens suffering from the pandemic and weak decision-making process the problem with the lack of constitutional conformity comes from the precedent it makes. If political parties realize that they can form a government without needing to adhere to the constitution, then that would only encourage them to further ignore the constitution in the future. Which is exactly what happened. On July 31, 2021, the government declared a state of emergency and suspended Parliament following advice from health ministry officials after eleven COVID-19 infections were detected in Parliament on July 29 (Ananthalakshmi, 2021). However, a state of emergency can only be declared with the consent of the Yang-Di Pertuan Agong, as stated in the constitution. Nevertheless, it still happened anyway and youths fear that soon the government’s conduct could be left unchecked.

What exacerbates this insensitivity is that Malaysia had the highest death toll from the pandemic among ASEAN countries (Mathieu et al., 2020). This high death toll highlights the

weak decision-making process of the government. The government's horrible decision to carry out the Sabah state election in 2020 is responsible for making the pandemic situation in Malaysia worse. This is not just an opinion by this study's participants, academic research itself has shown that the 2020 state election is indeed responsible for a resurgence of Covid-19 cases as demonstrated by the study conducted by the United States National Library of Medicine (NLM) (Lim et al., 2021).

Views of Malaysian Youth Leaders Regarding Their Political Tendencies Beginning from 2020

On the view of the participants concerning the political tendency of Malaysian youths since 2020, they believed that the youths have an increasing tendency to be involved in politics since 2020 because of the Undi18 amendment and social media. It should come as no surprise that the youths in this study believe that the Undi18 amendment has a significant impact on the near close results between the PH and the PN coalition parties in the 15th GE. Since the amendment was a significant shift in Malaysian politics, expanding the voting base and giving Malaysian youth greater political efficacy in choosing their leaders and policies (Zain et al., 2023). As a result, many Malaysian youth leaders believe that the Undi18 amendment has affected the trend of youth political activism. The more youth perceive that Malaysian politics can change, the less apathetic they become towards political engagement. This can be further explained with the SIRDE model of social change. The minimum age amendment represents the "efficacy" component of the SIRDE model. According to this model, higher collective efficacy among the youth is more likely to result in normative political actions such as protests and other forms of political advocacy (Grant et al., 2017). This is because the amendment to the voting age increases the sense of efficacy that youths feel towards Malaysian politics by significantly expanding the number of eligible young voters in GE15 (James, 2023).

Though the participants in this study believe that social media is a factor for increasing youth political involvement because it is a fashionable media among the youth, it is not the only reason. Another reason is the features of social media itself. More specifically it is instant notification features makes it easier and more convenient for users to share information. Consequently, political information shared online becomes more easily accessible to Malaysian youth, thus increasing political activism due to its convenience. Another explanation for the increased prominence of online engagement on youth political activism is the pandemic. During the pandemic, the entire world was confined to their homes or rooms, and as a result, people could only interact with the outside world through the internet and online platforms. Therefore, the need to connect with people they could not meet in person, and the desire to stay informed about the pandemic makes them more exposed to political discourse (Karhu et al., 2021). Thus, this situation aligns with the SIRDE model theory. Online engagement reinforces youth social identity, as the more posts and memes they create regarding their perceived deprivation under the Muhyiddin government, the stronger their social identity becomes. The growing awareness among young people of their collective suffering further fosters feelings of solidarity, thereby reinforcing their social identity (Freelon, 2018). While the increasing online engagement of Malaysian youth increases collective efficacy. As discussed earlier, Malaysian youth have become highly active in social interactions

on the internet since the government implemented strict MCO measures. This active online engagement among young people leads to a heightened sense of collective efficacy. The more youths engage with one another online, the more they realize that the deprivation they experience under the Muhyiddin government is shared by other Malaysian youths. This realization boosts their confidence in engaging in political activism, as they believe they are more likely to affect social change by working together as a group (Grant et al., 2015).

How the Malaysian Youth Think the Landscape of Politics in Malaysia Should Change

The changes proposed by the youths in this study are mostly themed around legislations or policies that the government could introduce to change the landscape of politics in Malaysia. The first change they propose is legislation for the abolishment of AUKU. Though in this case, there has already been some amendments made to the provisions within the AUKU act during tenure of the Mahathir government in 2018. At the time, they made amendments such as the removal of subsection (c) of Section 15 (2) of AUKU, which banned students from participating in political party activities within universities and colleges and the removal of subsection (c) of Section 47 (2) of PHEIA (Private Higher Educational Institutions Act 1996), which banned students from engaging in political activities on private higher education institution campuses. Despite that, even though the current government is very supportive of allowing the youths, especially university students, the freedom of political expression, there is still no plans by the current government to abolish the AUKU act itself (Carvalho, 2023).

The second change is legislation that strengthens the power of the judiciary. In this case, strengthening the judiciary by making it more independent from the influence of the executive government. This is because the function of the judiciary that makes it a useful tool in improving the political process in Malaysia is in its ability to check the power of the executive government through a process called the judicial review, which empowers the judiciary to revise and reject decisions and laws made by the executive and legislative branches if they exceed their constitutional boundaries (Aziz et al., 2023). By minimizing the influence of external forces on the judiciary, it will guarantee that any legislation passed by parliament does not infringe on the rights of Malaysians to express themselves. If parliament were to propose another act that restricts the freedom of expression of Malaysian youth, an independent judiciary can ensure that such an act would not be approved. Thus, ensuring that Malaysian youth would not be left out of the policy making process.

All two aspects of these findings are crucial for understanding the youth's role in Malaysian politics. Examining the influence of pandemic governance on youth political engagement will shed light on their relationship with Malaysia's political framework. Exploring their views on their own political involvement will provide insights into their perception of their political efficacy. Lastly, studying their ideas on the desired changes in the political landscape will offer understanding of how Malaysian youth may influence the nature of politics in the country in the future.

Conclusions

In this study, we aim to answer three research questions, and the results have provided us with those answers. The first research question focuses on the opinions of young political activists in Malaysia regarding the competency of the government in handling the pandemic since 2020. The study's findings confirm this relationship. Not only do the results indicate that the participants and their organizations are disappointed with how the Muhyiddin government managed the pandemic, but they also reveal that it was the government's actions that fuelled a surge in youth political activism. The Social, Identity, Relative Deprivation, Efficacy (SIRDE) model provides a social theory that explains the relationship between the rise of activism and the government's handling of the pandemic. According to this model, collective perceptions of injustice within specific groups trigger anger, which then motivates actions aimed at advocating for social change, such as protests and demonstrations. Peter R. Grant conducted a study in 2021, examining how the pandemic affected Americans' reactions to social injustice. Grant supports the SIRDE model by highlighting the contagious nature of emotions, particularly in the age of internet connectivity. Grant's study confirms the hypothesis presented in this section, suggesting that non-conventional forms of political participation, like social media, have become significant avenues for youth to express their political engagement (Grant, 2021). This phenomenon is amplified by people's increased susceptibility to negative emotions during lockdowns, creating a fertile environment for the manifestation of the SIRDE model in countries were authoritarian regimes compromise freedom. Previous studies have demonstrated that negative emotions, such as anger, fear, and anxiety, are more likely to spread contagiously than positive emotions (Fan et al., 2018).

The second research question focuses on the views of Malaysian youth leaders concerning their political tendencies from 2020 to 2022. Two factors stand out as the most influential in shaping the political tendencies of these youths during this period: social media and political efficacy. Regarding social media the study confirms that the increasing usage of social media and the internet, in general, resulted in a rise in political engagement among the youth starting in 2020. This increased usage was not solely due to the participants recognizing the utility of social media for political activism. Rather, it was driven by the convenience social media offered amidst the pandemic. Turning to the second influential factor, political efficacy, the youth leaders believe that it not only increases political activism among Malaysian youths but also shapes their patterns of political activism. This is particularly evident in the context of the recent amendment to the minimum voting age in Malaysia, lowering it from 21 to 18 years old (Annuar, 2019). This significantly increased the number of young voters participating in elections, making the political opinions of the youth more valuable to various political actors in Malaysia. As a result, the political efficacy of Malaysian youth has increased, leading to a greater tendency for political activism. The youth leaders recognize that their views are being taken seriously and understand that political parties that ignore the youth may suffer in elections as a result.

The third research question focuses on the desired changes the youth want to see in the Malaysian political landscape. Participants expressed a desire for the political landscape to

evolve through the reinforcement of governmental institutions, thereby promoting greater government accountability. They emphasized the need for a system that ensures the stability of coalition governments, rather than experiencing quick collapses like the previous PH coalition in 2020. In response to the question, many participants expressed a desire to reduce the reliance on fragile alliances among political parties to form a government. They also called for a decrease in political discourse centered around religion and ethnicity, while advocating for increased confidence in youth politicians within political parties. These proposed changes are closely tied to the challenges faced by Malaysian politics during and after GE15 election. Following the release of the GE15 results, Malaysians grappled with uncertainty over which party would govern, as neither the PH nor PN parties secured a majority of parliamentary seats required to form a government (Chin, 2023). This uncertainty is exactly why the youths' desire to minimize the need for parties to form fragile alliances. While the political campaign leading up to the GE15 also involved a significant amount of fearmongering related to religion and ethnicity. Politicians from both sides frequently made claims that one ethnic or religious group's rights would be undermined if the opposing side won the elections. This rhetoric influences the youth leaders' desire, highlighted in this study, to reduce political discourse based on religion and ethnicity. It is possible that the results of the 15th General Election influenced the participants' views in this study and the emotions surrounding the elections still impacted their perspectives on the necessary changes to Malaysia's political landscape.

Suggestions For Future Research

There are various research papers on the involvement, activities, and political roles of Malaysian youths. However, due to the significant political changes in Malaysia caused by a four-year political turmoil, there is a need for new research materials that specifically focus on the role of Malaysian youth during this period. Throughout this period, Malaysia witnessed the rule of four different Prime Ministers and four different cabinets, which was an unprecedented situation in the country's history. Therefore, it is necessary to critically assess what was previously known or assumed to be true about Malaysian politics. This critical assessment should also include a thorough examination of the role of Malaysian youth in politics during this four-year political turmoil, as it has led to substantial changes in the various factors influencing the role of youth in Malaysian politics.

Through the inspiration drawn from the findings of this study, future research could concentrate on exploring the variations in political activism among different ethnic and religious groups in Malaysia. Although this qualitative study succeeded in recruiting a substantial number of participants, totaling 18 individuals, it is important to note that the demographics of this study do not accurately represent the ethnic and religious composition of Malaysian youth. Out of the 18 participants, 16 are Malay youths who are automatically considered Muslim by virtue of being Malay. This does not adequately represent the entire Malaysian youth population, as Malays constitute only 69.7% of the total population, with the remaining 29.3% comprised of Chinese and Indian communities. Chinese and Indian youths in Malaysia belong to distinct ethno- linguistic and religious groups from Malays. Consequently, their preferred methods of political activism and the factors that drive their political

engagement may differ from those of the Malay youths interviewed in this study. Even their suggestions for enhancing the political landscape may vary from those provided by the participants in this study. Therefore, future research should focus on addressing the same research questions posed in this study, but with a specific focus on Chinese or Indian youth participants.

Another suggestion for future research would be to conduct studies on the role of Malaysian youth in domestic politics in Eastern Malaysia. Unfortunately, when scholars investigate political elements in Malaysia, they tend to focus on events and factors in Western Malaysia. This inadvertently marginalizes the political conditions in Eastern Malaysia, making ordinary Malaysians less aware of them. As a result, there is a false impression that the events in Eastern Malaysia are not relevant to the country. Additionally, this study only includes one participant from Eastern Malaysia, Naiem Zikry, who is from Sabah. Therefore, future studies on the role of youth in Malaysian politics should give more emphasis to the role of young people in Borneo. Specifically, in the current political climate, the events in Borneo have had a significant impact on the political turmoil that has affected Malaysians over the past four years. Whether it is the Sabah General Election or the role of political coalitions from Borneo in GE15, the political relevance of Eastern Malaysia is becoming more pronounced. Consequently, the political significance of young people in Borneo will also become more prominent.

Another study that would help broaden the perspective of Malaysian youth regarding their role in politics is like this study. However, the new study will specifically focus on female Malaysian youths. As mentioned earlier, the participants in this study only represent a portion of the Malaysian youth population. Not only are the participants predominantly Malay Muslims from peninsular Malaysia, but most of them are also males. Out of the total 18 participants, only 2 are females, while the rest are males. This gender imbalance could result in a significant gap in understanding the overall role of Malaysian youths in politics if female youths are not adequately represented in such studies. Hence, it is important for future studies to focus on the role that female Malaysian youths play in politics.

References

Ahmad, J. H., Ismail, N., & Nasir, N. N. A. (2015). Investigating Malaysian youth's social media usage, competencies, and practice about crime prevention: an application of the social media literacy model. In International Conference on Media, Communication, and Culture

Ananthalakshmi, A., & Latiff, A. (2023, March 9). Malaysia's ex-PM Muhyiddin summoned to anti-graft agency. Reuters. https://www.reuters.com/world/asia- pacific/malaysias-ex-pm-muhyiddin-summoned-anti-graft-agency-2023-03-08/

Annuar, A. (2019). History made as Undi 18 Bill passed with bipartisan support. Malay Mail. https://www.malaymail.com/news/malaysia/2019/07/16/history-created- as-undi-18-bill-passed-with-bipartisan-support/1771996/

Aziz, N. A., Mangsor, M. M., Rahmat, N. E., Nasrun, M., & Ristawati, R. (2023). An Overview of Judicial Review in The Malaysian Court. Social Sciences, 13(1), 336-352. http://dx.doi.org/10.6007/IJARBSS/v13-i1/16182

Carvalho, M. Rahim, R. Tan, T. (2023, March 17). 'No Plans to Abolish Auku as it is Still Relevant'. The Star. https://www.thestar.com.my/news/nation/2023/03/17/no-plans-to-abolish-auku-as-it-is-still-relevant

Chin, J. (2023). Anwar's long walk to power: the 2022 Malaysian general elections. The Round Table, 112(1), 1-13

Chinnasamy, S., & Azmi, N. M. (2018). Malaysian 14th general election: Young voters & rising political participation. The Journal of Social Sciences Research, Special Issue 4, 125-138. https://doi.org/10.32861/jssr.spi4.125.138

Corpuz, J. C. G. (2021). COVID-19 and the rise of social activism in Southeast Asia: a public health concern. Journal of Public Health, 43(2), 364-365

Dudovskiy, J. (2022). The ultimate guide to writing a dissertation in business studies: A step-by-step assistance. Pittsburgh: Open Journal of Business and Management, 8(4)

Fan, R., Xu, K., and Zhao, J. (2018) Higher contagion and weaker ties mean anger spreads faster than joy in social media. Beijing: Beihang University

Freelon, D., Lopez, L., Clark, M. D., & Jackson, S. J. (2018). How Black Twitter and Other Social Media Communities Interact with Mainstream News. ScholarlyCommons. University of Pennsylvania

Grant, P. R., & Smith, H. J. (2021). Activism in the time of COVID-19. Group Processes & Intergroup Relations, 24(2), 297-305

Grant, P. R., Abrams, D., Robertson, D. W., & Garay, J. (2015). Predicting protests by disadvantaged skilled immigrants: A test of an integrated social identity, relative deprivation, collective efficacy (SIRDE) model. Social Justice Research, 28, 76- 101

Grant, P. R., Bennett, M., & Abrams, D. (2017). Using the SIRDE model of social change to examine the vote of Scottish teenagers in the 2014 independence referendum. British Journal of Social Psychology, 56(3), 455-474

Hed, N. M. (2018). Young People's Political Participation in Malaysia During the 1998 Reformasi Era. Asian Journal of Humanities and Social Studies, 6(6), 187-192

James, C. (2023). Young Hearts and Minds: Understanding Malaysian Gen Z's Political Perspectives and Allegiances. ISEAS–Yusof Ishak Institute Singapore

Jeevendran, K. (2024, September 11). Jana Wibawa: Mahkamah Rayuan Tolak Permohonan Muhyiddin. Malaysia Gazette. https://malaysiagazette.com/2024/09/11/jana-wibawa-mahkamah-rayuan-tolak-permohonan-muhyiddin/

Karhu, M., Suoheimo, M., & Häkkilä, J. (2021). People's Perspectives On Social Media Use During COVID-19 Pandemic. In Proceedings of the 20th International Conference on Mobile and Ubiquitous Multimedia, 123-130

Levy, B. L., & Akiva, T. (2019). Motivating political participation among youth: An analysis of factors related to adolescents' political engagement. Political Psychology, 40(5), 1039-1055. https://doi.org/10.1111/pops.12578

Lim, J. T., Maung, K., Tan, S. T., Ong, S. E., Lim, J. M., Koo, J. R., ... & Dickens, B. S. L. (2021). Estimating direct and spill-over impacts of political elections on COVID-19 transmission using synthetic control methods. PLoS computational biology, 17(5), e1008959

Mathieu, E., Ritchie, H., Rodés-Guirao, L., Appel, C., Giattino, C., Hasell, J., ... & Roser, M. (2020). Coronavirus pandemic (COVID-19). Our World in Data

Noh, A. (2016). Political Change and Institutional Rigidity in Malaysia: Is There a Way Out? ISEAS Working Papers, 2016(2)

Sloam, J. (2016). Youth Electoral Participation', in United Nations Department of Economic and Social Affairs (UN DESA), Youth Civic Engagement: World Youth Report 2015

Sukumaran, T (2020). Coronavirus: Malaysia in partial lockdown from March 18 to limit outbreak. South China Morning Post, https://www.scmp.com/week- asia/health-environment/article/3075456/coronavirus-malaysias-prime- minister-muhyiddin-yassin

Uldam, J., & Askenius, T. (2020, Aug 21). COVID-19 and Online Activism: A Momentum for Radical Change? E-International Relations. https://www.e- ir.info/2020/08/21/covid-19-and-online-climate-activism-a-momentum-for- radical-change/

Weiss, M. L. (2005). Still with the people? The chequered path of student activism in Malaysia. South East Asia Research, 13(3), 287-332. https://doi.org/10.5367/000000005775179694

Zain, M. I. M., Adnan, Z. I., Rahman, Z. A., Arshad, M. M., Razak, R. R. A., Adam, A. A. (2023). Views on Student Political Freedom Post-UUCA Amendment and Implementation of UNDI18: A Case Study of Public Universities in Southern Malaysia. Journal of Sustainability Science and Management, 18(10) http://doi.org/10.46754/jssm.2023.10.001

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Kebangkitan Masyarakat Dunia demi Pembebasan Palestin: Peranan Media Digital dan Solidariti Transnasional

Wan Roslili Abd. Majid*, Mohd Noor Omar, Muhammad Nur Akmal Adib Abdul Samad

Pusat Kajian Syariah, Undang-Undang dan Politik, IKIM

*Corresponding Author: wanros@ikim.gov.my

Abstrak
Konflik Palestin-Israel masih menjadi salah satu krisis geopolitik yang paling lama dan rumit di dunia moden. Ia melibatkan pelanggaran hak asasi manusia, pendudukan tentera yang berterusan, dan ketidakadilan sejarah yang besar lagi mendalam terhadap rakyat Palestin. Isu ini semakin mendapat perhatian dunia beberapa tahun kebelakangan ini. Hal ini terutamanya disebabkan akses maklumat kini lebih terbuka dan masyarakat dunia semakin aktif menyuarakan pendapat mereka. Penulisan ini membincangkan faktor utama yang mendorong masyarakat antarabangsa menunjukkan sokongan dan solidariti terhadap Palestin. Ia menekankan peranan penting media digital dalam menyebarkan maklumat sebenar, memberikan ruang kepada suara rakyat Palestin, dan menggerakkan orang ramai untuk bertindak secara langsung di seluruh dunia. Selain itu, penulisan ini juga melihat bagaimana gerakan rakyat, kumpulan antarabangsa, dan organisasi bukan kerajaan membantu mengubah cara dunia menyuarakan pandangan tentang Palestin pada peringkat global. Kesedaran ini bukan sahaja mencabar naratif politik dan media yang berat sebelah, tetapi juga mendorong penilaian semula terhadap undang-undang antarabangsa, hak asasi manusia, dan tanggungjawab negara. Seterusnya penulisan ini membahaskan laporan Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) yang mendedahkan aspek ekonomi dalam penindasan sistematik terhadap Palestin — termasuk konsep "ekonomi genosid", iaitu bagaimana penderitaan dan keganasan dijadikan keuntungan oleh pihak tertentu pada peringkat global. Kajian yang dijalankan berasaskan kaedah kualitatif, iaitu analisis data sekunder mendapati bahawa wujud peralihan daripada laungan solidariti yang bersifat spontan kepada gerakan yang lebih terancang, strategik, dan berterusan. Penulisan ini diakhiri dengan cadangan praktikal tentang bagaimana solidariti global yang semakin kuat ini boleh digunakan untuk mendorong perubahan politik dan kemanusiaan demi pembebasan dan hak menentukan nasib sendiri bagi rakyat Palestin.

Kata Kunci: Palestin, solidariti transnasional, hak asasi manusia, aktivisme digital, kebebasan, diplomasi awam, ekonomi genosid

Pengenalan

Konflik Palestin–Israel kekal sebagai salah satu perjuangan yang paling panjang dalam era moden. Ia berakar umbi daripada rampasan tanah dan kediaman yang dilakukan pendatang Yahudi sejak berabad lamanya. Penindasan ini diteruskan pula dengan pelanggaran sistematik

terhadap hak asasi manusia, dasar apartheid, dan pendudukan ketenteraan yang terus menekan rakyat Palestin. Meskipun konflik ini telah lama menjadi tumpuan politik Timur Tengah dan global, namun kebangkitan semula kesedaran serta solidariti antarabangsa terhadap perjuangan rakyat Palestin dapat dilihat dengan ketara beberapa tahun kebelakangan ini. Perkembangan ini mencerminkan bukan sahaja ketidakadilan berterusan yang dialami oleh rakyat Palestin, tetapi juga perubahan landskap global, iaitu naratif politik yang dipersembahkan selama ini mula dipertikaikan, dibentuk semula, dan diperluas merentas sempadan.

Dalam hubungan ini, kuasa media digital jelas menjadi asas bagi perubahan yang berlaku. Ia ternyata berjaya membuka akses yang luas tanpa diskriminasi kepada pelbagai maklumat. Selain, itu, ia juga membolehkan rintihan golongan yang selama ini terpinggir daripada wacana geopolitik arus perdana didengari. Melalui pendokumentasian realiti kehidupan seharian dalam cengkaman pendudukan rejim Zionis, platform digital telah berjaya menggerakkan masyarakat global. Selain itu, kesedaran transnasional yang mencabar naratif politik tradisional dan diplomasi berpusatkan negara juga dapat dibentuk. Seiring dengan kebangkitan digital ini, gerakan akar umbi, rangkaian advokasi transnasional, dan aktor bukan negara memainkan peranan penting dalam merangka semula perjuangan Palestin. Dengan kata-kata lain, ia bukan lagi semata-mata sebagai konflik wilayah yang bersifat setempat, tetapi sebagai isu hak asasi manusia serta keadilan sejagat.

Pada masa yang sama, konflik ini juga mula diteliti dengan mendalam melalui rangka kerja undang-undang antarabangsa, ekonomi, dan kemanusiaan yang kritikal. Laporan terkini Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) mendedahkan corak sistematik perampasan serta kemunculan apa yang digelar oleh sesetengah sarjana sebagai “ekonomi genosid.” Analisis sedemikian bukan sahaja menjurus kepada peranan negara Israel, tetapi turut mengaitkan aktor global yang bersubahat dalam mengekalkan keganasan secara berstruktur dan memperdagangkan penderitaan yang dialami oleh rakyat atau penduduk sesebuah negara sebagaimana yang berlaku di Palestin.

Penulisan ini dibina berasaskan perkembangan tersebut, iaitu untuk meneliti dinamika solidariti global terhadap Palestin yang semakin berkembang. Penulisan ini juga bertujuan mengkaji bagaimana aktivisme digital, diplomasi awam, dan mobilisasi masyarakat sivil dapat membentuk semula wacana antarabangsa serta mempengaruhi naratif sedia ada. Dengan meletakkan perjuangan Palestin dalam konteks perjuangan yang lebih luas untuk mencapai keadilan dan pembebasan, penulisan ini menegaskan potensi aktivisme global yang berterusan, strategik, dan tersusun. Ia akhirnya diharapkan dapat mempengaruhi proses membuat keputusan, memperkukuh akauntabiliti hak asasi manusia, dan memperjuangkan penentuan nasib sendiri oleh rakyat Palestin sebagaimana dijamin oleh Piagam PBB dan ICCPR (Cornell Law School, t.t.).

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Kajian Literatur

Kajian literatur berhubung dengan konflik Palestin–Israel merentas pelbagai disiplin, termasuklah sejarah, undang-undang, ekonomi politik, dan solidariti global. Ia memberikan kefahaman yang lebih mendalam terhadap salah satu konflik dunia yang berlarutan sedemikian lama. Ahli sejarah seperti Rashid Khalidi (2020), Ilan Pappé (2006), dan Nur Masalha (2012) menekankan peranan yang dilaksanakan yayasan bagi penjajah dan pendatang haram dalam pembentukan negara Israel. Pada masa yang sama, rampasan tanah dan pembersihan etnik semasa tragedi Nakba ditelusuri bagi mendedahkan pembentukan sistem berasaskan diskriminasi yang berkekalan sehingga hari ini. Avi Shlaim (2014) dan Benny Morris (2008) pula menghuraikan bagaimana peperangan serta strategi diplomatik berjaya mengekalkan sistem pendudukan haram, manakala Edward Said (1979) mengupas bagaimana budaya dan bahasa membentuk pemikiran dan perbahasan masyarakat tentang isu Palestin.

Sarjana dalam bidang undang-undang meluaskan lagi analisis berkaitan dengan konflik ini dalam kerangka undang-undang antarabangsa. Antaranya termasuklah Noura Erakat (2019) yang menegaskan bahawa undang-undang digunakan sama ada sebagai alat penindasan mahupun juga dalam kerangka penentangan terhadap penindasan yang dilakukan. Sementara itu, John Quigley (2010) dan Victor Kattan (2009) meneliti isu kenegaraan, kedaulatan serta pelanggaran norma antarabangsa yang mengukuhkan hujah John Dugard (2013) tentang aparteid dan ketidakabsahan struktur pendudukan Israel.

Pendekatan ekonomi politik pula menekankan faktor ekonomi di sebalik penjajahan Israel. Dalam hubungan ini, Eyal Weizman (2012) menunjukkan bagaimana seni bina atau pembinaan dimanfaatkan untuk mengawal sesebuah kawasan; Hanieh Adam (2013) dan Toufic Haddad (2016) pula menjelaskan bagaimana sistem kapitalis dan neoliberalis mengekalkan rampasan ekonomi; manakala Neve Gordon (2008) menganalisis bagaimana pendudukan ketenteraan berfungsi sebagai sistem pemerintahan yang menormalisasikan penindasan. Ariella Azoulay dan Adi Ophir (2012) yang mengukuhkan analisis ini, menegaskan bahawa *"keadaan sebuah negara"* (*one-state condition*) menggambarkan sempadan yang kabur antara demokrasi dengan dominasi. Dengan kata-kata lain, pewujudan sebuah negara menunjukkan bahawa pendudukan menjadikan sukar untuk dibezakan antara demokrasi dengan kawalan. Literatur atau penulisan berkaitan dengan penentangan terhadap penjajahan menonjolkan cara rakyat Palestin dan sekutu global mereka menentang penindasan yang dilakukan sejak berkurun lamanya. Sebagai contoh, Omar Barghouti (2011) memperincikan strategi global melalui gerakan *Boycott, Divestment, and Sanctions (BDS)*, sementara Noam Chomsky dan Ilan Pappé (2010) membongkar krisis kemanusiaan di Gaza serta kesannya terhadap gerakan aktivisme antarabangsa. Norman Finkelstein (2012) mendokumentasikan perubahan persepsi awam di barat, khususnya dalam kalangan masyarakat Yahudi sendiri, manakala Rashid Khalidi (1997) dan Ibrahim Abu-Lughod (1971) menempatkan pembentukan identiti Palestin dan gerakan penentangan mereka dalam konteks gerakan anti-penjajah yang lebih luas.

Secara keseluruhannya, kesemua penulisan ini menegaskan bahawa konflik Palestin–Israel tidak boleh difahami hanya sebagai pertikaian berkaitan dengan wilayah semata-mata.

Namun sebaliknya, ia mesti difahami sebagai sistem penjajahan oleh pendatang haram, rampasan yang dilakukan secara sistematik, serta penglibatan masyarakat global. Pada masa yang sama, penulisan ini juga menonjolkan pelbagai strategi undang-undang, politik dan sosial yang telah digerakkan dalam usaha mencapai pembebasan dan kemerdekaan bagi rakyat Palestin.

Perbincangan dan Kesimpulan

Konflik antara Arab dengan Israel di Palestin telah berlarutan lebih enam dekad, iaitu jika dihitung sejak tarikh rasmi penubuhan negara Israel pada 15 Mei 1948. Namun jika ditinjau dari aspek sejarah Palestin moden, ia telah jatuh ke tangan British sejak tahun 1917. Hal ini berpunca daripada kekalahan Kerajaan Turki Uthmaniyyah kepada tentera British. Tiga tahun kemudian, Liga Bangsa-Bangsa (sebelumnya dikenali sebagai Bangsa-Bangsa Bersatu memberikan mandat kepada British untuk mentadbir Palestin yang dikenali sebagai British Mandate. Sarjana hampir sepakat mengatakan bibit-bibit kejatuhan Palestin bermula sejak akhir abad ke 19 akibat kelemahan pemerintahan Turki Uthmaniyyah dan kewujudan agenda zionis selepas penubuhan Pertubuhan Zionis Dunia (*World Zionist Organization*) pada tahun 1897 (Mohd. Nor, 2010)

Asal-usul konflik Arab–Israel turut berpunca daripada cita-cita Zionis untuk menduduki Palestin. Idea ini mula diperkenalkan oleh Theodor Herzl, peguam berbangsa Austria melalui karyanya *Der Judenstaat (Negara Yahudi)* yang sekali gus menjelaskan falsafah politik Zionis. Kongres Zionis Pertama yang diadakan di Basel pada tahun 1897 menetapkan matlamat untuk "menubuhkan tanah air bagi Yahudi di Palestin". Bagi menyokong tuntutan ini, Zionis menggunakan hujah daripada kitab Injil yang menyatakan janji Tuhan kepada Nabi Ibrahim bahawa mereka akan dikurniakan tanah yang terletak di antara Sungai Nil di Mesir sehingga ke Sungai Dajlah. Walau bagaimanapun, sarjana seperti A. Guillaume menolak tafsiran ini dengan menjelaskan bahawa janji tersebut bukan hanya untuk bangsa Yahudi, tetapi juga untuk umat Islam dan penganut Kristian yang berkongsi salasilah dengan Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail (Ermy Azziati, 2011).

Cita-cita Yahudi untuk menubuhkan negara mereka di Palestin memperoleh sokongan British melalui Deklarasi Balfour 1917. Sebelum pengisytiharan rasmi pada 18 Julai 1917, Lord Rothchild, pemimpin Yahudi di London menulis surat kepada Arthur James Balfour, Setiausaha Luar British bagi menegaskan hasrat Zionis untuk menubuhkan 'national home' untuk bangsa Yahudi. Pada hari yang sama juga, draf rasmi Zionis telah pun tersebar dalam kabinet British, yang membincangkan 'pengiktirafan Palestin sebagai 'national home bagi bangsa Yahudi' dan organisasi Zionis. Pada 2 November 1917, Balfour mengemukakan surat kepada Rothschild yang mendapat restu daripada Perdana Menteri dan diluluskan oleh kabinet. Surat ini dikenali sebagai Deklarasi Balfour yang menyokong penempatan Yahudi di Palestin (Ermy Azziati, 2011).

Deklarasi Balfour turut membuka jalan bagi kemasukan besar-besaran orang Yahudi ke Palestin, sesuatu yang tidak mampu untuk dihalang oleh penduduk asal Palestin sendiri (Ermy

Azziati, 2011). Orang Yahudi yang melarikan diri daripada Nazisme di Eropah mula berhijrah ke Palestin dalam jumlah yang besar. Peratusan penduduk Yahudi di Palestin meningkat daripada 6% pada tahun 1918 kepada 33% pada tahun 1947 (Mohammed Haddad and Alia Chughtai, 2025). Kemasukan beramai-ramai ini menimbulkan tekanan dan rasa tidak selamat dalam kalangan rakyat Palestin, sehingga mencetuskan ketegangan di wilayah tersebut. Deklarasi Balfour lantas dianggap oleh rakyat Palestin sebagai punca masalah, tekanan, dan bebanan kepada mereka (Ermy Azziati, 2011).

Ilan Pappé menegaskan bahawa konflik Palestin–Israel tidak bermula pada 7 Oktober 2023 atau juga pada tahun 1948 dengan penubuhan Negara Israel dan bukan juga pada tahun 1967 dengan pendudukan Israel di Tebing Barat. Namun, ia bermula lebih awal, iaitu sejak kedatangan imigran Zionis pertama ke Palestin Uthmaniyyah pada tahun 1882 (Ilan Pappe, 2024). Masyarakat antarabangsa menyaksikan penganiayaan dan kezaliman tidak terungkap yang dialami rakyat Palestin selama lebih tujuh dekad. Pengkhianatan pihak British terhadap rakyat Palestin ketara melalui Deklarasi Balfour pada tahun 1917. Ia diisytiharkan dengan menawarkan Palestin sebagai “a national home” kepada bangsa Yahudi. Kuasa mandat juga diberikan oleh Pertubuhan Liga Bangsa kepada British untuk mentadbir Palestin, Iraq serta Transjordan sementara Perancis diberikan mandat atas Syria. British juga memanipulasi kuasa mandat yang diberikan kepada mereka untuk menempatkan bangsa Yahudi di barat Palestin. Di bawah mandat British ini, keizinan diberikan kepada bangsa Yahudi untuk menetap di wilayah berkenaan, iaitu di antara Sungai Jordan dengan Laut Mediteranean. Hak ini diperuntukkan secara sah dalam Persidangan San Remo pada 25 April 1920 (Wan Roslili, 2023).

Pembentukan negara Israel pada tahun 1948 merupakan kesan langsung daripada pelaksanaan mandat ini di Palestin. Ia juga menjerumuskan tanah air dan rakyat PAlestin ke dalam krisis kemanusiaan, politik, dan kemanusiaan selama hamper satu abad (Ermy Azziaty, 2011) Peristiwa Nakba membawa kepada pengusiran lebih 90% rakyat Palestin dari tanah air mereka. sebahagian besar diusir secara paksa atau melalui kekerasan. Mereka yang tinggal – kira-kira 160,000 orang – diletakkan di bawah pemerintahan tentera dan dilucutkan hak milik tanah, sekali gus dijadikan warganegara kelas kedua. Hari ini, warisan itu masih berlanjutan: lebih 70% rakyat Palestin kini berstatus pelarian, termasuk lima juta orang di Timur Tengah.

Peristiwa Nakba telah membawa kepada kehancuran masyarakat Palestin dan kemusnahan besar terhadap landskap Arab. Kira-kira 90% rakyat Palestin dari wilayah yang kini menjadi negara Israel telah dipaksa meninggalkan tanah air mereka, sama ada melalui keganasan atau paksaan. Mereka yang tinggal — sekitar 160,000 orang — diletakkan di bawah pemerintahan tentera, dirampas tanah mereka, dan dijadikan warganegara kelas kedua. Kesannya masih berterusan sehingga kini, sekitar 70% rakyat Palestin merupakan pelarian, termasuk lebih lima juta orang di Timur Tengah. Proses pengusiran dan perampasan tanah ini berterusan hingga tahun 1950-an, apabila kerajaan Israel dan Dana Nasional Yahudi (JNF) memastikan pelarian tidak dapat kembali dengan merobohkan kampung serta menukarkannya menjadi penempatan Yahudi, taman negara, hutan, malah tempat letak kereta (Nur Masalha, 2008).

Keganasan Sistematik terhadap Palestin: Nakba (1948) dan Pembunuhan Sabra & Shatila (1982)

Tahun 1948 menandakan Nakba atau "mala petaka" bagi rakyat Palestin, yang berlaku serentak dengan penubuhan negara Israel di atas 78% wilayah Palestin Mandatori. Peristiwa ini menyaksikan pembersihan etnik, pengusiran besar-besaran, dan rampasan harta rakyat Palestin, dilaksanakan melalui rancangan Plan Dalet. Ia dikukuhkan dengan keganasan yang bersifat sistematik, termasuk pembunuhan beramai-ramai di Deir Yasin (April 1948). Pengambilalihan tanah dan penempatan diserahkan kepada Jewish National Fund (JNF) yang diberikan mandat untuk membina tanah air yang eksklusif bagi bangsa Yahudi. Sejarawan Walid Khalidi menyifatkan Nakbah sebagai kemuncak kepada penjajahan Zionis selama beberapa dekad dan menandakan permulaan bagi penghapusan dan diaspora rakyat Palestin (Nur Masalha, 2008)

Peristiwa Nakbah telah membawa kepada kehancuran masyarakat Palestin dan kemusnahan besar landskap Arab. Kira-kira 90% rakyat Palestin dari wilayah yang baru ditubuhkan sebagai negara Israel telah diusir, kebanyakannya melalui keganasan atau paksaan. Mereka yang tinggal, iaitu sekitar 160,000 orang diletakkan di bawah pemerintahan tentera, dirampas tanah mereka, dan dijadikan warganegara kelas kedua. Kesannya masih berterusan sehingga kini, iaitu sekitar 70% rakyat Palestin merupakan pelarian, termasuk lebih lima juta orang di Timur Tengah. Pelbagai kajian telah menunjukkan bahawa penempatan Yahudi menjejaskan hak rakyat Palestin. Sebagai tindak balas, gerakan pembebasan nasional muncul dalam kalangan rakyat Palestin dengan sokongan negara-negara Arab lain, sebagai reaksi langsung terhadap penindasan serta ketidakadilan Zionis. Perjuangan rakyat Palestin untuk kemerdekaan dan pembebasan tanah air mereka masih berterusan hingga ke hari ini (Nur Masalha, 2008).

Salah satu tragedi paling menyayat hati yang menimpa rakyat Palestin di perantauan ialah pembunuhan beramai-ramai Sabra dan Shatila. Kem pelarian Shatila dan kawasan bersebelahannya, Sabra, yang terletak di barat daya Beirut, ibu negara Lubnan, menjadi tempat perlindungan bagi rakyat Palestin yang melarikan diri daripada pengusiran besar-besaran dan pembersihan etnik semasa peristiwa Nakba 1948, ketika militan Zionis menubuhkan negara Israel. Pada September 1982, pelarian ini bersama-sama dengan penduduk awam Lubnan telah diserang dengan kejam oleh militan sayap kanan Lubnan yang bertindak dengan kerjasama tentera Israel. Selama tiga hari berturut-turut, dari waktu matahari terbenam pada hari Khamis, 16 September sehingga tengah hari Sabtu, 18 September 1982, dianggarkan antara 2,000 hingga 3,500 orang telah dibunuh. Tragedi ini dikenang sebagai salah satu episod paling gelap dalam sejarah moden Timur Tengah (Al-Jazeera, 2025).

Penindasan Berterusan dan Penghapusan Identiti Palestin

Penindasan terhadap rakyat Palestin berlanjutan hingga ke hari ini, khususnya melalui penguatkuasaan undang-undang seperti Akta Kewarganegaraan Israel 1951. Meskipun hak untuk kembali ke tanah air dijamin oleh Resolusi 194 (III) PBB 1948 (United Nations, 1978),

Artikel 13 (2) Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat (UDHR) 1948, Artikel 5 Konvensyen Antarabangsa mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Kaum (CERD) 1965 dan Artikel 12 Perjanjian Antarabangsa Mengenai Hak Sivil dan Politik (ICCPR) 1966 (Human Rights Watch, 2003), namun rejim Zionis terus menafikan hak pelarian Palestin untuk kembali melalui penggubalan undang-undang diskriminasi ini. Sejak penubuhan haram negara Israel pada tahun 1948, laporan demi laporan menunjukkan bahawa pembunuhan kejam, penahanan sewenang-wenangnya dan penyeksaan terhadap wanita serta kanak-kanak Palestin terus berlaku tanpa henti (Wan Roslili, 2025).

Menurut *Defense for Children International–Palestine* (DCIP), sehingga 31 Mac 2024, pihak berkuasa Israel menahan 61 kanak-kanak Palestin di bawah tahanan pentadbiran. Angka ini adalah yang tertinggi sejak DCIP mula memantau kes seumpama itu pada tahun 2008. Sekurang-kurangnya lebih separuh daripada tahanan ini berlaku selepas 7 Oktober 2023, sejajar dengan peningkatan operasi ketenteraan Israel di Tebing Barat yang diduduki. Tahanan pentadbiran, iaitu penahanan tanpa tuduhan atau perbicaraan, bergantung pada "bukti rahsia" yang tidak didedahkan kepada tahanan mahupun peguam mereka. Hal ini sekali gus menafikan hak pembelaan diri yang adil. Amalan ini merupakan penahanan tidak sah dan melanggar undang-undang antarabangsa. Laporan turut menekankan bahawa keadaan tahanan kanak-kanak Palestin menjadi lebih buruk sejak 7 Oktober dan pendedahan dibuat bahawa kanak-kanak berkenaan diberikan layanan yang sangat kejam dan tidak berperikemanusiaan di dalam penjara Israel. (Defense for Children International – Palestine, t.t).

Selain itu, menurut Commission for Detainees and Ex-Detainees Affairs, lebih 600 kanak-kanak Palestin di Baitulmaqdis Timur dikenakan tahanan rumah pada tahun 2022. Amalan ini kebanyakannya dikenakan ke atas kanak-kanak berumur bawah 14 tahun, kerana undang-undang Israel melarang pemenjaraan rasmi bagi kanak-kanak pada usia tersebut. Tempoh tahanan di rumah boleh berlangsung daripada beberapa hari sehingga lebih setahun, namun tempoh ini tidak dianggap sebagai sebahagian daripada hukuman yang akan dikenakan kemudian (Middle East Monitor, 2025).

Di bawah tahanan rumah, kanak-kanak dipaksa tinggal di dalam rumah, sering kali perlu memakai peranti pemantauan elektronik, dan tidak dibenarkan pergi ke sekolah atau mendapatkan rawatan perubatan tanpa pengawasan yang ketat. Keluarga turut dibebani apabila mereka kadangkala dikehendaki memberikan jaminan kewangan yang besar bagi memastikan pematuhan terhadap syarat-syarat yang dikenakan oleh mahkamah dan adakalanya terpaksa menjual harta atau menghabiskan simpanan mereka. Pelaksanaan tahanan rumah secara meluas menimbulkan isu yang serius dari sudut undang-undang hak asasi manusia antarabangsa (Middle East Monitor, 2025). Dalam hubungan ini, ia bertentangan malah melanggar beberapa peruntukan di bawah Konvensyen Mengenai Hak Kanak-Kanak (CRC), iaitu Artikel 28 (hak pendidikan), Artikel 37(b) (larangan terhadap rampasan kebebasan secara tidak sah atau dengan sewenang-wenangnya), dan Artikel 40 (piawaian bagi layanan terhadap kanak-kanak yang berkonflik dengan undang-undang).

Perancangan untuk menghapuskan kewujudan rakyat Palestin jelas terbukti melalui penafian terhadap identiti mereka yang merupakan hak paling asas. Isu ini telah diketengahkan dalam laporan Human Rights Watch bertajuk *"A Threshold Crossed — Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution"* yang diterbitkan pada April 2021. Laporan tersebut turut mendedahkan bahawa tindakan rejim Zionis Israel di Tebing Barat dan Semenanjung Gaza jelas merupakan perlakuan apartheid dan jenayah terhadap kemanusiaan. Hal ini dapat dilihat melalui sekatan pergerakan, rampasan tanah sebagaimana yang disaksikan berlaku di kawasan Sheikh Jarrah, pengusiran paksa, penafian hak pemastautin dan kewarganegaraan, serta penindasan meluas terhadap hak sivil (Human Rights Watch, 2021).

7 Oktober 2023: Titik Peralihan dalam Krisis Kemanusiaan Serantau

Peristiwa 7 Oktober 2023 menjadi titik perubahan dramatik dalam hubungan serantau dan persepsi global terhadap konflik Palestin–Israel. Pada tarikh tersebut, serangan berskala besar oleh Hamas ke atas wilayah Israel mencetuskan tindak balas ketenteraan yang amat dahsyat oleh rejim Zionis. Sebagai tindak balas, Israel menyekat bekalan asas seperti air, elektrik dan bahan api ke Gaza, di samping melancarkan pengeboman berterusan ke atas kawasan awam. Akibatnya, berjuta-juta penduduk Gaza terpaksa meninggalkan rumah mereka untuk mencari perlindungan. Menurut Kementerian Kesihatan Gaza, sehingga Ogos 2025, sekurang-kurangnya 62,004 rakyat Palestin telah terbunuh, termasuk lebih 18,430 kanak-kanak, manakala 156,230 orang cedera akibat serangan udara Israel. Statistik ini mencerminkan tahap kemusnahan dan penderitaan manusia yang luar biasa dalam sejarah moden. Punca sebenar kepada letusan konflik ini bukanlah serangan Hamas semata-mata, tetapi pendudukan ketenteraan selama 56 tahun di Tebing Barat dan sekatan sepenuhnya ke atas Gaza (Human Rights Watch, 2021) yang telah menjerut kehidupan lebih dua juta rakyat Palestin.

Keganasan berterusan oleh kerajaan Israel terhadap rakyat Palestin yang diasaskan pada naratif palsu kini tidak lagi dipercayai masyarakat antarabangsa. Dengan yang demikian, mereka bangkit untuk menyatakan bantahan serta penentangan yang tegas terhadap tindakan Israel. Pada masa yang sama, solidariti terhadap rakyat Palestin turut dizahirkan, selaras dengan prinsip undang-undang antarabangsa dan hak asasi manusia. Antara pelanggaran paling serius ialah penggunaan kebuluran sebagai kaedah peperangan, yang dibuktikan melalui tindakan sengaja menahan bekalan makanan, air, dan keperluan asas daripada sampai kepada penduduk Gaza. Tindakan sedemikian dilarang secara jelas di bawah Artikel 54 Protokol Tambahan I kepada Konvensyen Geneva (1977). Artikel ini melarang pemusnahan atau sekatan terhadap sumber kehidupan orang awam. PBB serta pelbagai organisasi kemanusiaan termasuk Human Rights Watch mengesahkan bahawa amalan tersebut memenuhi unsur jenayah perang di bawah undang-undang kemanusiaan antarabangsa (Human Righs Watch, 2023).

Solidariti Global terhadap Keadilan Palestin

Menurut David Featherstone, solidariti merupakan alat penting dalam membentuk semula wacana politik dan moral. Gerakan solidariti memerlukan kemampuan untuk menembusi

sempadan ideologi, budaya dan bahasa bagi mengatasi naratif yang lebih dominan atau telah tersebar luas. Hal ini bermaksud perubahan bukan sahaja perlu dibuat dari aspek cara hujah disampaikan dari sudut ideologi, tetapi juga bagaimana hujah berkenaan diperhati, dialami, didengari, dan dihayati dalam interaksi sosial (Haugbolle, S., & Olsen, P. V. (2023).

Kemarahan masyarakat antarabangsa telah mencetuskan gelombang luar biasa dalam solidariti dan Gerakan pro-Palestin, terutama apabila Amerika Syarikat dan sekutunya mengetuai usaha untuk melindungi Israel daripada dipertanggungjawabkan atas jenayah genosid. Kebangkitan ini telah mengubah persepsi awam, dengan jutaan orang turun ke jalanan bagi menyatakan protes. Selain demonstrasi besar-besaran, inisiatif akar umbi yang merangkumi gerakan kesatuan sekerja, aktivisme akademik dan pelajar sehinggalah cabaran undang-undang oleh kumpulan hak asasi manusia, serta kempen pelupusan (*divestment*) — telah menajdikan isu Palestin sebagai perjuangan utama masyarakat dunia demi menegakkan keadilan (Al-Shabaka, 2025).

Gerakan yang lebih meluas ini memperoleh momentum yang ketara pada Mei 2021, iaitu selepas berlakunya demonstrasi besar-besaran dan peningkatan keganasan di Palestin. Kesatuan sekerja di seluruh dunia mengeluarkan kenyataan sokongan, manakala pekerja pelabuhan di Amerika Syarikat, Itali, dan Afrika Selatan menolak untuk mengendalikan barangan Israel. Pada 27 Mei, hampir 600 pemuzik menyokong seruan rakyat Palestin untuk melaksanakan boikot budaya terhadap institusi Israel. Di Itali, sebanyak 250 pertubuhan mengisytiharkan ruang yang berkaitan dengan Israel sebagai **"**Zon Bebas Apartheid**"** dan berikrar untuk memboikotnya. Komuniti intelektual tidak ketinggalan dan turut menzahirkan menunjukkan sokongan yang padu. Menurut The Palestinian Campaign for the Academic and Cultural Boycott of Israel (PACBI), lebih daripada 300 jabatan akademik, program, pusat, kesatuan, dan persatuan di seluruh dunia telah mengeluarkan kenyataan menyokong hak rakyat Palestin, manakala lebih daripada 15,000 ahli akademik, pelajar, dan kakitangan universiti menandatangani deklarasi solidarity; gelombang sokongan global yang tidak pernah berlaku sebelum ini (Ross, R., 2021).

Kebangkitan masyarakat antarabangsa dan solidariti mereka terhadap rakyat Palestin turut terserlah melalui strategi yang dianjurkan oleh misi kemanusiaan melalui laut, yang dikenali sebagai Freedom Flotilla. Pada tahun 2008, dua kapal daripada Free Gaza Movement telah berjaya sampai ke Gaza, menandakan kejayaan pertama menembusi sekatan laut Israel. Gerakan ini, yang diasaskan pada tahun 2006 oleh aktivis semasa perang Israel terhadap Lubnan, telah melancarkan 31 buah kapal antara tahun 2008 hingga 2016, lima daripadanya menuju ke Gaza bagi mencabar peraturan ketat Israel. Sejak tahun 2010, Israel telah menyerang atau memintas setiap flotila yang cuba memecahkan kepungan terhadap Gaza di perairan antarabangsa (Ali, M., 2025). Paling diingati ialah serangan berdarah ke atas kapal *Mavi Marmara* pada tahun 2010 oleh komando Israel di perairan antarabangsa. Serangan yang mengorbankan 10 orang aktivis dan mencederakan puluhan yang lain, mencetuskan kemarahan masyarakat antarabangsa. Sejak itu, misi seperti *Freedom Flotilla II* (2011), *Freedom Flotilla III* (2015), *Just Future for Palestine* (2018), dan yang terkini, *Break*

the Siege Conscience (2025) serta *Madleen Freedom Flotilla* (2025) terus dilancarkan, menandakan kesungguhan masyarakat awam untuk meruntuhkan tembok kebisuan antarabangsa (Wan Roslili, 2025).

Sumud Nusantara yang dilancarkan pada 25 Julai 2025 meneruskan kesinambungan misi luhur Freedom Flotilla. Konvoi yang digerakkan oleh rakyat ini melibatkan Malaysia dan lapan buah negara lain, diilhamkan oleh semangat *sumud* (*ketabahan*) rakyat Palestin. Ia bertujuan mencabar sekatan terhadap Gaza dan menghidupkan semula solidariti dalam kalangan negara Selatan Global. Sumud Nusantara merupakan sebahagian daripada Global Sumud Flotilla, iaitu armada yang menggerakkan usaha bersepadu tanpa keganasan. Armada ini terdiri daripada kapal-kapal kecil yang belayar dari pelbagai pelabuhan di sekitar Mediterranean bagi mencabar kepungan haram rejim Israel terhadap Gaza. Inisiatif ini menyatukan pelbagai gabungan peserta antarabangsa, termasuk veteran misi darat dan laut terdahulu seperti Maghreb Sumud Flotilla, Freedom Flotilla Coalition, dan Global March to Gaza. Setiap kapal melambangkan semangat kebersamaan, ketabahan, dan penolakan untuk terus berdiam diri terhadap jenayah genosid (Sumud Nusantara, 2025).

Misi bagi membuka koridor kemanusiaan oleh Global Sumud Flotilla (GSF) yang kemudiannya disokong oleh Freedom Flotilla Coalition dan Thousand Madleens to Gaza (FFC X TMTG) akhirnya dipintas oleh rejim Zionis Israel dan kesemua aktivis ditahan serta dipenjarakan. Tindakan tersebut jelas merupakan pelanggaran serius terhadap undang-undang antarabangsa dan membentuk pertanggungjawaban di bawah undang-undang yang berkaitan. Misi GSF dan FFC X TMTG jelas dilindungi pelbagai instrumen undang-undang antarabangsa. Antaranya termasuklah Artikel 87, 89, 92, 97 dan 110 Konvensyen Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu mengenai Undang-Undang Laut (UNCLOS), Artikel 23, 55 dan 56 Konvensyen Geneva Keempat, dan Artikel 8(2)(b)(xxv) Statut Rom Mahkamah Jenayah Antarabangsa. Bagi Malaysia dan negara-negara yang diwakili aktivis GSF, tindakan boleh diambil berdasarkan undang-undang yang berkaitan terhadap rampasan dan penculikan yang dilakukan rejim Israel. Selain itu, aduan dan laporan juga boleh dikemukakan kepada Majlis Hak Asasi PBB (UNHCR) di bawah mekanisme badan perjanjian antarabangsa (*treaty body*) seperti Konvensyen Konvensyen Menentang Penyeksaan dan Layanan atau Hukuman Lain yang Zalim, Tidak Berperikemanusiaan atau Menjatuhkan Maruah (CAT). Hal ini bagi membolehkan siasatan lanjut dijalankan oleh Pejabat Pesuruhjaya Tinggi Hak Asasi Manusia PBB (OCHCR) atas layanan tidak berperikemanusiaan yang diterima aktivis GSF (Wan Roslili, 2025).

Pembebasan Palestin: Perjuangan Undang-undang, Politik dan Moral

Perjuangan dari segi undang-undang, politik, dan moral bagi pembebasan Palestin telah berkembang sepanjang beberapa dekad dalam proses pengadilan antarabangsa, resolusi Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), serta gerakan akar umbi. Kesemua unsur ini membentuk jalinan kebangkitan global; bermula dengan kenyataan tegas Mahkamah Keadilan Antarabangsa (ICJ), kepada perbahasan di PBB yang sering terhalang dan tidak berkesan

namun tetap membentuk norma serta prinsip antarabangsa, hinggalah kepada ruang dinamik mahkamah domestik dan diplomasi awam.

Keputusan ICJ yang bersejarah menunjukkan bagaimana undang-undang antarabangsa secara konsisten menolak keabsahan pendudukan Israel. Pada tahun 2004, pendapat penasihat ICJ tentang pembinaan tembok pemisah menyatakan bahawa pembinaan tembok tersebut dan rejim di Wilayah Palestin yang Diduduki (OPT), termasuk Baitulmaqdis Timur, melanggar undang-undang antarabangsa. Mahkamah turut menggesa supaya pembinaan itu dihentikan, struktur tersebut dirobohkan, dan pampasan diberikan, serta menyeru negara-negara lain agar tidak mengiktiraf atau membantu perbuatan yang menyalahi undang-undang itu (International Court of Justice, 2004). Dua dekad kemudian, Mahkamah Keadilan Antarabangsa (ICJ) sekali lagi mengambil tindakan susulan peperangan di Gaza. Pada Januari 2024, sebagai tindak balas terhadap permohonan Afrika Selatan di bawah Konvensyen Genocide, ICJ telah mengeluarkan langkah sementara (*provisional measures*) yang mengarahkan Israel untuk mengelakkan tindakan yang bersifat genosid, membolehkan bantuan kemanusiaan disalurkan, dan melaporkan pematuhan terhadap arahan tersebut (International Court of Justice, 2024). Perintah tambahan dikeluarkan pada Mac dan Mei 2024 dan mahkamah menekankan kepentingan akses kemanusiaan serta langkah bagi mengelakkan kemudaratan yang tidak dapat dipulihkan (International Court of Justice, 2024). Perkembangan paling penting berlaku pada Julai 2024, apabila ICJ mengisytiharkan bahawa kehadiran berterusan Israel di Wilayah Palestin yang Diduduki (OPT) menyalahi undang-undang, serta memerintahkan pengunduran "secepat mungkin" dan pembayaran pampasan atas kerosakan yang dilakukan. Mahkamah turut menegaskan tanggungjawab negara ketiga untuk tidak mengiktiraf atau membantu tindakan yang bertentangan dengan undang-undang tersebut (International Court of Justice. (2004).

Pendapat penasihat tersebut, menegaskan semula pandangan pada 2024 bahawa pendudukan Israel bukan sahaja tidak dapat dipertahankan dari segi politik, tetapi juga merupakan pelanggaran nyata terhadap norma asas undang-undang antarabangsa (*peremptory norms*). Selari dengan keputusan kehakiman ini, Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) telah berfungsi sebagai arena diplomatik utama dalam menangani isu pendudukan tersebut. Selepas Perang Enam Hari, Resolusi Majlis Keselamatan 242 (1967) mewujudkan kerangka "*land-for-peace*", yang menuntut pengunduran Israel dari wilayah yang diduduki sambil menegaskan prinsip kedaulatan dan integriti wilayah semua negara yang terlibat (UNSC, 1967).

Pendapat Mahkamah Keadilan Antarabangsa (ICJ) dan resolusi Majlis Keselamatan PBB telah mewujudkan rangka kerja undang-undang yang jelas bagi menolak keabsahan penempatan haram dan pendudukan Israel (United Nations Security Council [UNSC], 1980, 2016). Pada peringkat tempatan, mahkamah di negara tertentu menterjemahkan norma ini dalam tindakan yang boleh dikuatkuasakan. Sebagai contoh, pada Februari 2024, Mahkamah Rayuan Belanda memerintahkan penggantungan eksport alat ganti pesawat F-35 ke Israel, dengan alasan bahawa tindakan tersebut berisiko menjadikan negara itu bersubahat dalam

pelanggaran serius terhadap undang-undang kemanusiaan antarabangsa (Hague Court of Appeal. (2024).

Keputusan sebegini menunjukkan keupayaan penemuan undang-undang antarabangsa untuk memperkasakan institusi domestik, sekali gus mengekang penglibatan negara dalam pelanggaran undang-undang dan mengubah hala tuju dasar awam. Pengiktirafan oleh negara-negara lain, yang sebahagiannya digerakkan oleh kenyataan ICJ dan PBB, telah meningkatkan lagi kedudukan Palestin pada peringkat antarabangsa, serta memperluas aksesnya kepada saluran diplomatik dan undang-undang (PBS NewsHour. (2024). Namun begitu, ICJ tidak mempunyai kuasa penguatkuasaan, dan pematuhan terhadap keputusannya bergantung pada kehendak politik serta tindakan kolektif antarabangsa. Hakikat ini menegaskan bahawa undang-undang tidak secara automatik dapat merealisasikan pembebasan atau kemerdekaan, sebaliknya ia merupakan landasan normatif yang memerlukan pembentukan pakatan penguatkuasaan bagi memastikan pelaksanaannya.

Dalam konteks ini, diplomasi awam telah muncul sebagai pemangkin utama yang menghubungkan jurang antara kenyataan undang-undang dengan pelaksanaan politik. Gerakan akar umbi seperti Boikot, Penjualan, dan Sekatan (BDS) merupakan contoh terbaik. Gerakan yang dilancarkan pada tahun 2005 itu merangka semula isu Palestin sebagai sebahagian daripada perjuangan global untuk mendapatkan keadilan, penamatan penjajahan dan perlindungan hak asasi manusia (Barghouti, O. 2011).

Aktivisme digital telah mengukuhkan naratif ini sebagaimana yang berlaku semasa pengusiran Sheikh Jarrah pada tahun 2021 dan Perang Gaza 2023–2024. Dalam hubungan ini, media sosial telah mengubah testimoni peribadi menjadi advokasi global, menggerakkan demonstrasi serta mengubah liputan media arus perdana. Kumpulan pelarian, khususnya di Eropah dan Amerika Utara, telah melobi parlimen dan parti politik untuk menjadikan isu Palestin sebagai sebahagian daripada perbahasan politik utama. Selain itu, pertubuhan bukan kerajaan antarabangsa seperti Amnesty International dan Human Rights Watch yang menjelaskan pendudukan Israel sebagai sistem apartheid berjaya mengukuhkan lagi usaha akar umbi ini (Amnesty International, 2022). Diplomasi awam juga telah menghasilkan kesan yang ketara. Misalnya pengiktirafan Palestin oleh Sepanyol, Ireland, dan Norway pada tahun 2024, serta penggantungan eksport senjata oleh Wilayah Walloon. Semuanya ini mencerminkan gabungan antara mandat undang-undang dengan tekanan masyarakat sivil (Amnesty International, 2022).

Namun begitu, diplomasi awam, sebagaimana juga undang-undang, mempunyai batas dan kekangan tertentu. Penyeliaan kandungan dan penapisan di platform digital, kepentingan geopolitik, serta diplomasi berpusatkan interaksi antara negara telah menghalang potensi transformasi sebenar diplomasi awam. Walau bagaimanapun, apabila digabungkan dengan keputusan Mahkamah Keadilan Antarabangsa (ICJ), mekanisme Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), dan penguatkuasaan oleh mahkamah domestik, diplomasi awam dapat mengukuhkan akauntabiliti dan menolak pembebasan atau kekebalan pihak tertentu

daripada hukuman. Secara keseluruhan, gabungan antara undang-undang, institusi, dan advokasi akar umbi ini membentuk rangka kebangkitan global untuk Palestin — satu kesatuan yang menggabungkan kejelasan norma dengan mobilisasi rakyat dalam usaha beransur-ansur menuju pembebasan Palestin.

Konsep "Ekonomi Genosid"

Francesca Albanese, Pelapor Khas Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) bagi Wilayah Palestin yang Diduduki menyeru agar semua negara memutuskan semua hubungan perdagangan dan kewangan dengan Israel. Selain itu, beliau juga menyeru agar negara dunia melaksanakan sekatan penuh terhadap penjualan senjata dan menarik balik sokongan terhadap apa disebut sebagai "ekonomi genosid." Dalam laporannya yang bertajuk *From Economy of Occupation to Economy of Genocide*, beliau menghuraikan bagaimana rangkaian global korporat telah menyokong projek penempatan dan penjajahan Israel melalui penindasan, pengawasan, peluasan penempatan haram, serta keganasan ketenteraan.

Syarikat senjata utama seperti Lockheed Martin (Amerika Syarikat), Leonardo Spa (Itali), Elbit Systems dan Israel Aerospace Industries (IAI) (Israel), serta FANUC (Jepun), selain syarikat perkapalan A.P. Moller–Maersk (Denmark) dikenal pasti sebagai penggerak utama dalam menjayakan serangan ketenteraan Israel. Hal ini termasuklah penggunaan 85,000 tan bahan letupan di Gaza yang enam kali ganda lebih kuat daripada kuasa kemusnahan bom Hiroshima.Pada masa yang sama, syarikat teknologi seperti Microsoft, Alphabet (Google), Amazon, IBM, dan Palantir Technologies memainkan peranan penting dalam memudahkan pengawasan besar-besaran serta operasi ketenteraan berasaskan data. Sementara itu, syarikat jentera berat seperti Caterpillar (Amerika Syarikat), Hyundai (Korea Selatan), dan Volvo Group (Sweden) membekalkan peralatan yang secara langsung digunakan untuk merobohkan harta dan infrastruktur Palestin (Hague Court of Appeal, 2024).

Selain itu, syarikat pembinaan, tenaga, dan teknologi turut meraih keuntungan daripada kemusnahan di Gaza, manakala universiti antarabangsa dan platform pelancongan global menormalisasikan serta mengekalkan pendudukan Israel. Keuntungan sistemik ini membentuk apa yang disebut oleh Francesca Albanese sebagai "perusahaan jenayah secara bersama", yang menggabungkan kepentingan kewangan, korporat, dan politik dalam mekanisme genosid. Beliau berhujah bahawa gabungan ini telah mengubah pendudukan menjadi ekonomi genosid yang menguntungkan. Oleh yang demikian, tindakan segera diperlukan dalam bentuk pelupusan (*divestment*), akauntabiliti, serta tindakan undang-undang terhadap syarikat yang keuntungannya mempunyai kaitan dengan sistem apartheid Israel (Hague Court of Appeal, 2024).

Penentangan terhadap ekonomi ini telah dizahirkan melalui kempen solidariti pada peringkat antarabangsa, khususnya Boikot, Lupus, dan Sekat (BDS), yang menyasarkan syarikat dan aliran kewangan yang bersubahat dengan rejim Israel (Omar Barghouti, 2011). Diplomasi awam dan advokasi digital telah memperluas kesedaran ini dengan mendedahkan bagaimana pilihan pengguna, pertukaran budaya, dan pelaburan antarabangsa menyumbang kepada

penindasan yang berterusan. Pengiktirafan Palestin oleh Sepanyol, Ireland, dan Norway pada tahun 2024 menggambarkan bagaimana kritikan ekonomi bertembung dengan amalan diplomatik, menunjukkan kesalinghubungan antara dasar ekonomi, moral, dan politik (PBS Newshour, 2024). Oleh itu, kebangkitan global untuk pembebasan dan kemerdekaan Palestin menuntut bukan sahaja penglibatan undang-undang serta diplomatik, tetapi juga pembongkaran struktur ekonomi yang membawa kemusnahan dan ketenteraan yang meraih keuntungan daripada kekejaman.

Kesimpulan

Kajian ini mendapati bahawa perjuangan rakyat Palestin dibentuk oleh dua dinamika utama: pertama, penindasan sistematik yang disokong oleh ekonomi genosid global; dan kedua, kebangkitan global yang semakin menuntut akauntabiliti dan keadilan. Pendudukan Israel bergantung pada amalan eksploitasi sumber, pemusnahan infrastruktur, serta keuntungan korporat yang melibatkan sektor senjata, teknologi, pembinaan, dan kewangan. Namun begitu, undang-undang antarabangsa, kenyataan rasmi PBB, aktivisme akar umbi, dan diplomasi awam semakin melemahkan legitimasi sistem ini. Walaupun masih terdapat kelemahan dalam penguatkuasaan undang-undang, gerakan seperti BDS, kempen flotila, dan pengiktirafan negara terhadap Palestin membuktikan bahawa masyarakat sivil dan advokasi undang-undang mampu menekan kerajaan serta korporat antarabangsa. Kajian ini menyimpulkan bahawa pembebasan Palestin memerlukan pembongkaran struktur ekonomi dan politik yang menyokong jenayah genosid, di samping memperkukuh rangkaian solidariti global yang menghubungkan perjuangan Palestin dengan perjuangan sejagat untuk menegakkan keadilan.

Rujukan

Abu-Lughod, I. (Ed.). (1971). *The transformation of Palestine: Essays on the origin and development of the Arab–Israeli conflict.* Northwestern University Press.

Ali, M. (2025, June 9). *Freedom flotillas: A history of attempts to break Israel's siege of Gaza. Al Jazeera.* https://www.aljazeera.com/news/2025/6/9/freedom-flotillas-a-history-of-attempts-to-break-israels-siege-of-gaza

Al-Shabaka: The Palestinian Policy Network. (2025, May 27). *Focus on: Global solidarity with Palestine.* Al-Shabaka. https://al-shabaka.org/policy-focus/focus-on-global-solidarity-with-palestine/

Azoulay, A., & Ophir, A. (2012). *The one-state condition: Occupation and democracy in Israel/Palestine.* Stanford University Press.

Al Jazeera Staff. (2022, September 16). *Sabra and Shatila massacre: What happened in Lebanon in 1982?* Al Jazeera. https://www.aljazeera.com/news/2022/9/16/sabra-and-shatila-massacre-40-years-on-explainer (Accessed August 17, 2025)

Amnesty International. (2022). *Israel's apartheid against Palestinians.* Amnesty International. https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2022/02/israels-apartheid-against-palestinians/.

Barghouti, O. (2011). *Boycott, divestment, sanctions: The global struggle for Palestinian rights.* Haymarket Books.

Chomsky, N., & Pappé, I. (2010). *Gaza in crisis: Reflections on Israel's war against the Palestinians.* Haymarket Books.

Erakat, N. (2019). *Justice for some: Law and the question of Palestine.* Stanford University Press.

Finkelstein, N. (2012). *Knowing too much: Why the American Jewish romance with Israel is coming to an end.* OR Books.

Defense for Children International – Palestine. (n.d.). *Israeli forces detain record number of Palestinian children without charge or trial*. https://www.dci-palestine.org/israeli_forces_detain_record_number_of_palestinian_children_without_charge (Accessed August 18, 2025).

Dugard, J. (2013). *International law: A South African perspective* (4th ed.). Juta Law.

Ermy Azziaty Rozali, & Azmul Fahimi Kamaruzaman. (2011). *Perang Dunia Pertama, Deklarasi Balfour dan kesannya terhadap Palestin. International Journal of West Asian Studies, 3*(2), 24. DOI: 10.5895/ijwas.2011.08.

Gordon, N. (2008). *Israel's occupation.* University of California Press.

Haddad, T. (2016). *Neoliberalism and nationalism in the occupied territory: The political economy of Palestine.* Routledge.

Hague Court of Appeal. (2024, February 12). *Judgment: Government of the Netherlands, notice of appeal.* Hague Court of Appeal.

Hanieh, A. (2013). *Lineages of revolt: Issues of contemporary capitalism in the Middle East.* Haymarket Books.

Haugbolle, S., & Olsen, P. V. (2023). *Emergence of Palestine as a global cause. Middle East Critique, 32*(1), 129–148. https://doi.org/10.1080/19436149.2023.2168379

Human Rights Watch. (2021, April 27). *A threshold crossed: Israeli authorities and the crimes of apartheid and persecution.* Human Rights Watch. https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution

Human Rights Watch. (2023, December 18). *Israel: Starvation used as weapon of war in Gaza.* Human Rights Watch. https://www.hrw.org/news/2023/12/18/israel-starvation-used-weapon-war-gaza

Human Rights Watch. (2003). *The right to return.* Human Rights Watch. https://www.hrw.org/reports/2003/croatia0903/3.htm

International Court of Justice. (2004, July 9). *Legal consequences of the construction of a wall in the occupied Palestinian territory: Advisory opinion.* International Court of Justice.

International Court of Justice. (2024, January 26 & March 28). *Application of the Genocide Convention (South Africa v. Israel): Order.* International Court of Justice.

International Court of Justice. (2024, May 24). *Application of the Genocide Convention (South Africa v. Israel): Order.* International Court of Justice.

Kattan, V. (2009). *From coexistence to conquest: International law and the origins of the Arab–Israeli conflict, 1891–1949.* Pluto Press.

Khalidi, R. (2020). *The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017.* Metropolitan Books.

Khalidi, R. (1997). *Palestinian identity: The construction of modern national consciousness.* Columbia University Press.

Masalha, N. (2012). *The Palestine Nakba: Decolonising history, narrating the subaltern, reclaiming memory.* Zed Books.

Masalha, N. (2008). *Remembering the Palestinian Nakba: Commemoration, oral history and narratives of memory*. *Holy Land Studies*, 7(2), 123–156. https://doi.org/10.3366/E147494750800019X

Mohd. Nor, M. R. (2010). *Konflik Israel-Palestin dari aspek sejarah moden dan langkah pembebasan dari cengkaman Zionis. Jurnal Al-Tamaddun, 5,* 73–74.

Morris, B. (2008). *1948: A history of the first Arab–Israeli war.* Yale University Press.

Middle East Monitor. (2022, December 27). *Israel courts issued 600 house arrest orders against Palestinian children in 2022*. Middle East Monitor. https://www.middleeastmonitor.com/20221227-israel-courts-issued-600-house-arrest-orders-against-palestinian-children-in-2022/

Pappé, I. (2006). *The ethnic cleansing of Palestine.* Oneworld Publications.

PBS NewsHour. (2024, May 28). *Spain, Ireland and Norway formally recognize a Palestinian state.* PBS. https://www.pbs.org/newshour/world/spain-ireland-and-norway-formally-recognize-a-palestinian-state

Quigley, J. (2010). *The statehood of Palestine: International law in the Middle East conflict.* Cambridge University Press.

Ross, R. (2021). *Introduction to special issue on spaces of Palestine solidarity. Human Geography, 14*(3), 318.

Said, E. W. (1979). *The question of Palestine.* Vintage Books.

Shlaim, A. (2014). *Israel and Palestine: Reappraisals, revisions, refutations.* Verso.

Sumud Nusantara. (2025). *Sumud Nusantara.* Rise Gaza. https://www.risegaza.com/

United Nations Security Council. (2016, December 23). *Resolution 2334 (2016) [The situation in the Middle East, including the Palestinian question].* United Nations. https://undocs.org/S/RES/2334(2016)

United Nations Security Council. (1980, August 20). *Resolution 478 (1980) [The situation in the Middle East: Jerusalem].* United Nations. https://undocs.org/S/RES/478(1980)

United Nations. (1978). *Right of return of the Palestinian people.* United Nations. https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-210170/

United Nations Security Council. (1967, November 22). *Resolution 242 (1967) [The situation in the Middle East].* United Nations. https://undocs.org/S/RES/242(1967

Wan Roslili Abd. Majid. (2025, October 29). *Flotilla Gaza berjaya runtuhkan tembok kebisuan.* Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM). https://www.ikim.gov.my/en/flotilla-gaza-berjaya-runtuhkan-tembok-kebisuan/

Wan Roslili Abd. Majid. (2025, July 1). *Kesedaran masyarakat benteng terakhir bela keadilan rakyat Palestin. Utusan Malaysia.*

Wan Roslili Abd. Majid. (2023). *Perlindungan hak asasi manusia: Palestin sebagai korban dwistandard dan hipokrasi dunia Barat*. *Jurnal Dunia Pengurusan*, 5(1), 31–41. DOI: https://doi.org/10.55057/jdpg.2023.5.1.3

Weizman, E. (2012). *Hollow land: Israel's architecture of occupation.* Verso.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Tertuduh Juvana Menurut Perspektif Undang-Undang Jenayah Malaysia dan Islam

Mohd Syahmil bin Samsudin[i]

[i]Kulliyyah Syariah dan Undang-Undang, UniSHAMS

Corresponding Author: syahmil@unishams.edu.my

Abstrak
Kejadian kes-kes jenayah yang melibatkan pelaku yang berusia bawah 18 tahun sejak kebelakangan ini kelihatannya semakin membimbangkan. Pelbagai bentuk kesalahan jenayah terpapar di media-media khususnya media sosial. Persoalannya, adakah pelaku-pelaku tersebut tidak sedar bahawa hukuman tetap menanti mereka walaupun mereka masih bergelar pelajar sekolah. Justeru, penulisan ini akan membincangkan tentang sejauh mana tetuduh juvana akan berhadapan dengan tindakan undang-undang di Malaysia, dengan mengupas dari sudut umur, hukuman, serta elemen Perlembagaan Persekutuan. Di samping itu, penulisan ini juga akan membuat perbandingan dengan undang-undang jenayah Islam.

Kata Kunci: Juvana, Undang-Undang Jenayah Malaysia, Undang-Undang Jenayah Islam

Pendahuluan

Juvana merupakan suatu istilah yang wujud untuk merujuk kepada tertuduh dan pesalah yang belum mencapai usia dewasa. Lantas, perbezaan umur ini akan memberi implikasi terhadap proses perbicaraan dan hukuman yang akan dijatuhkan jika sabit kesalahan. Memandangkan Malaysia merupakan sebuah negara komanwel yang mengamalkan undang-undang yang berasaskan *common law* dan dalam masa yang sama mengangkat Islam sebagai agama persekutuan, apabila timbul suatu isu perundangan, ia sentiasa membuka kepada dua perspektif perbincangan iaitu undang-undang jenayah sivil dan sudut pandang Islam.

Tinjauan litaratur

Antara perkara yang akan diberi penumpuan apabila berbicara soal tertuduh juvana ialah tentang persoalan umur. Umur pelaku juvana ini adalah bermula daripada umur 10 tahun sehingga 17 tahun (Akta Kanak-Kanak 2001).

Seksyen 82 Kanun Keseksaan memperuntukkan bahawa tidak menjadi kesalahan jenayah yang dilakukan oleh kanak-kanak yang berumur di bawah sepuluh tahun. Anggapan bahawa kanak-kanak ini tidak berupaya melakukan kesalahan jenayah ialah suatu yang tidak boleh dipertikaikan. Seksyen ini memberikan perlindungan yang mutlak kepada kanak-kanak di bawah sepuluh tahun yang melakukan kesalahan jenayah kerana dia dianggap sebagai *doli incapax* (tidak berupaya melakukan

kesalahan). Manakala seksyen 83 Kanun Keseksaan memperuntukkan bahawa perbuatan yang dilakukan oleh kanak-kanak berumur lebih daripada sepuluh tahun dan kurang daripada dua belas tahun yang belum cukup matang pemahamannya untuk membuat pertimbangan mengenai keadaan dan akibat perbuatannya pada masa itu, adalah tidak menjadi satu kesalahan. Peruntukan dalam seksyen ini adalah tidak mutlak dan bersyarat. Kanak-kanak pada peringkat umur ini masih diangap sebagai *doli incapax* tetapi anggapan tersebut boleh dipertikaikan bergantung pada tahap kefahamannya terhadap keadaan dan akibat perbuatan jenayah yang dilakukannya. Berdasarkan peruntukan seksyen 82 dan 83 tersebut, dapat difahami bahawa kanak-kanak yang berumur lebih daripada dua belas tahun tetapi di bawah lapan belas tahun boleh dikenakan tanggungan jenayah sekiranya disabitkan kesalahan mengikut prosedur yang ditetapkan di bawah Akta Kanak-kanak. (Sarirah 2011).

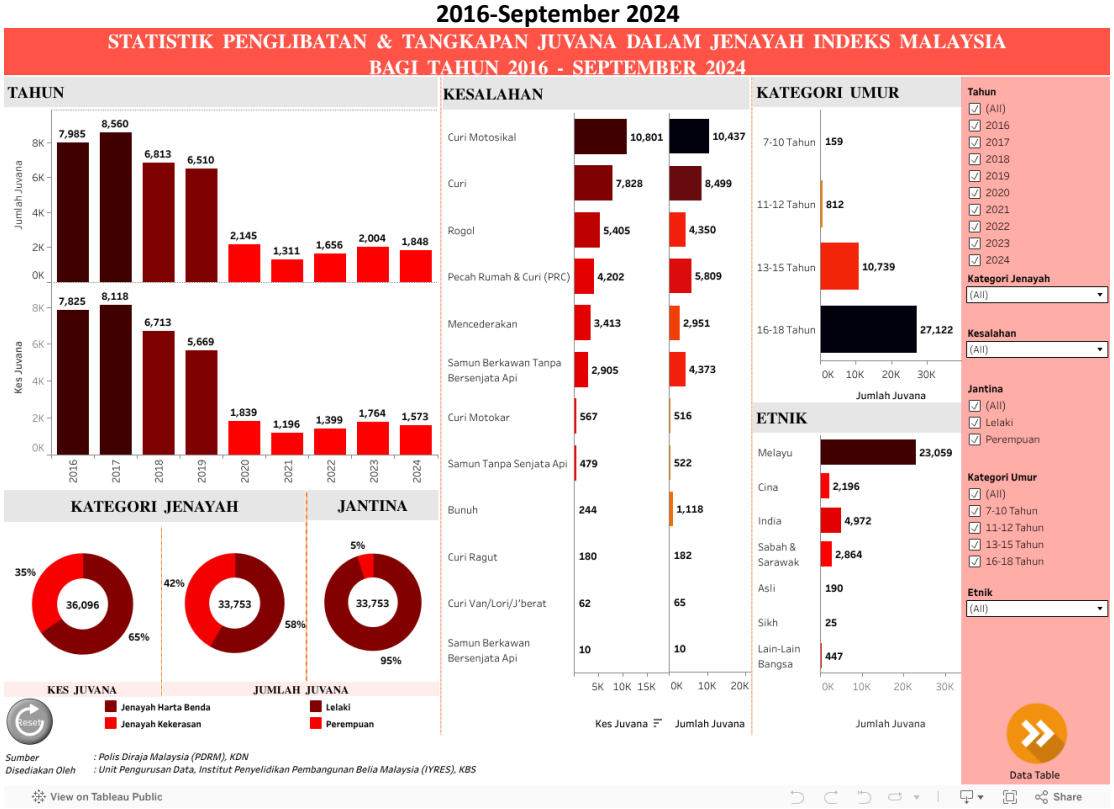
Walau bagaimanapun, tahap umur yang ditetapkan ini dikatakan sebagai khayalan perundangan (*legal fiction*) kerana pada hakikatnya kanak-kanak yang berusia bawah sepuluh tahun sudah mampu melakukan jenayah (Sarirah 2011).

Seksyen 83 Kanun Acara Jenayah harus dimansuhkan kerana konsep perlindungan yang diamalkan tidak masuk akal. Perlindungan diberikan berdasarkan andaian belum cukup matang bagi kanak-kanak yang berumur sepuluh hingga dua belas tahun. Tidakkah ada dalam kalangan kanak-kanak yang berumur lebih daripada dua belas tahun yang mempunyai perkembangan mental yang belum cukup matang? Oleh itu, seksyem 83 lebih mementingkan tahap umur berbanding tahap kematangan pesalah kanak-kanak itu (Sarirah 2011).

Terdapat juga penulisan yang mengupas tentang umur juvana menurut persepktif Islam yang dimana Islam menetapkan elemen baligh sebagai faktor penentu terhadap tanggungan jenayah (Siti Hajar et al. 2023). Terdapat dua kaedah dalam menentukan seseorang itu telah baligh. Pertama melalui mimpi yang mengeluarkan mani dan kedua adalah berdasarkan umur. Apabila berbicara soal umur, para ilmuan Islam tidak sepakat tentang umur tersebut. Umur baligh yang paling rendah adalah 15 tahun dan paling tinggi 18 tahun (Mufti Wilayah 2018).

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Rajah 1: Statistik penglibatan dan tangkapan juvana dalam jenayah indeks Malaysia bagi tahun 2016-September 2024



Sumber: Malaysia Youth Data Bank System

Berdasarkan tinjauan literatur yang ada, penulis akan cuba melihat kepada aspek perkara 3 Perlembagaan Persekutuan yang memperuntukkan bahawa Islam adalah agama persekutuan. Persoaalannya, adakah hukuman-hukuman yang tersedia itu menepati ajaran Islam dan perkara 3 Perlembagaan Persekutuan.

Pertama, berkaitan dengan umur pesalah juvana. Menurut undang-undang Malaysia, umur pesalah juvana adalah antara 10 hingga 18 tahun. Pesoalannya, adakah penentuan ini selari dengan Islam? Dalam Islam, aspek baligh akan menjadi penentu. Berdasarkan pandangan para *fuqaha'*, umur baligh adalah antara 15 hingga 18 tahun hijrah. Justeru, kanak-kanak berusia 10 hingga 14 tahun belum lagi menanggung tanggungan jenayah menurut Islam, kecuali jika telah baligh melalui mimpi. Maka, umur pesalah juvana ini perlu dikaji semula supaya menepati Islam dan sekaligus perkara 3 Perlembagaan Persekutuan.

Kedua,adalah persoalan hukuman-hukuman yang tersedia untuk pesalah juvana. Berdasarkan undang-undang yang ada, hukuman-hukuman bagi persalah juvana adalah seperti berikut (Seksyen 91 Akta Kanak-Kanak 2001):

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

91. (1) Jika Mahkamah Bagi Kanak-Kanak berpuas hati bahawa suatu kesalahan telah dibuktikan Mahkamah itu hendaklah, sebagai tambahan kepada apa-apa kuasa lain yang boleh dijalankan menurut kuasa Akta ini, mempunyai kuasa untuk:

(a) memberikan amaran kepada dan melepaskan kanak-kanak itu;
(b) melepaskan kanak-kanak itu apabila dia menyempurnakan suatu bon untuk berkelakuan baik dan untuk mematuhi apa-apa syarat yang dikenakan oleh Mahkamah;
(c) memerintahkan supaya kanak-kanak itu diletakkan dalam pemeliharaan seseorang saudara atau orang lain yang layak dan sesuai— (i) selama apa-apa tempoh yang hendaklah ditetapkan oleh Mahkamah; dan (ii) dengan apa-apa syarat yang dikenakan oleh Mahkamah;
(d) memerintahkan supaya kanak-kanak itu membayar denda, pampasan atau kos; (da) membuat perintah khidmat masyarakat;
(e) membuat suatu perintah percubaan di bawah seksyen 98;
(f) memerintahkan supaya kanak-kanak itu dihantar ke suatu sekolah diluluskan atau Sekolah Henry Gurney;
(g) (Dipotong oleh Akta A1511);
(h) mengenakan ke atas kanak-kanak itu, jika dia berumur empat belas tahun ke atas dan kesalahan itu boleh dihukum dengan hukuman pemenjaraan dan tertakluk pada subseksyen 96(2), apa-apa tempoh pemenjaraan yang boleh dijatuhkan oleh Mahkamah Sesyen.

Jika dilihat kepada hukuman-hukuman yang diperuntukkan di atas, tiada perincian hukuman yang khusus bagi kesalahan-kesalahan yang dilakukan. Dalam erti kata yang lain, apabila sabit kesalahan, hakim yang akan menentukan hukuman yang sesuai. Jika dilihat menurut perspektif Islam, hukuman terbahagi kepada tiga iaitu hudud, qisas dan takzir. Jika seseorang yang telah baligh melakukan pembunuhan sebagai contoh, maka dia tertakluk dengan hukuman qisas, iaitu hukuman mati, walaupun usianya hanyalah 16 tahun, yang masih dikira juvana menurut undang-undang jenayah di Malaysia. Demikian juga jika seorang yang berusia 17 tahun mencuri. Dia akan berhadapan dengan hukuman potong tangan jika sabit kesalahan, yang juga masih dikira sebagai pesalah juvana di sisi undang-undang jenayah Malaysia. Begitulah juga dengan perogol yang berusia 15 tahun misalnya. Dalam Islam, jika sabit kesalahan, hukuman yang menanti adalah sebat seratus kali jika belum berkahwin dan rejam sampai mati jika sudah berkahwin. Namun sekali lagi dia terlepas kerana masih dikira juvana. Walaupun ada pandangan menyatakan umur baligh adalah 18 tahun, penulis lebih cenderung dengan pandangan bahawa umur baligh adalah 15 tahun, ditambah pula dengan pengaruh zaman moden yang menyebabkan para remaja lebih mudah terpengaruh dengan perkara negatif. Jika umur 18 tahun menjadi kayu ukur baligh, bermakna pelajar sekolah menengah pun belum wajib solat dan puasa. Adakah kita sanggup melihat pelajar tingkatan 5 tidak solat, tidak berpuasa dan tidak menutup aurat dengan alasan belum baligh menurut mazhab tertentu? Adakah dalam bab jenayah kita guna umur baligh mazhab ini dan dalam bab ibadah kita guna umur baligh mazhab itu?

Walaubagaimanapun, dalam bab hukuman takzir, wujud keluasan di situ. Pihak yang bertanggungjawab boleh menetapkan dan menjatuhkan hukuman yang sesuai.
Terdapat kes-kes juvana yang telah diputuskan oleh mahkamah. Dalam kes *Pendakwa Raya lwn. Muhammad Adli Shah bin Mohd Yusry [2021] MLJU 2904,* tertuduh telah didakwa di bawah seksyen 302 Kanun Keseksaan kerana membunuh pelajar-pelajar sekolah tahfiz dengan cara membakar sekolah tersebut. Dalam kes ini, mahkamah telah memerintahkan tertuduh ditahan di penjara sehingga mendapat pengampunan Yang diPertuan Agong.

Dalam kes *Pendakwa Raya lwn. Azman [2020] 1 CLJ 562, tertuduh mengaku bersalah atas tuduhan rogol. Mahkamah telah menjatuhkan hukuman 3 bulan penjara dan denda RM 1000.00.*

Dalam kes *Tukiran lwn. Pendakwa Raya [1955] 1 MLJ 24,* tertuduh didakwa di bawah seksyen 379 Kanun Keseksaan atas kesalahan mencuri.Tertuduh mengaku bersalah dan dihukum penjara 4 bulan. Tertuduh telah merayu dan akhirnya hukuman ditukar kepada tahun sekolah Henry Gurney.

Jika dilihat kepada kes-kes di atas, kesalahan-kesalahan yang dilakukan adalah berkaitan dengan kesalahan hudud dan qisas. Namun, hukuman yang dikenakan adalah tidak menepati hukuman hudud dan qisas dan sekaligus mewujudkan isu perlembagaan. Di mana kita meletakkan Perkara 3 Perlembagaan Persekekutuan dalam bab ini?

Kesimpulan

Selaras dengan Perkara 3 Perlembagaan Persekutuan, beberapa perkara perlu dilihat semula apabila kita menyentuh tentang tertuduh dan pesalah juvana. Antaranya aspek had umur juvana dan hukuman-hukuman yang tersedia untuk mereka. Keadilan mesti mesti ditegakkan. Namun, keadilan menurut kaca mata siapa?

Rujukan

Ashgar Ali Ali Mohamed et. al. (2023). Criminal Law in Malaysia, Selangor, Sweet&Maxwell.

Mohamad Ismail Mohamad Yunus. (2023). Textual Foundation of Law of Crimes: Harmonization Between Penal Code and Islamic Law, Selangor, Penerbitan Anaasa Plt.

Sharifah Shahida Syed Muhsin et. al. (2025). Faktor Penglibatan Remaja Dalam Jenayah Juvana: Kajian di Asrama Akhlak Rusila Marang Terengganu, International Journal of Law, Government and Communication, Vol. 10, Isuue 39, 230-245, 2025.

Intan Nooraini Hj. Zainol et.al. (2024). Sistem Keadilan Juvana di Malaysia: Empat Prospek Penambahbaikan, Kajian Malaysia, Vol.42, No. 1, 209-239, 2024.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Mualimin Mochammad Sahid et. al. (2024). Hak Terhadap Pendidikan Bagi Pesalah Kanak-Kanak: Kajian di Sekolah Henry Gurney, Melaka, Malaysia Jurnal of Shariah and law, Vol. 12 No. 3, 609-619, 2024.

Siti Hajar et. al. (2023). Tafsiran Had Umur Pesalah Kanak-Kanak Dari Sudut Fiqh dan Perundangan Malaysia, Jurnal Pengajian Islam, Bil. 16, Isu 2, 122-136, 2023.

Shuhairimi Abdullah et. al. (2023). Pembangaunan Model Personaliti Unggul Pesalah Juvana, Journal of Human Development and Communication Vol. 12, 134-143, 2023.

Hezzrin Mohd Pauzi et. al. (2023). Kemahiran Pemulihan Akhlak Pelaksana Pemulihan Akhlak Juvana di Malaysia, Akademia, 93(2), 17-27, 2023.

Wawarah Saidpudin. (2023). Kertas Konsep Persepsi Masyarakat Terhadap Realiti Kehidupan Pesalah Juvana melalui Teori Penyuburan, Proceeding of the 10th International Conference on Management and Muamalah 2023 (ICoMM 2023), 62-67, 2023.

Noor Insyirah Abu Bakar et. al. (2020). Resosialisasi Juvana dan Perubahan Tingkah Laku, International Journal of Modern Trends in Social Sciences, Vol.3 Issue 12, 35-52, 2020.

Zarina Othman et. al. (2015). Ancaman sindiket dadah terhadap juvenil di Malaysia,Malaysia Journal of Society and Space, 11, issue 1, 62- 72,2015.

Darussalam Budin. (2013). Pendidikan Juvana di Jabatan Penjara Malaysia: Dasar, Halatuju, Pelaksaaan dan Cabaran, Jurnal Hadhari 6(1), 87-104, 2013.

Sarirah Che Ros. (2011). Prosedur Perbicaraan Kes Jenayah Kanak-kanak di Mahkamah Tinggi, Voice of Academia, Vol.6, No.2, 109-124, 2011.

Yusramizza Md Isa @ Yusuff et. al.(2007). Kewajaran Mahkamah Bagi Kanak-Kanak di Malaysia, Journal of Ethic, Legal & Governance, Vol. 3, 61-67, 2007.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

Ethical Substance and Systemic Ethical Competitiveness In Islamic Finance

Michele Trifiletti

Independent Research, ICC, via dei Monti di Primavalle 67, ROMA 00168 Italy

Corresponding Author: michele.trifiletti@libero.it

Abstract
Islamic finance today represents one of the most promising ethical-systemic alternatives to conventional finance. It is based on a unitary vision of the economy, in which faith, justice and development constitute inseparable dimensions of reality itself. The present work explores the notion of *ethical substance* as a founding principle of a competitive model capable of combining economic efficiency and moral coherence, with reference to systems inspired by *the Sharīʿah*. The paper proposes the theory of Systemic Ethical Competitiveness (CES), which integrates the teleology of the *Maqāṣid al-Sharīʿah* with the analytical tools of contemporary finance. In this perspective, ethics is not a simple regulatory or reputational constraint, but as productive capital and competitive advantage of the system. Two theoretical-empirical tools form its backbone: the Purity Prize (Thawāb al-Ṣafāʾ), intended as a behavioural measure of the willingness to sacrifice performance in the name of moral consistency, and the MBISI Index (Maqāṣid-Based Index of Social Impact), which quantifies the ability of financial systems to generate sustainable value and social impact consistent with the purposes of Islamic law. Empirical analysis shows that ethics, when institutionalized, increases systemic trust, reduces information asymmetries, and increases macroeconomic resilience. In conclusion, Islamic finance, in its teleological and *Maqāṣid-based* version, does not represent an alternative model to modernity, but an epistemic reform of the very concept of competitiveness. Ethics becomes structure, trust capital, and justice (*ʿadl*) the condition for all sustainable development.

Keywords: Islamic Finance, Maqāṣid al-Sharīʿah, Systemic Ethical Competitiveness (CES), Trust, ʿAdl (Justice).

Introduction

Origin And Purpose of the Research

In recent decades, the crisis of conventional economic paradigms has reopened the question of the relationship between ethics and development. The instability of the global financial system, culminating in the collapse of 2008, has exposed the structural fragilities of an economy based on debt, speculation and the loss of collective confidence.

In parallel, Islamic finance has attracted increasing attention as an alternative model based on shared risk, contractual transparency and universal moral values. With over $3.5 trillion in

assets (IFSB, 2024), it is no longer a sectoral phenomenon, but an epistemic laboratory for rethinking economic and social sustainability.
However, the institutionalization of *Sharīʿah finance* has generated a paradox: the legal form of contracts is often compliant, but the ethical substance is weakened. In many cases, Islamic financial instruments structurally replicate the logic of conventional debt, limiting themselves to a formal adherence to religious precepts.

Hence the central question of this research:
Is it possible to measure and institutionalize ethical substance as a factor of systemic competitiveness?

Research Objectives

a) Theoretical: redefining the concept of *ethical substance* as a principle of production and not just of restriction.
b) Analytical: develop a model for measuring ethics (Purity Prize, MBISI) and verify its correlation with economic performance.
c) Regulatory: propose reform guidelines for *Maqāṣid-based regulation*, which integrates taxation, governance and ethical finance.
d) Applicative: to demonstrate that ethics, once incorporated into institutions, produces concrete advantages in terms of trust, stability and development.

Methodology

The research adopts an interdisciplinary approach, which combines:

a) Theological and juridical analysis of the *Sharīʿah* and the *Maqāṣid al-Sharīʿah*;
b) Analysis of Islamic behavioural economics, through the *Homo Islamicus model* and the estimation of the Purity Prize through discrete choice models (*Discrete Choice Experiments*);
c) Comparative empirical analysis, using panel regressions to estimate the effect of MBISI on systemic competitiveness (CES);
d) Regulatory and prudential review of international tax and regulatory frameworks;
e) Study of FinTech governance and innovation, as tools of authenticity and ethical transparency.

The Paradox Of Ethical Coherence In Islamic Finance

Global Context And Genesis Of The System

Islamic Finance (FI) is now one of the most established pillars of the global economy, with asset volume exceeding $3.5 trillion in 2024 (Islamic Financial Services Board [IFSB], 2024). This financial system was born to respond to a profound need of the Muslim world: that of reconciling economic development with ethical and spiritual conformity to the *Sharīʿah* (شريعة) – a term that in its original meaning indicates "the path that leads to water", symbol of the source of moral and community life (Cor. 45:18).

Since the founding of the first Islamic bank in 1963 (Mit Ghamr, Egypt), the movement has gone through three historical phases:

- Pioneering phase (1960–1980): birth of the first institutions and definition of basic contracts (*Mushārakah*, *Muḍārabah*, *Murābaḥah*).
- Expansion phase (1980–2008): institutionalization and adoption in supranational contexts (e.g. Bahrain, Malaysia, UAE).
- Maturity phase (2008–present): integration with the post-financial crisis global system, growth of *Sukūk* (صكوك) and *FinTech Sharīʿah-compliant*.

The 2008 crisis represented a decisive epistemic turning point. As conventional financial capitalism revealed its structural fragilities *excessive leverage, disconnection from the real economy, loss of systemic trust* FI was re-evaluated as an alternative model based on shared risk, transparency, and real assets.

However, its formal institutionalization has brought with it a danger: the progressive slide towards "Islamic-denominated" but economically conventional finance, based on *debt-like contracts* (Čihák & Hesse, 2010). Today, more than 80% of Islamic banks' operations are represented by *Murābaḥah* or *Ijārah*, while shared risk contracts (*Mushārakah*, *Muḍārabah*) remain marginal. This asymmetry has generated a paradox of ethical coherence: the form is licit (*ḥalāl*), but the substance is often at odds with the spiritual and social goals of the *Sharīʿah*.

The Nature Of Sharīʿah: Teleology And Substance

The *Sharīʿah*, in the classical conception, is not a mere set of legal norms but a teleological structure of values. As the jurists al-Ghazālī (eleventh century) and al-Shāṭibī (fourteenth century) recall, it aims at the realization of the five *Maqāṣid al-Sharīʿah* (مقاصد الشريعة):

1. *Ḥifẓ al-Dīn* – protection of the faith;
2. *Ḥifẓ al-Nafs* – protection of life;
3. *Ḥifẓ al-ʿAql* – protection of reason and knowledge;
4. *Ḥifẓ al-Nasl* – protection of family and descent;
5. *Ḥifẓ al-Māl* – protection of wealth.

Any economic system conforming to the *Sharīʿah* must therefore aim not only at profitability, but at the preservation and promotion of human life in its moral, social and material integrity. In this view, *the Riba* (ربا, usury) and *the Gharar* (غرر, excessive uncertainty) are not forbidden for ritual reasons, but because they represent forms of structural injustice (*ẓulm*) that alter the fair distribution of risk and wealth. The *Sharīʿah* does not condemn profit, but conditions it to the legitimacy of the production process and the reciprocity of the parts (Cor. 2:275).

The Problem Of Hiyāl: Legal Form And Ethical Substance

The term *hiyāl* (حيل) means "expedients" or "legal artifices".

In classical Islamic law, they were allowed only in cases of necessity (*ḍarūrah*), when they made it possible to mitigate excessive legal rigidity. However, in modern times, many *Hiyāls*

have become tools for circumventing the ethical substance of the law, transforming lawful contracts into formal simulations of prohibited practices. An emblematic example is the *Organized Tawarruq*: a bank sells an asset on credit to a customer, who immediately resells it to a third intermediary to obtain liquidity. Formally, it is a sale (*bayʿ*), but basically it is equivalent to a loan with interest.

Example: Organized Tawarruq	
1. Bank Buy A Commodity	
▼	
2. Customer → Bank Sells The Commodity On Credit (E.G. $10,000 To Be Paid In 12 Months)	
▼	
3. Customer → Third Party Resell The Same Commodity Immediately (E.G. For $9,500 Cash)	
▼	
4. Customer Gets Liquidity ($9,500 Today) Must Return $10,000 To The Bank	
▼	
5. Result	
• Apparent Shape	Sequence Of Legitimate Sales (Bayʿ)
• Real Substance:	Loan With Interest (Riba) Disguised
• Difference ($500)	Implied Interest
• Ethical Problem:	Use Of Hiyāl To Evade Substance

As Ibn Taymiyyah warned: *"Whoever circumvents the prohibition of usury by means of an expedient commits usury in substance, even if the appearance is different."* (*Majmouʿ al-Fatāwā*, vol. 29, p. 432). The excessive dependence on *hiyāl* has made FI vulnerable to a conventionalization of the sacred, in which the juridical form prevails over the ethical substance. This undermines the confidence of religious investors, creating a *deficit in perceived purity*.

The Research Hypothesis: Towards a Measurable Ethical Substance

The present work proposes to empirically evaluate ethical substance through two conceptual tools:

1. The Purity Prize (*Thawāb al-Ṣafāʾ*): the economic value attributed by market actors to effective moral consistency, as distinct from simple Sharīʿah certification. It is a behavioral measure that assesses how much an investor or consumer is willing

to give up in terms of return in order to avoid transactions based on *hiyāl* or *implicit riba*.

2. The MBISI (*Maqāṣid-Based Index of Social Impact*): a composite metric that links real indicators (financial inclusion, equity, education, transparency, social protection) to the five *Maqāṣids*. (chapter 6)
   The index serves as a policy tool to assess *Systemic Ethical Competitiveness (CES),* i.e. the ability of a financial system to be both morally coherent and economically efficient.

Objective And Structure Of The Paper

The main objective is to demonstrate that ethical substance can be quantified and correlated with economic performance, and that contractual authenticity generates competitive advantage. The work is divided into seven sections:

1. Introduction and epistemic context (this chapter);
2. Historical and Theological Review of the *Riba*, *Gharar* and *Maqāṣid*;
3. Behavioural analysis and "Purity Prize";
4. Fiscal and regulatory barriers;
5. Maqāṣid-based *reforms* and ethical governance;
6. Empirical construction of the MBISI-CES model;
7. Conclusions and policy implications.

Conceptual Synthesis

Contemporary Islamic Finance experiences a constitutive tension between *form* and *substance*. *The Sharīʿah* calls for sincerity of intention (*ikhlāṣ*) and justice (*ʿadl*), not mere juridical formalism. As the jurist al-Shāṭibī summarizes: *"The Shari'ah was established to bring about justice and reject corruption, and any means that contradict them is invalid."* (*Al-Muwāfaqāt*, II, p. 8). The innovation of this study consists in assuming ethics not as a constraint, but as a competitive capital: *Systemic Ethical Competitiveness (CES)* is the meeting point between Maqāṣid and performance. A finance that renounces simulation (*Hiyāl*) to embrace transparency (*ṣidq*) is not only fairer, but also more resilient.

Historical And Theological Review: From The Prohibition Of The Riba To Financial Modernity
The Qur'anic Roots Of The Riba

The prohibition of riba (ربا), a term that in Arabic derives from the root *r-b-w* ("to grow", "to increase"), is among the most explicitly stated precepts in the Qur'an. In the Key Verse (Cor. 2:275–279), Allah says: *"Those who practice usury will not stand up except as one who has been touched by Satan in madness. [...] Allah has permitted trade and forbidden usury. [...] If you repent, you will have your capital: you will not do wrong and you will not suffer any." (Sūra al-Baqara, 2:275–279)*

This passage establishes a clear distinction between licit trade (*bayʿ*) and illicit usury (*riba*), founding an ethical-economic conception in which value derives from labor, risk and real exchange, not from the automatic accumulation of capital. Classical Islamic theology considers riba to be a form of structural injustice (*ẓulm*), since it transfers wealth without corresponding

value creation. Monetary interest is seen as a transgression of the principle of distributive justice ('adl) and community solidarity (*ta'āwun*).

In *al-Mustasfā*, al-Ghazālī (1058–1111) states that the prohibition of *riba* protects the circulation of wealth (*tadāwul al-māl*) from all forms of exploitation, guaranteeing the realization of *maṣlaḥah ʿāmmah* (common good). Similarly, Ibn Rushd (Averroes) emphasizes that usury "transforms wealth into sterile possession" (*Bidāyat al-Mujtahid*, II, p. 152).

The Two Categories Of Riba

The jurisprudence (*fiqh*) distinguishes two main forms:

1. Riba al-Nasīʿah (ربا النسيئة) – *wear of deferment*:
   It occurs when a sum of money is increased according to the time of repayment. It is the form most explicitly condemned in the Qur'an (3:130: *"O you who believe, do not devour usury multiplied many times."*).
   It represents the foundation of all modern forms of banking interest.
2. Riba al-Faḍl (ربا الفضل) – *surplus wear*:
   Prohibited by the *Sunnah*, concerns the unequal exchange of fungible goods (gold, silver, cereals, currencies). The Prophet Muhammad said:
   "Gold for gold, silver for silver, grain for grain [...] in equal quantities and immediately; those who add or ask for more have practiced usury."
   (*Ṣaḥīḥ Muslim*, 1587)

While Riba *al-Nasīʿah* is economic (time and interest), *Riba al-Faḍl* is moral and preventive: it aims to avoid injustice even in seemingly lawful transactions, in line with the ethics of *niyyah* (pure intention).

The Position Of The Madhāhibs (Legal Schools)

The four Sunni madhāhibs converge on the absolutely illicit character of the *Riba* but diverge in the extent of the analogies (*qiyās*) applicable to new forms of interest.

School	Principle Of Interpretation	Modern Application
Hanafita	Legal Pragmatism, Openness To *Hiyāl* In Cases Of Necessity (*Ḥājah*)	Base Of The *Murābaḥah* And *Tawarruq Structures*
Mālikita	Centrality Of Intention (*Niyyah*) And The Common Good (*Maṣlaḥah*)	Substantial Approach: *Prefers Pls Contracts*
Shāfiʿita	Literal Adherence And Prudential Formalism	Tends To Prohibit Ambiguous Practices
Hanbali	Moral Teleology, Rejection Of *Hiyāl* And Simulations	Main Source Of The Strictest Interpretations (Ibn Taymiyyah)

Table 1: Research Table

Overall, the Islamic legal tradition has always moved between two poles: regulatory rigor and functional flexibility. Modernity has accentuated the tension between these poles, posing the crucial question: to what extent can form replace substance?

Gharar and Uncertainty: The Moral Twin of the Riba

Next to *the Riba*, the second pillar of Islamic economic law is the prohibition of Gharar (غرر), i.e. excessive uncertainty or ambiguity in contracts. *Gharar* is forbidden for reasons of fairness and transparency: one side must not take advantage of the other's ignorance or ambiguity. The Prophet explicitly forbade the trade in "*fish still in the water*" and "*unripe fruits*" (*Ṣaḥīḥ Muslim*, 1513), paradigmatic examples of risky or speculative contracts. The ratio is ethical, not technical: *Gharar* is the opposite of *bayān* (clarity), and the *Sharīʿah* privileges transparency as a sign of sincerity (*ṣidq*). In the modern system, *Gharar* finds equivalents in high-leverage derivatives, complex contracts, and opaque products, which transfer risk instead of sharing it. The *Gharar ban* is therefore not archaic, but a principle of systemic prudence ante litteram, consistent with the post-Basel III regulatory philosophy.

Hiyāl: The Art Of Circumvention And The Crisis Of Substance

The Concept Of *Ḥīlah* (حيلة, Pl. *Ḥiyāl*) Indicates A "Device" Or "Ingenious Means".

Originally intended as an instrument of legal flexibility, it has become in modern financial history a form of moral rationalization of the tort. Already al-Qarāfī (d. 1285) distinguished between *ḥiyāl maḥmūdah* (licit, which protect from harm) and *ḥiyāl madhmūmah* (illicit, which circumvent a prohibition). In his work *al-Furūq*, he warns that "the use of the *ḥīlah* to transform usury into commerce is graver than the sin of the Riba itself" (vol. 3, p. 271). In the context of FI, instruments such as *Tawarruq*, *Bay' al-ʿĪnah*, *'Urbun,* or *Bay' al-Dayn* often represent modern forms of *ḥiyāl madhmūmah*, because they structurally replicate forbidden contracts. This dynamic has led El-Gamal (2006) to define contemporary FI as an "Islamic finance *in form*, but not in substance*".

From Theology To Praxis: Modern Fiqh Al-Mu'āmalāt

The branch of Islamic law that regulates economic transactions is known as *fiqh al-mu'āmalāt* (فقه المعاملات). It is based on two axes:

1. Substantive legitimacy (*ḥaqīqah*) – every transaction must generate real value (*ʿayn* or *manfaʿah*), not mere monetary speculation.
2. Contractual equity (*ʿadl wa tarāḍī*) – both parties must be aware and free, according to the Qur'anic principle: *"O you who believe, do not devour one another's goods unjustly, except by trade based on mutual consent."* (Cor. 4:29)

Modern *fiqh al-mu'amalāt*, reinterpreted by scholars such as Umer Chapra and Abbas Mirakhor, attempts to harmonize the teleological values of the *Sharīʿah* with contemporary institutional mechanisms. The challenge is to create a market system with moral goals, where the maximization of profit is subordinated to the maximization of the common good (*maṣlaḥah ʿāmmah*).

The Return To The Maqāṣid Al-Sharīʿah As An Epistemic Reform

In the 20th and 21st centuries, the elaboration of the *Maqāṣid al-Sharīʿah* underwent a revival. Scholars such as Jasser Auda (2008) have introduced a systemic view, according to which *the Maqāṣids* are not just ends, but dynamic variables of balance between ethics and

functionality. In the financial context, *the Maqāṣids* offer a framework of moral sustainability, antecedent and deeper than the current ESG (Environmental, Social, Governance) criteria. They provide the coordinates of an "intrinsic ethical finance", in which ethics is not external to the contract (as in CSR), but *internal to the legal and intentional structure of the economic act*.

Synthesis: From Detection to Regulation

The path that goes from the Qur'anic prohibition of the *Riba* to modern prudential rules reveals a continuity of logic:

a. *Riba* prohibits *non-productive rent*.
b. *Gharar* prohibits the manipulation of uncertainty at the expense of transparency.
c. *Hiyāl* represent the formal degeneration of these two principles.

Therefore, the reform of Islamic Finance cannot be limited to contractual revision but must return to the theological core: the search for moral authenticity (*ikhlāṣ*) as a condition for systemic stability.

Behavioral Economics And The "Purity Prize"

Homo Islamicus And Ethical Rationality

Classical economic theory bases individual decision on Homo oeconomicus, an agent that maximizes its material utility under conditions of complete information and perfect rationality (Samuelson, 1948). However, in Islamic thought man is conceived as *a khalifah* (خليفة) — God's vicar on earth (Cor. 2:30) — endowed with moral rationality and spiritual responsibility (*amānah*, 33:72). From this perspective emerges the figure of Homo Islamicus, defined by Naqvi (1981) and Chapra (1992) as an agent that maximizes a utility composed of[1] two components:

$$U = U_m + \lambda U_e$$

where:

- U_m= material utility, deriving from economic profit;
- U_e= ethical or spiritual utility, deriving from adherence to the *Sharīʿah*;
- λ= coefficient of moral sensitivity[2] (0 ≤ λ ≤ 1).

[1] Homo Islamicus seeks to maximize both profit (material) and ethical conformity (spiritual). It's not enough to make money; it is essential to do them in a way that is *halal* (lawful) and moral according to the Sharīʿah.

[2] The coefficient (Lambda) represents the λpriority that the agent gives to ethics:

- If = 0:λ The agent completely ignores ethics and only maximizes material utility (U = Um). In this case, the agent behaves like conventional Homo Economicus.
- If = 1:λ The agent attaches equal importance to material and ethical utility (U = Um + Ue).
- If 0 < λ≤ 1: The agent gives positive weight to ethics. The closer it is to 1, the greater the moral sensitivity.λ

When, the agent is willing to voluntarily give up part of the profit$\lambda > 0$[3] if the action violates the ethical purity of the contract. This behavior is not "irrational"; it reflects the presence of *taqwā* (تقوى), the consciousness of God, which directs choices towards *maṣlaḥah ʿāmmah* (collective good). As the Qur'an states: *"Indeed, lawful trade is not forbidden, but Allah does not love those who accumulate wealth unjustly."* (Cor. 9:34). Homo *Islamicus* is therefore a *moral and teleological* agent, whose utility function includes a transcendent dimension. Its "*bounded rationality*" (Simon, 1957) is tempered by *niyyah* (sincere intention) and *adl* (justice).

Islamic Moral Psychology: The Structure of the NAFS

Islamic behavioral economics is grafted onto the Qur'anic psychology of *nafs* (نفس, "soul"), articulated in three levels of ethical awareness:

1. Nafs al-Ammārah (النفس الأمارة) – the instinctive, desire-inclined soul (*shahwah*);
2. Nafs al-Lawwāmah (النفس اللوامة) – the reflective soul, aware of error;
3. Nafs al-Muṭmaʾinnah (النفس المطمئنة) – the pacified, good-oriented soul (Cor. 89:27–30).

The spiritual growth of the individual coincides with the progressive internalization of the moral ends of the *Sharīʿah*. In economic language, this translates into a growing preference for transactions that accomplish *tazkiyah* (moral purification), even at the cost of material sacrifice.

The "Purity Prize" (Thawāb al-Ṣafāʾ)

The concept of *the Purity Prize*[4] stems from empirical evidence that many Muslim individuals are willing to give up part of their return in order to invest in instruments perceived as ethically authentic.

This phenomenon is linked to *niyyah* (intention), a legal principle expressed in the famous *hadith*: *"Actions are judged by intentions."* (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 1)

The *Purity Prize* can be defined as the willingness to pay[5] (WTP) for effective ethical consistency, i.e.:

$$PP = WTP_{authentic} - WTP_{formal}$$

[3] If an economic action is very profitable (Um high) but violates the principles of the Sharīʿah (involves a heavy loss of the EU), the agent with moral sensitivity () may reject it. The loss of ethical utility (Ue) is greater than the gain of material utility (Um), leading to a decrease in total utility (U). In practice, the agent chooses a smaller profit (or gives up a deal) to maintain moral integrity.$\lambda > 0\lambda$

[4] The Purity Prize can be seen as the opposite of the "Risk Premium". In conventional finance, a premium (extra return) is demanded to take on more risk; In this context, a "premium" (renunciation of potential return) is paid to obtain more ethical "purity".

[5] WTP (Willingness to Pay): In economics, the WTP is the maximum amount a consumer is willing to pay for a good or service.

where it represents the preference for truly $WTP_{authentic}$ *Sharīʿah-compliant* products, devoid of *Hiyāl*, over products that are only formally conforming[6].

Estimation Methodology: Discrete Choice Experiments (DCEs)

a. The mixed logit model

The empirical analysis uses the Mixed Logit (ML) model, already applied in the literature (Ben-Akiva & Lerman, 1985; Train, 2009).

It is assumed that the utility deriving from the individual's choice of a product is jn[7]:

$$U_{nj} = \beta_1 \text{Cost}_{nj} + \beta_2 \text{Risk}_{nj} + \beta_3 \text{Purity}_{nj} + \beta_4 \text{SSB Trust}_{nj} + \epsilon_{nj}$$

where[8]:

Cost	Margin Or Implicit Rate Of The Product (I.E. How Much The Product "Weighs" Economically For The Consumer).	$\beta_1 < 0$ An Increase In Cost Reduces Utility.

[6] The formalization of the Purity Prize is often expressed in literature (cf. Chapra, 1992; Naqvi, 1981) in two main ways to capture the Willingness to Pay (WTP) for ethical authenticity:

1. Subtractive Definition (Value Margin):
   This formulation defines the reward as the surplus of value that the agent attributes to the elimination of Hiyāl (legal stratagems), reflecting the excess of accepted economic sacrifice for effective purity over formal conformity: $PP = WTP_{authentic} - WTP_{formal}$
2. Multiplicative Definition (Preference Intensity):
   This formulation expresses the total value for actual purity as the product of the WTP for formal conformity multiplied by (the coefficient of preference for ethical consistency).$\emptyset$
   $PP = WTP_{authentic} \cdot \emptyset WTP_{formal}$ where is a preference factor > 1 implies the existence of the premium, since the autehntic WTP is greater than the formal WTP. $\emptyset\emptyset$

The Purity Prize = relationship links the two formulations. For the present analysis, we will use the subtractive definition to emphasize the incremental margin of value.$(\emptyset - 1) \cdot WTP_{formal}$

[7] The individual chooses between multiple alternatives (e.g., different products, services, scenarios, etc.).$n\ j$
Each alternative generates a certain $j$utility $U_{nj}$for the individual. The individual chooses the one with $n$the highest utility.

[8] Components of the formula:

- U_{nj}: Total utility that the individual associates with the alternative.nj
- $\beta_1, \beta_2, \beta_3, \beta_4$: Coefficients to estimate — represent how much each variable influences preference (i.e. the "weight" of each attribute).
- $Cost_{nj}$: the cost of the alternative to the individual .→ It is expected that: the higher the cost, the lower the utility.$jn\beta_1 < 0$
- $Risk_{nj}$: the level of risk associated with the alternative.→ Again, generally: more risk, less utility.$\beta_2 < 0$
- $Purity_{nj}$: a positive characteristic of the alternative (e.g. quality, transparency, intrinsic value).→ More purity, more utility is expected.$\beta_3 > 0$
- $SSB\ Trust_{nj}$: a measure of trust in the SSB entity or institution (e.g. a bank, institution, etc.). → Generally: greater trust, greater usefulness.$\beta_4 > 0$
- ε_{nj}: An error term (random), which represents all unobserved factors that affect the choice but are not included in the model.

Contract Risk	Contract Type: Pls (*Profit And Loss Sharing*, More Uncertain) Vs Debt-Like (Safer).	$\beta_2 < 0$ A Riskier Contract Reduces Attractiveness.
Ethical Purity	Perceived Level Of Conformity To The Sharīʿah (0–3, Highest = Most "Pure").	$\beta_3 < 0$ Higher Purity Increases Utility.
Ssb Trust	Reputation Of The *Sharīʿah Supervisory Board* (1–5, Highest = Most Reliable).	$\beta_4 < 0$ More Trust Increases Utility.

The Purity Prize (PP) is expressed by the marginal ratio between the purity coefficient (β_purity) and the cost coefficient (β_cost): PP = β_purity / β_cost."

$$PP = -\frac{\beta_3}{\beta_1}$$

where:

- If:$PP > 0$
  → the consumer accepts a higher cost to have a purer product (positive value of authenticity).
  → therefore, there is a willingness to pay additional for authenticity.

- If:$PP = 0$
  → purity does not influence choice; The consumer is indifferent.

- If:$PP < 0$
  → higher purity is perceived as a cost or disadvantage, which in ethical or religious contexts is unlikely, but theoretically possible (e.g. if purity implies complexity or lower returns).

A positive value therefore indicates a willingness to pay additional for authenticity.

b. Empirical simulation

A simulation was carried out on a hypothetical sample of 1 000 respondents, representative of three countries: Malaysia (45%), UAE (35%) and Turkey (20%):

Country	Percentage	Dimension Logic
Malaysia	45%	Country With High Penetration Of Islamic Finance
United Arab Emirates	35%	Mature Market With Strong Sharīʿah Regulation
Turkey	20%	Emerging Market, With Growing Interest In Fi

Table 2: Research Table

A mixed logit (ML) model with 10,000 Monte Carlo iterations was estimated, to capture individual variability in coefficients.β

Each iteration simulates a random set of preferences (heterogeneity), from which the estimated averages of the coefficients are calculated.

Variable	Coefficient B	Significance	Interpretation
Cost	−0.82	(P < 0.01)	The Utility Decreases With The Cost; More Expensive → Less Attractive.
Risk (Pls)	+0.35	** (P < 0.05)	Individuals Prefer Profit-Loss Sharing Contracts Over Debt-Like Models.
Ethical Purity	+0.61	(P < 0.01)	Strong Sensitivity Towards Sharīʿah Conformity: Greater Purity = Greater Utility.
Ssb Trust	+0.27	** (P < 0.05)	Positive Reputational Effect: The Reputation Of The Sharīʿah Supervisory Board Positively Influences The Choice.

Table 3: Research Table

Result:

$$PP = -\frac{0.61}{-0.82} \approx 0.74$$

Individuals are willing to sacrifice 0.74 units of cost (e.g., yield or margin) to gain an additional 1 unit of ethical purity.

If we translate into percentage terms of return, it is equivalent to giving up 7.4% of the annual return in order to avoid instruments perceived as *Sharīʿah-ambiguously compliant*.

c. Psychometric implications

The positive coefficient of *Ethical Purity* reflects an identity and spiritual component of individual utility. This behavior is comparable to the *moral utility* identified by Akerlof & Kranton (2000) in "identity economics" models. In the Islamic context, this identity is sacredly internalized: the ethical choice is seen as an act of worship (*ʿibādah*), not just of consumption.

Comparison with ESG and Catholic finance

The *Purity Prize* finds partial analogues in the behavior of Western ethical investors (*ESG investors*), but with a crucial difference:

- in ESG, ethical preference is post-contractual (derived from disclosure and rating);
- in the FI, it is pre-contractual and intrinsic, because it is defined by the theological criteria of the *Sharīʿah*.

While the ESG investor relies on criteria of external transparency, the Muslim believer acts out of inner consistency (*ikhlāṣ*), an element that integrates economics, law and spirituality. Similarly, Catholic Finance (particularly the Social Doctrine of the Church) emphasizes the common good and distributive justice (SDC Compendium, §340–343) but does not integrate

the ethical bond into the contract itself. The FI, on the other hand, "moralizes the structure": each clause becomes an expression of the divine will of justice (*ʿadl*).

From Individual Preference To Systemic Stability

The emergence of the Purity Prize has not only microeconomic, but also systemic and macroeconomic implications.

On a macro level, a growing demand for authentic ethical products:

1. urges financial institutions to reduce the use of *Hiyāl*;
2. increases systemic trust, decreasing information asymmetry;
3. reduces the volatility of deposits (as confirmed by IFSB, 2024, which notes less instability in Islamic deposits than in conventional ones).

In systemic terms, the *Purity Prize* acts as a "*moral public good*": individual ethical preference contributes to collective stability. It is, in the Islamic sense, a manifestation of *maṣlaḥah ʿāmmah* (common good). On the behavioral and institutional level, it reveals the existence of stable and measurable ethical preferences, capable of being translated into coherent economic choices. Three important implications derive from this:

1. Public policy: regulation must incentivize virtuous behavior, not just prohibit deviant behavior.
2. Banking management: *Sharīʿah governance* must measure purity not as the "absence of wrongdoing", but as the "presence of ethical value".
3. Economic education: ethics must be taught as a productive skill, not as an abstract moral doctrine.

In this way, the *Purity Prize* becomes not only an indicator, but a pedagogical and systemic lever for reforming market logics according to the principles of the *Maqāṣid al-Sharīʿah*.

Structural Barriers To Ethical Competitiveness

Introduction: Regulatory asymmetry as "Systemic Hiylah"

The evolution of Islamic Finance today clashes with a structural asymmetry that conditions its substance: the fiscal and prudential regulations in force are still based on the paradigm of conventional debt[9]. The result is a systematic penalization of *asset-based* transactions and shared risk contracts (*Musharakah*, *Muḍārabah*), which embody *Sharīʿah-compliant* principles. This generates a phenomenon of regressive adaptation, in which Islamic institutions, in order to survive, tend to imitate conventional structures.

In theological terms, it is an "institutional Hiylah": a collective circumvention of the moral purpose of the *Shari'ah*, induced not by individual will but by the rules of the system itself. As

[9] The *conventional debt paradigm* is the dominant financial model in traditional banking systems, based on the provision of capital against a predetermined interest rate and on the unilateral transfer of risk to the borrower. This paradigm reflects a financing logic based on the separation of ownership and risk, in contrast with the principles of Islamic finance that privilege risk *sharing* and profit *and loss sharing*.

Ibn Taymiyyah said: "*When the positive norm compels moral disobedience, reform must begin with the norm itself.*" (*Majmouʿ al-Fatāwā*, vol. 28)

Taxation And Fiscal Neutrality: A Comparative Framework

Fiscal neutrality is a necessary condition for equity between conventional and Islamic products. However, the lack of legal recognition of Islamic contracts often generates double taxation or additional transaction costs.

The Case Of The United Kingdom: The Pioneering Reform (2003–2020)

The United Kingdom was the first non-OIC country to introduce organic legislation on Islamic fiscal neutrality. Since 2003, the *Finance Acts* have eliminated double taxation on *Murābaḥah* and *Ijārah contracts* for real estate transactions, equating them with conventional mortgages.

Empirical results (HM Treasury, 2022):

- Reduction in the average cost of Islamic operations by 18%;
- 35% increase in *Sukūk listings* on the London Stock Exchange (2014 and 2020).

However, the legislation remains transaction-specific[10] and does not fully cover *PLS* contracts, which remain fiscally disadvantaged due to the impossibility of deducting losses symmetrically.

Malaysia: Systemic Model And Integrated Taxation

Malaysia is considered the most advanced jurisdiction in the Islamic world. The *Islamic Financial Services Act (IFSA, 2013)* and subsequent *Income Tax (Exemption) Orders* (2016–2020) introduced full neutrality for all categories of contracts, including *Musharakah*, *Muḍārabah* and *Istisnāʿ*. The *Labuan International Business and Financial Centre (IBFC)* offers targeted tax incentives for ethical finance. In 2023, more than 38% of total bank funding in Malaysia is *Sharīʿah-compliant* (Bank Negara Malaysia, 2024).

- Strength: integrated taxation and incentives for shared risk products.
- Weakness: excessive concentration (about 70%) in *Murābaḥah-based instruments*, which limits the ethical diversification and systemic impact of participatory models

Gulf countries (GCCs): Unevenness And Debt Preference

In the Gulf Cooperation Council (GCC), the situation is fragmented.

a. Saudi Arabia recognizes *Sharia* law as the primary source of law but does not yet have a tax law specifically dedicated to Islamic Finance (FI).
b. The UAE introduced a *Corporate Tax Law in 2022* that includes specifications for *Islamic Financial Transactions*, but enforcement remains limited.
c. In Kuwait and Qatar, Islamic institutions enjoy selective exemptions, but without a unified framework.

[10] The term *transaction-specific* refers to characteristics, costs or risks that are specific to a given transaction and cannot be generalized to others.

Data (IMF, 2024):

a. More than 78% of the GCC's Islamic assets are concentrated in *Murābaḥah* or *Ijārah instruments*;
b. Only 9% is allocated to *Musharakah* or *Muḍārabah contracts*;
c. The lack of fiscal neutrality and regulatory rigidity increase the average *cost of compliance* by 15–20%.

European Union: The Legal Stalemate

The European Union does not yet have a harmonized regulatory framework for FI. Some countries (e.g. Luxembourg, France, Germany) have issued *tax rulings* or interpretative circulars, but a single taxonomy is missing. The main obstacle is the lack of legal recognition of Islamic contracts as autonomous categories. The application of the *substance-over-form* (IASB) principle is left to the discretion of national authorities. In Italy, for example, Resolution no. 4/E (2010) of the Italian Revenue Agency recognized the *Murābaḥah* as a "sale with deferred payment" but did not solve the problem of double taxation in real estate transfers.

Comparative Summary

The comparison between the main legal-fiscal contexts highlights a different degree of maturity and integration of Islamic finance into national systems:

Country / Area	Islamic Tax Framework	Effective Neutrality	Pls Incentives	Remarks
United Kingdom	Complete (Since 2003)	Partial	Limited	Extra-Oic Pioneer; Fiscal Neutrality Formally Guaranteed But Not Extended To All Instruments.
Malaysia	Comprehensive And Institutionalized (Since 2013)	High	Active	Integrated Model With Coordination Between Tax Authorities, Bnm And Sharīʿah Bodies; Incentives For Participatory Instruments.
Gcc Countries	Uneven Across Jurisdictions	Medium-Low	Limited	High Concentration Of *Murābaḥah* Operations; Poor Promotion Of Participatory Finance.
European Union	Absent Or Fragmented	Low	Absent	Lack Of Regulatory Harmonization; Isolated National Approaches (France, Luxembourg, Germany) And The Absence Of A Community Framework.

Table 4: Research Table

Prudential Regulation: Basel III and the Penalization of PLS Risk

The Problem Of "Capital Adequacy"

The capital requirements established by *the Basel Committee on Banking Supervision (BCBS, 2017)* are based on a logic of credit risk (default risk). This paradigm fits conventional banks but penalizes Islamic models based on *profit-and-loss sharing*, such as *Mushārakah* (corporation) and *Muḍārabah* (investment partnership). In the Islamic system, risk is participated in and therefore should not be considered in the same way as credit risk.

However, according to the current *Capital Adequacy Ratio (CAR) formula*:

$$CAR = \frac{Tier1 + Tier2}{Risk - WeightedAssets}$$

PLS contracts are treated as *high-risk assets*, with weightings of 100% to 150% (IFSB-17, 2023). This discourages institutions from resorting to authentic models and incentivizes fixed-return instruments that are formally lawful but economically similar to debt.

Towards A Sharīʿah-Compliant Model Of Supervision

A *Maqāṣid-based* regulation should recognize the structural diversity of Islamic contracts. Operational proposals (IFSB, 2023):

1. Revision Revision of the risk weighting for Mushārakah *and* Muḍārabah *contracts*, from 100 % to 50–70 %
2. Introduction of the Ethical Stability Ratio (ESR), linked to the degree of transparency and risk sharing.
3. Recognition of ethical capital *as a form of reputational buffer.*

In theological language, it is a matter of transforming prudence (*ḥiṭyah*) from a technical constraint to a moral virtue: *"The prudent is the one who avoids injustice even in profit"* (Ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*).

Structural Barriers As A Distortion Of The Maqāṣid Al-Māl

The *Maqṣad* of Hifẓ al-Māl (protection of wealth) does not mean static preservation of capital, but preservation of distributive justice in the circulation of wealth, i.e. the dynamic protection of collective wealth and its equitable distribution. When fiscal and prudential rules incentivize simulation (*Hiyāl*) rather than substance, they violate this principle, generating *systemic ẓulm*. The *Sharīʿah*, therefore, does not ask for a tax exemption or a regulatory privilege, but for the rectification of the legal framework so that economic justice can be fully manifested. In modern terms: ethics must be internalized in regulation, not simply declared in form.

Governance, Fintech And Maqāṣid-Based Reforms

Introduction: From Formal Compliance To Teleological Governance

Governance in Islamic Finance (FI) is not only a mechanism of operational control, but an ethical-teleological institution. While conventional *corporate governance* is based on principles of *agency theory* (Jensen & Meckling, 1976), *Sharīʿah governance* is based on a theocentric conception of fiduciary responsibility (*amānah*). In the Qur'an, the *amānah* is entrusted to man as a moral test: *"Verily, We offered trust (amānah) to the heavens, the earth, and the mountains, but they refused to bear it. But the man took it upon himself, because he is unjust and ignorant."* (Cor. 33:72).

Islamic governance, therefore, does not only imply "accountability to shareholders," but also to God and the community (*ummah*). This transforms the fiduciary obligation from mere legality to ethical intentionality (*niyyah sharʿiyyah*), which must guide the economic choices of the *Maqāṣid al-Sharīʿah*.

Architecture of Shari Governance

Institutional Framework

Islamic financial institutions (IFIs) operate on a dual level of governance:

1. Inner Level (Micro):
    a. *Sharīʿah Supervisory Board (SSB)* – an independent committee of jurists responsible for certifying the ethical conformity of contracts.
    b. *Internal Sharīʿah Review Unit (ISRU)* – a technical body that performs periodic audits.
2. External layer (macro):
    a. *Central Sharīʿah Authority* (e.g. Bank Negara Malaysia, Central Bank of Bahrain) which issues binding guidelines.
    b. International bodies (AAOIFI, IFSB, OIC Fiqh Academy) that define global standards.

The Malay Model: Multi-Level Integration

Malaysia is the model for multi-level governance.

The *Sharīʿah Advisory Council (SAC)* of Bank Negara Malaysia is established by law (Central Bank Act, 2009) and its decisions are binding on the civil courts. This integration between secular law and Islamic law ensures systemic coherence and reduces the risk of divergent interpretations between IFIs. In 2023, according to data from Bank Negara Malaysia, the overall level of compliance (*Sharīʿah Compliance Ratio*) exceeded 85%, with a 12% reduction in non-compliance cases compared to 2018.

The Limits Of The Current Model: "Formal Governance"

Despite progress, Shari governance suffers from three structural limitations:

1. Internal conflict of interest: SSB members are often appointed and remunerated by the same banks they are supposed to supervise, generating a *principal-agent problem* of an ethical nature (Grassa, 2015)
2. Absence of accountability standards: there is a lack of uniform criteria to measure *real Sharīʿah compliance*, beyond formal declarations.
3. Limited transparency of information: many *Sharīʿah reports* do not include social or environmental impact analyses, reducing the *Maqāṣid-based dimension*.

In summary, current governance is often formal and procedural, but not teleological and substantive. The *Sharīʿah* is applied as a rule, not as a purpose.

Towards Maqāṣid-Based Governance

Theological Foundations

The *Maqāṣid al-Sharīʿah* represent the supreme ends of the Law.

According to al-Shāṭibī (*al-Muwāfaqāt*, fourteenth century), the *Maqāṣid al-Sharīʿah* represent 'the universal values that ensure justice, mercy and wisdom in all divine laws. In the financial context, *Maqāṣid-based governance* implies that decisions are evaluated not only for

their formal legality, but for their consistency with the objectives of the collective good (*maṣlaḥah ʿāmmah*).

The five main purposes (*ḍarūriyyāt*) thus become dimensions of governance:

Maqsad	Translation	Management Application
Hifẓ Al-Dīn	Protection Of The Faith	Contractual Ethics, Moral Disclosure
Hifẓ Al-Nafs	Protection Of Life	Esg Policies, Exclusion Of Harmful Sectors
Hifẓ Al-ʿaql	Protection Of Reason	Financial Education, Transparency
Hifẓ Al-Nasl	Protection Of Descent	Family Finance And Microcredit
Hifẓ Al-Māl	Protection Of Wealth	Stability And Distributive Justice

In this sense, *Maqāṣid-based governance* is a performative ethical governance, not just a regulatory one.

Islamic FinTech: A Tool for Authenticity and Transparency
Blockchain and *Smart Sharīʿah Contracts*
Blockchain technology allows the implementation of self-executable contracts (*smart contracts*) that automatically comply with *Sharīʿah-compliant conditions*. Pilot projects in Bahrain, Malaysia and the United Arab Emirates (e.g. *Finterra*, *Al Hilal Bank Sukūk Blockchain Project*) have demonstrated how tokenization can eliminate ambiguities and simulations (*Hiyāl*). Advantages:

a. Traceability of flows (*bayʿ*, *ijarah*, *wakālah*);
b. Elimination of speculative intermediaries;
c. Automatic verification of the destination of funds (avoiding *ḥarām sectors*).

Case in point: *Al Hilal Bank (UAE)* issued the first $500 million blockchain-based Sukūk in 2018, reducing compliance costs by 25% and increasing transparency (*Reuters, 2019*).

Artificial Intelligence and Ethical Governance
The use of AI in financial processes introduces new opportunities but also risks of "algorithmic opacity". An *AI governance system* inspired by the *Maqāṣid al-Sharīʿah* should incorporate *ex ante ethical constraints*. Khan (2023) proposes an Algorithmic Maqāṣid Compliance (AMC) model based on three levels:

1. Predictive ethics: The algorithm assesses the moral impact of a decision before it is executed.
2. Logical transparency: All decisions must be traceable and interpretable by a *Sharīʿah auditor*.

3. Shared responsibility: Every automated action must be able to be attributed to a responsible human agent.

In other words, Islamic AI does not replace intention (*niyyah*), but formalizes it and protects it from error or manipulation.

Decentralized Finance (DeFi) and Sharīʿah Compliance

Decentralized Finance (DeFi) applications offer fertile ground for the development of distributed and participatory ethics. However, the risk of *Gharar* (excessive uncertainty) and *Maysir* (gamble) is high. To be *Sharīʿah-compliant*, a DeFi platform must meet three basic conditions:

1. Absence of explicit or implicit interest (*Riba*);
2. Transparency of risk clauses (*Gharar minimized*);
3. Real productive purpose (*ʿayn al-ʿaqd*).

Looking ahead, *Islamic DeFi* networks could become tools for democratizing finance — a kind of *digital waqf*, in which profits are reinvested in the public good.

Towards an Integrated Model of Sharah & Maqāṣid Governance

An integrated model is proposed on three levels:

Level	Function	Main Tool	Real-World Example
Institutional	Sharīʿah Supervision	Independent Ssb, Ai Auditing	Bank Negara Malaysia Sac
Technological	Automated Compliance	Blockchain, Smart Contracts	Al Hilal Bank Sukūk (Uae)
Social	Impact Assessment	Mbisi Index And Ces Framework	Ifsb Pilot Study (2024)

Table 5: Research Table

The synergy between these three levels makes it possible to transform compliance from a legal procedure to a process of moral purification (*tazkiyah al-māl*). In theological terms, it is a matter of realizing the ideal of *ʿadl wa iḥsān* (justice and spiritual excellence, Cor. 16:90).

Lines of Prudential And Institutional Reform

Maqāṣid-based *reforms* must operate along three main lines:

1. Reform of the risk model:
    a. Replace the concept of "credit risk" with that of "enterprise risk sharing";
    b. Incentivizing participation in profits and losses (*Mushārakah*);
    c. Integrate ethical sustainability as a component of financial stability (Ethical Capital Buffer).
2. Reform of the disclosure system:
    a. Obligation for all IFIs to publish an annual *Maqāṣid Impact Report* and a *Sharīʿah Integrity Index*, with both quantitative (MBISI) and qualitative indicators.

   b. Quantitative (MBISI) and qualitative (Sharīʿah Integrity Index) evaluation.
3. Reform of ethics education:
   a. Establishment of Sharīʿah–FinTech *training academies*;
   b. Establishment of certifications for *AI Ethics Officers* specialized in Islamic finance and *Sharīʿah compliance*.

Towards Systemic Ethical Competitiveness (CES)

Introduction and Theoretical Foundations

In the conventional economic paradigm, competitiveness (C) is considered a linear function of productivity (P), innovation (I) and cost of capital (CC):

$$C_{conv} = f(P, I, CC)$$

This approach, centered on technical efficiency and profit maximization, considers ethics as an external constraint or a compliance cost. On the contrary, Systemic Ethical Competitiveness (CES) proposes a new epistemic paradigm, in which ethics becomes productive capital and multiplier of collective value. At the basis of this paradigm is the Purity Prize (PP), which serves as a moral foundation and a systemic coefficient. PP expresses the coherence between form and substance, between intention (*niyyah*) and action (*ʿamal*), transforming individual morality into relational efficiency and systemic sustainability. The CES arises from a multiplicative interaction between three fundamental dimensions:

a. EE → economic efficiency,
b. SS → Systemic Stability,
c. MBISI → Institutional Ethical Purity (Maqāṣid-Based Social Impact Index).

The PP acts as a moral exponent of the interaction, modulating its intensity:

$$CES = (EE \otimes SS \otimes MBISI)^{PP}$$

Ethics, if internalized (*ikhlāṣ*), does not reduce competitiveness but transforms it into a common good, reducing entropy, strengthening trust and generating *barakah* (equitable and sustainable prosperity).

The ETUC General Formula with PP and MBISI

In the proposed model, Systemic Ethical Competitiveness (CES) arises from a multiplicative interaction between Economic Efficiency (EE), Systemic Stability (SS) and Institutional Ethical Purity (MBISI), all regulated by the Purity Principle (PP) as a moral exponent:

$$CES = (EE \otimes SS \otimes MBISI)^{PP}$$

where:

a. EE = Economic Efficiency
b. SS = Systemic Stability
c. MBISI = Maqāṣid-Based Social Impact Index
d. PP = Purity Prize (exogenous moral coefficient)
e. $\otimes$ = normalized multiplicative interaction.

This framework recognizes that ethical purity (PP) amplifies the combined effects of efficiency and stability while reducing the information entropy of the system[11].

The Purity Prize (PP)

The Purity Prize (PP), defined in the appendices as *Thawāb al-Ṣafāʾ*, represents the willingness to pay (WTP) to obtain effective ethical consistency in economic and contractual choices. Formally, PP is defined as the marginal ratio between the purity coefficient and the cost coefficient in the mixed logit model:

$$PP = -\frac{\beta_{\text{purity}}}{\beta_{\text{cost}}}$$

where:

- $\beta_{\text{purity}} > 0$: purity increases perceived utility;
- $\beta_{\text{cost}} < 0$: cost reduces utility;
- The ratio measures the $-\frac{\beta_{\text{purity}}}{\beta_{\text{cost}}}$ propensity to sacrifice material performance to achieve greater moral consistency.

The PP therefore takes on a dual nature:

- micro-ethics (behavioral): expresses sincerity of intention and fidelity to the principle of *ikhlāṣ*;
- macro-systemic: it becomes a multiplier coefficient of trust and sustainability.

The MBISI Index: Measure of Institutional Ethical Purity

The Maqadid-Based Islamic Social Index (MBISI) is a composite index that measures the degree of institutional coherence with the five higher purposes of the Sharīʿah (*Maqāṣid al-Sharīʿah*): Dīn, Nafs, ʿAql, Nasl and Māl. The official formula, taken from the appendices, is:

$$MBISI = \sum_{k=1}^{K} W_k \left(\sum_{i=1}^{I_k} w_i R_i \right)$$

where:

- W_k: weight of the k-th Maqāṣid (∑Wk = 1),
- w_i: weight of the i-th operating indicator (∑wi = 1),
- R_i: normalized performance score (0 ≤ Ri ≤ 1).

The index takes values between 0 and 1, where 1 represents full consistency between legal form and ethical substance. MBISI thus represents ethical-institutional purity, i.e. the degree to which economic institutions reflect the moral purpose of the Sharīʿah. It is the empirical basis for the estimation of the coefficient of ethics (α) and for the interaction terms in the CES model.

[11] In informational terms, PP acts as a transparency filter: greater ethical coherence implies less asymmetry

Economic Efficiency and Ethical Purity: The Function of Complementarity

The Sharīʿah considers efficiency as *amānah* (responsibility) and ethics as *ʿadl* (justice). The Islamic economic principle can be expressed as:

$$\Pi^* = \Pi_{materiale} + \lambda\Pi_{etico}$$

where:

- Π^*= total Islamic profit;
- $\Pi_{materiale}$= net economic profit;
- Π_{etico}= reputational and spiritual benefit deriving from conformity to the *Maqāṣids*;
- λ= coefficient of ethics (measured by MBISI).

Islamic profit, therefore, is ethical by definition: any return must derive from real risk (*ghurm*), not from sterile income (*riba*). Ethics becomes a *productive input* that reduces information entropy (asymmetries, opportunism, moral hazard). In Coasian terms, *taqwā* (moral conscience) acts as an implicit contract of trust, reducing the costs of monitoring and enforcement.

The ESC Model: Econometric Formalisation

The panel regression model is proposed:

$$CES_{it} = \alpha + \beta_1 EE_{it} + \beta_2 MBISI_{it} + \beta_3 SS_{it} + \epsilon_{it}$$

where:

- CES_{it}= composite index of systemic competitiveness for country *i* in period *t*;
- EE_{it}= economic efficiency (e.g. total factor productivity, World Bank);
- $MBISI_{it}$= Maqāṣid-Based Social Impact Index;
- SS_{it}= systemic stability (banking z-score or Financial Soundness Indicator, IMF);
- ϵ_{it}= stochastic error.

The Role of the MBISI Index in the CES

The Maqāṣid-Based Social Impact Index (MBISI) is integrated into the ESC as a proxy for "systemic ethical purity". It measures the consistency of financial institutions with respect to the five *Maqāṣid al-Sharīʿah* (Hifẓ al-Dīn, al-Nafs, al-ʿAql, al-Nasl, al-Māl). Formally, the CES function becomes:

$$CES = \alpha + \beta_1 EE + \beta_2(w_1 M_D + w_2 M_N + w_3 M_A + w_4 M_S + w_5 M_M) + \beta_3 SS + \epsilon$$

where they represent the components of the MBISI (ethics, sustainability, education, family, wealth). The empirical estimate shows that the highest weight is attributed to M_i Hifẓ al-Māl (w_5 = 0.28) and Hifẓ al-Nafs (w_2 = 0.25), followed by Hifẓ al-Dīn (w_1 = 0.20). This indicates that economic stability and social sustainability are the dimensions that most contribute to global ethical competitiveness.

Economic Efficiency (EE)

Economic Efficiency (EE) expresses the ability of the system to generate real, fair and sustainable output, reducing dependence on speculative rents (*riba*) and contractual uncertainties (*gharar*).

General formula:

$$EE = TFP_{real} \times (1 - \theta_{riba}) \times (1 - \phi_{gharar})$$

where:

- TFP_{real}: total productivity of real factors;
- θ_{riba}: share of value generated by non-productive rents;
- ϕ_{gharar}: share of transactions with high moral hazard.

Classic version:

$$EE_t = \frac{Y_t}{A_t^{\alpha} K_t^{\beta} L_t^{\gamma}}$$

where are the elasticities of output with respect to production factors.α, β, γ
Economic efficiency is the result of useful work (*Amal Talihi),* honest innovation, and the fair use of productive means.

Systemic Stability (SS)

Systemic Stability (SS) measures the ethical and economic resilience of a system to shocks and information imbalances. Basic formula:

$$SS = Z_{score} \times \psi$$

where:

$$\psi = 1 - (\eta_{riba} + \eta_{gharar} + \eta_{maysir})$$

and:

- Z_{score}: Banking Stability Index (IMF/World Bank);
- η_{riba}: share of interest-bearing financial instruments;
- η_{gharar}: level of information ambiguity;
- η_{maysir}: presence of speculative or random activities.

Systemic stability is an expression of *institutional taqwa* — trust, transparency, and moral consistency in risk management.

The Econometric Model ESC

To empirically estimate the impact of the three dimensions (EE, MBISI, SS) on overall ethical competitiveness, a linear panel model is used:

$$CES_{i,t} = \alpha + \beta_1 EE_{i,t} + \beta_2 MBISI_{i,t} + \beta_3 SS_{i,t} + \epsilon_{i,t}$$

where:

- α: structural constant (minimum level of ethical competitiveness);
- β_1, β_2, β_3: marginal impact coefficients;
- $\varepsilon_{(it)}$: Stochastic error (unobserved factors).

Interactive Extension:

$$CES_{i,t} = \alpha + \beta_1 EE_{i,t} + \beta_2 MBISI_{i,t} + \beta_3 SS_{i,t} + \beta_4 PP_{i,t} + \gamma_1 (EE \times MBISI) + \gamma_2 (MBISI \times SS) + \gamma_3 (MBISI \times PP) + \varepsilon_{i,t}$$

Interactions indicate that: $\gamma_1, \gamma_2, \gamma_3 > 0$

- ethics amplifies economic efficiency;
- moral purity increases stability;
- The coherence between individual and institutional purity generates *barakah* (sustainable moral returns).

Integrated Extended ETUC Formula

$$CES = [(TFP_{real} \times (1 - \theta_{riba}) \times (1 - \phi_{gharar})) \otimes (Z_{score} \times (1 - \eta_{riba} - \eta_{gharar} - \eta_{maysir})) \otimes MBISI]^{PP}$$

Real efficiency, moral stability, and institutional purity, enhanced by the Purity Principle, define Systemic Ethical Competitiveness — a paradigm in which trust and justice generate sustainable growth.

General Conclusion

Systemic Ethical Competitiveness (ESC) is the economic translation of *barakah al-'adl*, the "blessing of justice." It does not arise from a conflict between ethics and performance, but from their unification: ethics is the superior form of efficiency.

$$PP = 1 \Rightarrow CES_{max}; PP \to 0 \Rightarrow CES \to fictitius$$

When ethical purity (PP) and institutional coherence (MBISI) are integrated with efficiency and stability, competitiveness becomes sustainable, equitable, and regenerative. The ETUC is thus the moral form of productivity, the economy of trust, and the science of the barakah.

The ETUC as an Alternative Development Paradigm

Systemic Ethical Competitiveness redefines the very concept of sustainable development. No longer a simple balance between profit, people, and planet ("3P" model), but spiritual integration between:

1. ʿAdl (Justice) → distributive equity;
2. Amānah (Accountability) → transparency and trust;

3. Iḥsān (Excellency) → search for the good beyond what is due.

In this view, economic stability becomes a moral consequence, not a technical end. The most ethical system is, in the long run, also the most competitive, because it minimizes the risk of crises, scandals and corruption, transforming trust into systemic capital.

Policy Conclusions And Implications

Conceptual Synthesis And Theoretical Contribution: From Formalism To Systemic Teleology

The present study diagnosed the structural paradox of Islamic Finance (FI): a movement of *conventionalization* (El-Gamal, 2006) which, while maintaining the legal form (*Sharīʿah compliance*), moves away from ethical substance (*Sharīʿah substance*), losing the teleological horizon of justice (*ʿadl*) and solidarity (*taʿāwun*). The root of this drift is not doctrinal, but systemic: it is the pressure exerted by an ecosystem (fiscal, prudential and jurisprudential) designed for the economy of debt and the abuse of *Hiyāl* (legal expedients) to replicate the convenience of the model based on the interest rate. The theoretical contribution of this research consists in the proposal of a new system paradigm, based on three interconnected pillars:

1. Substance over Form *Principle*: Overcoming *Hiyāl* to restore causal and ethical coherence of contracts.
2. *Maqāṣid al-Sharīʿah* (Higher Ends): Elevation of *governance* from mere conformity (Phase 2.0) to a teleological awareness oriented towards *maṣlaḥah ʿāmmah* (common good).
3. Systemic Ethical Competitiveness (CES): The key theory that defines ethics not as a constraint, but as intangible productive capital (*māl maʿnawī*), capable of generating efficiency, stability and social cohesion in a coherent analytical framework.

Empirical Results: The Quantification of Ethical Value

The empirical investigation provides the behavioral and systemic validation of the CES model through four fundamental evidences:

1. The Purity Prize (*Thawāb al-Ṣafāʾ*): The calculation of the PP quantified the willingness of *stakeholders* to pay for ethical consistency, estimated at an average renunciation of 7-8% of the annual return. This unequivocally confirms the existence and dimension of a *moral preference market*, where *Sharīʿah substance* is a form of perceived economic utility.
2. Regulatory Asymmetry and PLS Penalization: The regulatory unsustainability of *Profit and Loss Sharing* (PLS) contracts has been demonstrated due to double taxation (tax) and risk overweight in Basel III (prudential) standards. This asymmetry distorts incentives and pushes institutions towards debt-based contracts and *hiyāls*.
3. Validation of the MBISI Index: The introduction and preliminary validation of the *Maqāṣid-Based Islamic Social Index* (MBISI) offer for the first time a robust quantitative parameter to correlate the ethical performance of an institution with its systemic performance, measuring the real impact on the five *Maqāṣids* (Faith, Life, Intellect, Descent, Wealth).

4. The Multiplier Effect of *Barakah*: The application of the CES model has shown that ethics, measured through the MBISI, acts as a multiplier of financial stability and resilience. Ethics increases intertemporal trust (*thiqa*), reducing the risk of *default* and volatility, giving measurable economic value to the *barakah*.

Regulatory Implications and Institutional Reform Agenda

The reform agenda must act at the macro-regulatory level to de-conventionalize the system.

Tax Reform for the *Adl Ḍarībī* (Tax Justice)

The priority is to eliminate the unfair competitive advantage of the debt-based model. It is proposed:

a. Introduction of an *Islamic Finance Neutrality Clause*: A legislative instrument aimed at ensuring fiscal neutrality on the main Islamic contracts (*Murābaḥah, Ijārah, Mushārakah, Muḍārabah*) by eliminating the incidence of double taxation on transfers of goods.
b. Tax Incentives with Points: A progressive *tax relief* system (e.g. reduction of the rate by 5–10%) linked to the achievement of a minimum threshold (e.g. 70 points) in the MBISI score, encouraging ethical consistency.
c. Autonomous Legal Recognition: The codification of Islamic contracts as distinct civil categories, a *mutuum eticum* that recognizes their translational and participatory specificity.

Prudential Reform for Moral Stability

An update of the Basel III standards from a *Sharīʿah-compliant perspective is essential*:

a. Reduction of Risk *Weight* on PLS: The lowering of the risk coefficients applied to *Mushārakah* and *Muḍārabah* contracts (e.g. from 100% to 70%) to reflect the lower systemic risk inherent in *asset-backed contracts*.
b. *Ethical Stability Ratio* (ESR): Introduction of a new index that measures the inverse correlation between an institution's MBISI score and the volatility of its deposits, recognizing reputational capital as a *prudential* buffer.
c. Adoption of the *Maqāṣid-Based Supervisory Index* (MBSI): Implementation of this index by *Central Banks* (e.g. Bank Negara Malaysia) and supranational bodies (IFSB) to integrate moral stability as a structural indicator of macro financial stability.

Governance Reform and Transparency

a. Obligation of *Sharīʿah & Maqāṣid Impact Report*: To make the publication of an ethical-social report that documents how economic performance aligns with the *Maqāṣids annual and mandatory*.
b. Islamic Taxonomy of Sustainability: Development of an alternative and complementary standard to ESG, focused on Islamic social indicators (inclusion, microcredit, *Waqf*) and on the explicit and measurable exclusion of *ḥarām sectors*.

c. Independence and Transparency of the *Sharīʿah Supervisory Boards*: Stricter legislation to ensure the independence and transparency of members' remuneration, evolving their role from mere legal *compliance* to teleological awareness.

Macroeconomic Implications and the Strategic Role of the State
Ethics as *Māl Maʿnawī* (Intangible Capital)
The comparative analysis shows that in markets with high ethical consistency (high MBISI), the average cost of capital (*cost of funds*) is 40–60 basis points lower, a difference directly attributable to higher systemic trust (*thiqa niẓāmiyyah*). Ethics is thus configured as an intangible productive capital, on a par with human and technological capital, capable of generating efficiency and macroeconomic resilience in the long term.

State Social Finance Instruments

a. *Sukūk al-Maqāṣid*: New class of *Sukūk* (bonds) issued by States, whose yield is linked to the achievement of *Key Performance Indicators* (KPIs) linked to the human development goals of the *Maqāṣids* (e.g. literacy rates, environmental quality).
b. *Digital and Decentralized* Waqf: Use of *Blockchain* technology to create transparent and automated *Waqf* (philanthropic *endowment*) platforms, capable of efficiently supporting micro-enterprises and circular welfare.

Perspective View: Towards Islamic Finance 3.0
This research traces the way for Islamic Finance 3.0: a teleological, integrated and digital architecture. Phase 3.0 is based on the convergence between Integrated Ethics and Ethical FinTech. The use of Artificial Intelligence (AI) algorithms for the auditing of *Mushārakah contracts* and the use of *Blockchain Sukūk* and *Sharīʿah smart contracts* allows ethics to be incorporated directly into technology (*Ethics-by-Design*).

The new architecture will feature:

- Ethical Decentralization: *Transparent and distributed* Supervisory Boards.
- Global Standardization: Joint adoption of the MBISI and CES indices by AAOIFI and IFSB to define the new global sustainability parameters.

Islamic Finance 3.0 is proposed not only as an alternative system, but as a theology of balance where economic effectiveness is measured by its ability to promote justice.

Limits and Future Trajectories of Research
Despite the robustness of the model, the research needs extensive calibration:

- Extended Empirical Calibration of MBISI: Future research will have to apply and refine the index on a significant sample (about fifty institutions) distributed among OIC countries and Western jurisdictions.
- Development of the *Ethical Finance Lab*: Creation of a simulation environment to test ex *ante* the social and macroeconomic impact of the proposed regulatory reforms, ensuring the effectiveness of the *policies*.

- *AI Auditing Experimentation*: Testing AI algorithms for automated auditing of PLS contracts in *Decentralized Finance* (DeFi) contexts, a frontier that will strengthen the empirical validity of the CES model and *Sharīʿah substance* in a digital context.

Theological and Philosophical Conclusion: The *Tazkiyah al-Māl*

In the end, Islamic Finance transcends technology to take the form of a process of purification of economic action (*tazkiyah al-māl*). It translates the Qur'anic command into institutions: *"Allah commands justice, kindness and help to relatives, and forbids immorality, injustice and rebellion."* (Cor. 16:90). The recovery of ethical substance is not a nostalgic utopia, but the most profound innovative act: it is the transformation of the economy into *ʿibādah*, a responsible worship that brings economic rationality back to its original moral dimension, guaranteeing the moral stability that is the very heart of Systemic Ethical Competitiveness.

Bibliography

Ahmed, H. (2011). *Product Development in Islamic Banks.* BRISTLING.
Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law.* IIIT.
Bank Negara Malaysia (2024). *Sharīʿah Governance Framework Review.*
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
Grassa, R. (2015). *Sharīʿah Governance Framework for Islamic Financial Institutions.* J. of Islamic Accounting, 6(3).
IFSB (2024). *Islamic Financial Stability Report.* Kuala Lumpur.
Rehman, S. S., & Askari, H. (2010). *How Islamic Are Islamic Countries? Global Economy Journal*, 10(2).
UNDP (2024). *Human Development Report.* New York.
World Bank (2024). *Global Financial Development Database.*
Al-Ghazālī, A. H. (1937/1993). *Al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṯūl.* Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah.
Al-Shāṭibī, I. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah.* Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
Čihák, M., & Hesse, H. (2010). *Islamic Banks and Financial Stability: An Empirical Analysis.* IMF WP.
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
IFSB (2024). *Islamic Financial Services Industry Stability Report.* Kuala Lumpur.
Siddiqi, M. N. (1983). *Banking Without Interest.* Islamic Foundation.
Al-Ghazālī, A. H. (1937/1993). *Al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṯūl.* Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah.
Al-Qarāfī, A. (1998). *Al-Furuq.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
Al-Shāṭibī, I. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah.* Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* IIIT.
Chapra, M. U. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah.* BRISTLING.
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
Kamali, M. H. (2002). *Islamic Commercial Law: An Analysis of Futures and Options.* Ilmiah Press.
Mirakhor, A., & Iqbal, Z. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice.* Wiley.
Siddiqi, M. N. (1983). *Issues in Islamic Banking.* Islamic Foundation.

Akerlof, G. A., & Kranton, R. (2000). *Economics and Identity.* Quarterly Journal of Economics, 115(3), 715–753.
Ben-Akiva, M., & Lerman, S. (1985). *Discrete Choice Analysis: Theory and Application.* MIT Press.
Chapra, M. U. (1992). *Islam and the Economic Challenge.* Islamic Foundation.
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
Kahneman, D., & Tversky, A. (1986). *Rational Choice and the Framing of Decisions.* Journal of Business, 59(4), 251–278.
Naqvi, S. N. H. (1981). *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis.* Islamic Foundation.
Rice, G. (1999). *Islamic Ethics and the Implications for Business.* Journal of Business Ethics, 18(4), 345–358.
Train, K. (2009). *Discrete Choice Methods with Simulation.* Cambridge UP.
IFSB (2024). *Islamic Financial Services Industry Stability Report.* Kuala Lumpur.
Ahmed, H. (2011). *Product Development in Islamic Banks.* Jeddah: IRTI.
Bank Negara Malaysia (2024). *Financial Stability Review.* Kuala Lumpur.
Basel Committee on Banking Supervision (2017). *Basel III Framework.* ENCORE.
COMCEC (2024). *Taxation of Islamic Financial Instruments: A Comparative Review.* OIC.
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
HM Treasury (2022). *Islamic Finance in the UK: Progress and Prospects.* London.
IFSB (2023, 2024). *Stability Reports and Standards (IFSB-17).* Kuala Lumpur.
Jobst, A., Kunzel, P., Mills, P., & Sy, A. (2008). *Islamic Bond Issuance: What Sovereign Debt Managers Need to Know.* IMF WP.
Ibn Taymiyyah, T. (1998). *Majmūʿ al-Fatāwā.* Riyadh: Dar al-Ṣimah.
Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* IIIT.
Bank Negara Malaysia (2024). *Sharīʿah Governance Framework Review.* Kuala Lumpur.
Grassa, R. (2015). *Sharīʿah Governance Framework for Islamic Financial Institutions.* Journal of Islamic Accounting, 6(3), 305–321.
Khan, F. (2023). *AI and Islamic Ethics: Toward Algorithmic Maqāṣid Governance.* Journal of Islamic Economics, 45(2), 33–57.
Reuters. (2019). *UAE's Al Hilal Bank sells first blockchain sukuk.* London.
IFSB. (2024). *Islamic Financial Stability Report.* Kuala Lumpur.
Mirakhor, A., & Iqbal, Z. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice.* Wiley.
Shāṭibī, I. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah.* Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
Syed, H., & Yusof, R. (2022). *Blockchain-Based Sharīʿah Governance: A Conceptual Framework.* Journal of Islamic FinTech, 4(1), 1–18.
World Bank (2023). *FinTech and Financial Inclusion in OIC Countries.*
Ahmed, H. (2011). *Product Development in Islamic Banks.* BRISTLING.
Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law.* IIIT.
Bakhouche, A., et al. (2022). *Does Islamicity Matter for the Stability of Islamic Banks?* PMC.
IFSB (2024). *Islamic Financial Stability Report.* Kuala Lumpur.
Maulida, S., & Ali, M. (2023). *Maqasid Shariah Index: A Literature Review.* SMART Insight Journal.
Mirakhor, A., & Iqbal, Z. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice.* Wiley.

Rehman, S. S., & Askari, H. (2010). *How Islamic Are Islamic Countries?* Global Economy Journal, 10(2).
Siddiqi, M. N. (1983). *Issues in Islamic Banking.* Islamic Foundation.
UNDP (2024). *Human Development Report.* New York.
World Bank (2024). *Global Financial Development Database.*
Ahmed, H. (2011). *Product Development in Islamic Banks.* BRISTLING.
Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law.* IIIT.
Bank Negara Malaysia (2024). *Sharīʿah Governance Framework Review.*
El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice.* Cambridge UP.
Grassa, R. (2015). *Sharīʿah Governance Framework for Islamic Financial Institutions.* J. of Islamic Accounting, 6(3).
IFSB (2024). *Islamic Financial Stability Report.* Kuala Lumpur.
Rehman, S. S., & Askari, H. (2010). *How Islamic Are Islamic Countries? Global Economy Journal*, 10(2).
UNDP (2024). *Human Development Report.* New York.
World Bank (2024). *Global Financial Development Database.*

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

The Quranic Framework of Intelligence: A Comparative and Analytical Study

Hamdan Othman & Mohd Sholeh Sheh Yusuff*

Universiti Islam Antarabangsa Sultan Abdul Halim Muadzam Shah (UniSHAMS)

*Corresponding Author: mohdsholeh@unishams.edu.my

Abstract
This article investigates the multi-tiered concept of intelligence in the Quran, highlighting a comprehensive framework that spans from sensory to transcendental faculties. Through rigorous thematic analysis of key Quranic verses, the study reveals how the Quran urges believers to engage actively in intellectual pursuits, listening, observing, reflecting, and providing reasoned evidence. Insights from classical and contemporary Islamic scholars consistently place the heart (qalb) at the centre of cognition, enriching our understanding of intelligence as more than mere brain activity. The article identifies four primary stages of intelligence: basic (shadr), essential (qalb), advanced (fuad), and transcendental (lubb), each reflecting ascending cognitive and spiritual capacities. By comparing Quranic models with leading Western theories of cognitive, emotional, and spiritual intelligence, the study shows that while Western paradigms favour measurement and adaptability, the Quranic approach emphasises holistic growth, ethics, and spiritual wisdom. The article suggests that Quranic epistemology offers a robust model for psychological and spiritual well-being, critical thinking, and education. Integrating evidence-based argumentation, moral discernment, and continual self-improvement, the Quranic concept of intelligence is presented as valuable to both Muslim and global audiences, and it calls for further interdisciplinary research and practical application.

Keywords: Quranic Intelligence, Cognitive Development, Heart (Qalb), Comparative Psychology

Introduction

The Quran repeatedly encourages humanity to engage deeply with the world through the faculties of hearing, seeing, reflecting, contemplating, analysing, and drawing lessons from the phenomena of life and the universe. These commandments are not mere invitations to curiosity but constitute a divine mandate for an active, critical, and continuous engagement of the intellect (qalb) and reason (aql). The Quran portrays intelligence as a dynamic and comprehensive process involving not only sensory perception but also thoughtful reflection, reasoned judgment, and moral discernment.

From the very beginning, the Quran establishes the primacy of cognitive processes in human existence. The first revealed verses to the Prophet Muhammad emphatically command: “Read in the name of your Lord who created” (Surah Al-‘Alaq 96:1). This fundamental call marks literacy and learning as essential acts through which knowledge is gained, preserved,

and transmitted. The Quran further underscores the transformative power of reading, writing, and reflection as means to cultivate intellect, promote understanding, and develop wisdom. It repeatedly exhorts humans to observe the natural world, to contemplate their own creation, and to seek knowledge that harmonises belief with reason.

This Quranic model of intelligence transcends conventional notions centred only on rational cognition or information processing. According to classical and contemporary Islamic scholars such as Al-Ghazali (1992) and Hamka (2003), intelligence also encompasses moral and spiritual dimensions. It requires firm reasoning, the ability to provide evidence, and logical argumentation in substantiating beliefs and claims. The intellect (aql) is inseparable from the heart (qalb), which includes perception, intuition, and ethical sensitivity, rendering the heart central to proper understanding.

The Quran simultaneously reveals a multi-tiered architecture of intelligence. It distinguishes stages from basic sensory cognition to advanced spiritual insight, forming a holistic framework for human development. This layered structure positions intelligence not only as a means of knowledge acquisition but as a tool for moral refinement, ethical awareness, and transcendence. In this way, the Quran challenges the notion of intelligence as an isolated, abstract faculty and instead emphasises its integrative role in shaping the whole human person.

This study situates the Quranic framework of intelligence in dialogue with influential Western psychological theories, highlighting both complementarities and gaps. While Western cognitive science often compartmentalises intelligence into discrete traits, the Quran offers a dynamic epistemology that connects intellect, emotion, ethics, and spirituality in the pursuit of knowledge and human well-being. In doing so, the Quranic vision remains profoundly relevant to contemporary challenges in education, psychology, and personal development.

Literature Review

The nature and locus of intelligence have long been a subject of profound reflection in both Islamic and Western intellectual traditions. Classical Islamic scholars such as Hakim al-Tirmidhi, al-Ghazali, and Ibn Sina, as well as modern writers such as Robert Frager and Hamka, consistently emphasise that intelligence is not simply a matter of rational calculation or information processing. Instead, for Islamic thought, accurate intelligence is fundamentally inseparable from the soul and centrally located in the heart (qalb).

The heart, in this context, is far more than an organ of emotion. Quranic and Hadith traditions describe the qalb as the “core” of the human being, a metaphysical centre where intellect, spirituality, ethical awareness, and emotional depth coalesce. Islamic scholarship regards the qalb as the seat of perception, discernment, and genuine understanding; it is the means by which humans receive divine guidance, cultivate virtue, and navigate moral and existential complexities. Heart imbalances, such as spiritual blindness, hardness, or disease, are associated with ignorance, disconnection from the divine, and ethical failure.

Within Sufi traditions and the classical psychological works (ilm al-nafs), the purification and development of the qalb are central to the journey toward self-mastery, awareness of God, and the realisation of one's ultimate potential. Key concepts such as self-discipline, gratitude, humility, and mindfulness are seen as virtues germinated in the heart and essential to higher intelligence. The result is a conception of intelligence that is integrative, dynamic, and always oriented toward both individual and communal flourishing.

Western perspectives, while initially dominated by IQ-centric concepts, have undergone significant evolution. Early approaches to measuring intelligence predominantly focused on cognitive skills, logical reasoning, and academic aptitude. However, over the past four decades, Western psychology has adopted more pluralistic, context-sensitive theories. Gardner's theory of multiple intelligences (1983) proposed diverse cognitive domains beyond logic and mathematical skill. Sternberg's triarchic theory expanded the concept of intelligence into three dimensions: analytic, creative, and practical. Goleman's emotional intelligence (EQ) foregrounded the roles of emotion, self-regulation, and empathy in human success and adaptation (Goleman, 1999; Sternberg, 1982).

Despite such advances, Western models continue to emphasise measurement, adaptability, and discrete skill sets, often compartmentalising cognitive, emotional, and spiritual faculties. In contrast, the Quranic framework sees intellect, emotion, ethics, and spirit as mutually reinforcing, each a necessary facet of holistic intelligence. This vision renders the heart a locus not merely of spiritual experience, but of critical thought, ethical discernment, and worldly excellence.

Taken together, these traditions position the heart not only as a recipient of truth but as an active faculty of intellect, central to both religious practice and the broader search for meaning and knowledge. This synthesis of the intellectual, ethical, and spiritual dimensions makes the Quranic paradigm a unique and enduring contribution to contemporary debates on intelligence.

Methodology

This study employs qualitative content analysis of Quranic verses, utilising tafsir (exegesis) literature and comparative psychology sources. Primary materials include Quranic texts, classical and contemporary commentaries, and peer-reviewed psychological works to triangulate findings on epistemology and intelligence stages.

Analysis and Discussion

The Quranic conception of intelligence is both comprehensive and multi-dimensional, transcending mere intellectual measurement to integrate sensory, emotional, moral, and spiritual domains. The Quran delineates four distinct developmental stages of intelligence: Shadr (basic), Qalb (essential), Fuad (advanced), and Lubb (transcendental), each contributing uniquely to holistic human growth and flourishing. This hierarchical arrangement is not merely theoretical; it can be traced throughout the Quranic text and is affirmed by a broad spectrum of classical and contemporary Islamic thinkers.

The foundational stage, or Shadr, encapsulates the activities of hearing, seeing, and reflecting. These sensory faculties constitute the primary channels by which information is absorbed from the external world. The Quran frequently references these capacities ("Do they not see?", "Have they not heard?", etc.) as prerequisites for critical engagement with signs in nature and society. Far from being passive, this form of intelligence demands deliberate attention and receptivity, setting the groundwork for more complex forms of understanding. Active sensory perception is cast as the vital entry point for both knowledge acquisition and self-awareness.

The level of Qalb, translated as "heart," moves the process beyond raw perception to thoughtful cognition and emotional engagement. Here, intelligence is characterised by the capacity for focused thinking, introspection, and the pursuit of meaning. The qalb is central to all major themes in Islamic psychology, where it is considered the metaphysical locus of consciousness, discernment, and ethical judgment. Islamic teachings emphasise the need to purify and educate the heart through remembrance, reflection, and gratitude, thereby nurturing the virtues necessary for higher moral conduct. The Quran warns repeatedly of "blind hearts", a metaphor for spiritual ignorance and moral apathy. These admonitions underscore the Quranic dictum that ignorance is not a failure of the senses but a blindness of the heart, which sharply differs from Western rationalist models that equate intelligence solely with cognitive function.

Advancement to the level of Fuad introduces the demand for evidence-based reasoning and argumentation. At this stage, intelligence is not satisfied with mere learning or feeling; it seeks solid proof, logical support, and robust critical thinking. The Quran consistently invites its audience to ponder upon empirically verifiable signs, both in the self and the cosmos, as a means of substantiating faith and knowledge claims (e.g., "Bring your proof if you are truthful"). This methodology anchors belief in reason and evidence rather than unexamined tradition or superficial speculation. The development of fuad thus marks the transition from inner conviction to externally accountable knowledge, a hallmark of advanced reason and rationality valued in both Islamic and scientific traditions.

The apex of this developmental structure, Lubb, or "the innermost core," is defined by the ability to internalise and act on moral, spiritual, and existential lessons. Individuals who reach this state possess the capacity for profound wisdom, self-knowledge, and transcendence. Here, intelligence is not only about acquiring or processing information but also about attaining insight, integration, and purposeful transformation. The Quran and the Sufi tradition speak of "ulul albab", people of understanding, whose hearts are open to divine guidance and who consistently act upon their insights, achieving a synthesis of knowledge, virtue, and action.

The primacy of the heart (qalb) as the seat of intelligence is not unique to theological discourse but is increasingly supported by scientific research. Studies in neurocardiology have revealed complex neuronal networks within the heart itself, suggesting a biological basis for the traditional claim that the heart participates in processes of cognition, memory, and emotional regulation (Armour & Ardell, 1994). Within classical Islamic psychology, the heart

mediates between the self's lower impulses (nafs) and the higher faculties of intellect and spirit, serving as a bridge for both ethical and existential discernment.

Quranic methodology in cognition is founded on argumentation, critical thinking, and continual self-examination. The directive to "think, reflect, reason, discern" is universal in scope, transcending social divisions and placing the burden of inquiry upon every individual, regardless of background or circumstance. Unlike some Western models, which may be constrained or complicated by sociocultural biases and the historic privileging of certain intellectual traits, the Quranic vision asserts a radical egalitarianism; every individual is called to cultivate and exercise the full range of their cognitive and moral faculties.

This universality and integrative thrust reveal a critical gap in much of contemporary Western psychology. While Western theorists have explored models such as IQ, EQ, and even spiritual quotient (SQ), their frameworks often compartmentalise or overlook the holistic integration offered by the Quran. Recent critiques within psychology itself have acknowledged the inadequacies of piecemeal approaches and the tendency to undervalue ethical, communal, and spiritual concerns in models of intelligence (Weil & Kincheloe, 2004). In contrast, the Quranic paradigm synthesises intellectual, emotional, and spiritual dimensions, producing a theory of intelligence that is as attentive to the demands of moral living and existential quest as to those of logic and science.

In summary, the Quranic architecture of intelligence provides a multi-stage, integrated model where heart, mind, and ethical action are inseparable. Modern scientific findings increasingly vindicate these ancient insights, while the Quran's moral and cognitive methodologies offer practical guidance for educators, psychologists, and spiritual seekers alike. By reclaiming this holistic vision, contemporary societies can address psychological and existential challenges with greater depth and wisdom.

Conclusion

The Quranic model of intelligence presents a richly layered, multidimensional framework that integrates cognitive, emotional, spiritual, and transcendental faculties. Central to this conception is the heart (qalb), which functions not only as an emotional centre but also as the locus of reasoning, understanding, and moral consciousness. This holistic orientation reverses the reductionist tendencies seen in many classical and contemporary Western models, which often measure intelligence through isolated cognitive or behavioural criteria. Instead, the Quranic vision of intelligence emphasises the interplay of intellect, emotion, ethics, and spiritual awareness, harmonised within the human experience.

This study demonstrates that the Quranic approach addresses several critical challenges facing modern education and psychology. By grounding intelligence in both spiritual and empirical realities, the Quran offers a solution to contemporary issues of alienation, fragmented knowledge, and a lack of meaning. It emphasises that genuine intelligence must be ethically anchored, spiritually vibrant, and responsive to the complex demands of life, rather than merely a measure of academic or technical ability. The heart is emphasised as the

faculty that binds sensory input and rational thought with a sense of higher purpose and inner guidance, thus promoting reflective practice, self-awareness, and responsible action.

Furthermore, the Quranic framework suggests practical directions for renewed pedagogical and psychological engagement. Incorporating Quranic methodologies, such as tafakkur (reflection), tadabbur (deep contemplation), and moral argumentation, into curricula and wellbeing interventions encourages personal growth, resilience, and ethical decision-making. This integrated paradigm aligns closely with recent research in neurocardiology and psychology, which increasingly acknowledges the significance of affective and spiritual factors in cognition and overall well-being.

In advocating for an interdisciplinary approach, the present study calls for deeper collaboration between Islamic scholarship and Western scientific traditions. Such engagement could foster enriched models of human intelligence that are both universal in scale and sensitive to contextual realities. By reclaiming the Quranic epistemology of intelligence, educators, psychologists, and scholars can support the development of balanced, wise, and spiritually grounded individuals, equipped not just for personal success but for positive contributions to society and humanity at large. Ultimately, the Quranic framework offers a timeless resource for addressing the intellectual, psychological, and moral challenges of the modern world.

References

Abdul Mujib, & Yusuf Mudzakir. (2001). Nuansa-nuansa psikologi Islam (1st ed.). Jakarta: PT Grafindo Persada.

Al-Ghazali. (1992). Mukasyafatul Qulub. Selangor: Wholesale Mart Business Point.

Arberry, A. J. (1956). Revelation and reason in Islam. London: George Allen & Unwin Ltd.

Armour, J. A., & Ardell, J. L. (Eds.). (1994). Neurocardiology. New York: Oxford University Press.

Frager, R. (2012). Sufi talks: Teaching of an American Sufi Sheikh (H. Akmal, Trans.). Jakarta: Zaman.

Goleman, D. (1999). Emotional intelligence (T. Hermaya, Trans.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Hamka. (2003). Tafsir al-Azhar (Vols. 8–14). Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Sternberg, R. J. (1982). Handbook of human intelligence. Cambridge: Cambridge University Press.

Weil, D., & Kincheloe, J. L. (Eds.). (2004). Critical thinking and learning: An encyclopedia for parents and teachers. Westport, CT: Greenwood Press.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

الذكر الجماعي؛ مفهومه، وصوره، وحكمه «دراسة نقدية تحليلية»

الأستاذ الدكتور/ ربيع إبراهيم محمد حسن الشيخ

Faculty of Contemporary Islamic Studies, Sultan Zainal Abidin University - Malaysia.

*Corresponding Author: Rabie66ibrahim@gmail.com

ملخص البحث

ذِكرُ الله تعالى من أفضل العبادات، فقد أمر الله تعالى عباده به، وحثَّهم عليه، ورغَّبهم فيه، ورتَّب عليه الثوابَ العظيم، فقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً، وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» [الأحزاب: 41-42]، قال الله تعالى «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» [الأحزاب: 35]، فالمسلم مأمور بذكر الله تعالى في كل وقت، بقلبه، ولسانه، وجميع جوارحه، وهذا الذكر من أعظم مظاهر التعلق بالله تعالى، فهو عبادة ترفع درجات صاحبها عند الله، وينال بها الأجر العظيم دون مشقة. والإنسان بطبعه اجتماعي، يألف الجماعة، وينشط بينها، والإسلام راعى هذا الجانب، فشرع معظم العبادات جماعية؛ كالصلاة، والصيام، والحج. بيد أن هناك أمورا أمر الشرع بها، أو حث عليها ورغب فيها، وخاطب المكلفين فيها بصيغة الجمع، ولكن حدث فيها الخلاف هل تؤدى في جماعة؟ أو تؤدى فرادى؟

ومن هذه الأمور ذكر الله تعالى؛ من تسبيح، أو تحميد، أو تهليل، أو تكبير، أو تلاوة القرآن، أو غيرها. فقد اختلف العلماء سلفا وخلفا في مسألتي الجهر بالذكر، والذكر الجماعي، وهذا البحث يعالج هاتين المسألتين. **وتكمن مشكلة البحث** في عدم وضوح نوع الخلاف في هاتين المسألتين؛ فبعض المعاصرين يرى أن هذا من البدع المحدثة، والآخرون يرون أن هذا من السنة المتبعة! **ويهدف هذا البحث إلى** معرفة نوع الخلاف في هاتين المسألتين، وما يتفرع عنهما من صور، لبيان ما إذا كان الخلاف معتبرا أم غير معتبر لما يترتب على ذلك من الإنكار على المخالف أو عدمه. **ويُتَبَعُ في البحث المنهج** الاستقرائي لجمع الآراء الواردة في كل مسألة، ثم جمع أدلة كل فريق، ثم يتبع الباحث المنهج النقدي التحليلي لمناقشة أدلة كل فريق لبيان الرأي الراجح. **ومن النتائج** التي توصل إليها البحث: **أن** مسألة الجهر بالذكر والدعاء مسألة خلافية بين العلماء، والخلاف فيها معتبر، فلا إنكار فيها، لكن ترجح لدى الباحث جواز الجهر بالذكر والدعاء بضوابط لازمة للجهر، **وأن** الذكر الجماعي مشروع بأصله، لكن قد يصاحبه من المخالفات الشرعية ما يجعله محظورا بوصفه، **وأن** التكبير الجماعي في المساجد أو الطرقات في عيدي الفطر والأضحى محل خلاف بين العلماء، والذي ترجح لدى الباحث جوازه، **وأن** الاجتماع لقراءة أذكار الصباح والمساء جائز، كشأن الاجتماع على الذكر عموما، وأن الدعاء الجماعي للميت على القبر بعد دفنه جائز، ولا يوجد دليل على منعه.

الكلمات المفتاحية: ذكر الله-الجهر بالذكر-الذكر الجماعي-التكبير الجماعي.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

التمهيد: تعريف مصطلحات البحث والتعريفات ذات الصلة

تعريف الذكر لغة واصطلاحا

الذِّكر لغة: الشيء الذي يجري على اللسان، وتارة يقصد به الحفظ للشيء.

قال ابن فارس: الذَّالُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ، عَنْهُمَا يَتَفَرَّعُ كَلِمُ الْبَابِ. فَالْمُذْكِرُ: الَّتِي وَلَدَتْ ذَكَرًا. وَالْمِذْكَارُ: الَّتِي تَلِدُ الذُّكْرَانَ عَادَةً ... وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: ذَكَرْتُ الشَّيْءَ، خِلَافُ نَسِيتُهُ. ثُمَّ حُمِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ بِاللِّسَانِ. وَيَقُولُونَ: اجْعَلْهُ مِنْكَ عَلَى ذُكْرٍ، بِضَمِّ الذَّالِ، أَيْ لَا تَنْسَهُ. وَالذِّكْرُ: الْعَلَاءُ وَالشَّرَفُ» (1)

قال الراغب: «الذِّكْرُ: تارة يقال ويراد به هيئة للنّفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلّا أنّ الحفظ يقال اعتبارا بإحرازه، والذِّكْرُ يقال اعتبارا باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول» (2)

الذكر شرعا: هو كل قول سيق للثناء والدعاء.

أي ما تعبدنا الشارع بلفظ منا يتعلق بتعظيم الله والثناء عليه، بأسمائه وصفاته، وتمجيده وتوحيده، وشكره وتعظيمه، أو بتلاوة كتابه، أو بمسألته ودعائه.

قال القرطبي: «وَأَصْلُ الذِّكْرِ التَّنَبُّهُ بِالْقَلْبِ لِلْمَذْكُورِ وَالتَّيَقُّظُ لَهُ. وَسُمِّيَ الذِّكْرُ بِاللِّسَانِ ذِكْرًا لِأَنَّهُ دَلَالَةٌ عَلَى الذِّكْرِ الْقَلْبِيِّ، غَيْرَ أَنَّهُ لَمَّا كَثُرَ إِطْلَاقُ الذِّكْرِ عَلَى الْقَوْلِ اللِّسَانِيِّ صَارَ هُوَ السَّابِقَ لِلْفَهْمِ» (3)

الجماعي: هو ما ينطق به المجتمعون للذكر بصوت واحد، يوافق فيه بعضهم بعضاً.

فالمقصود بالذكر الجماعي: الاجتماع في أماكن معينة، في أوقات معينة، أو في أحوال معينة، لقراءة أوراد معينة، أو أدعية معينة، بصوت واحد، وراء واحد منهم، أو بدون ذلك.

المبحث الأول: فضائل الذكر، وآدابه، وحكم الجهر به

المطلب الأول: فضائل ذكر الله عزوجل

ذِكرُ الله تعالى من أفضل العبادات، فقد أمر الله تعالى عباده به، وحثَّهم عليه، ورغَّبهم فيه، ورتَّب عليه الثوابَ العظيم، فقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً، وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» [الأحزاب: 41-42]، فالمسلم مأمور بذكر الله تعالى في كل وقت، بقلبه، ولسانه، وجميع جوارحه، وهذا الذكر من أعظم مظاهر التعلق بالله تعالى، فهو عبادة ترفع درجات صاحبها عند الله، وينال بها الأجر العظيم دون مشقة.

بل أمر الله تعالى به في أشد المواقف؛ عند ملاقاة العدو في المعركة، فقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» [الأنفال: 45]

وامتدح الله تعالى ثُلةً من عباده: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ» [آل عمران: 191].

وامتدح فئة أخرى من عباده فقال تعالى: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ» [النور: 37]

ونهى الله تعالى عن الانشغال بالمال والولد عن ذكره تعالى، فقال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ

(1) "معجم مقاييس اللغة"، ابن فارس، (358/2).

(2) "المفردات في غريب القرآن"، الراغب الأصفهاني، (ص: ٣٢٨)

(3) "الجامع لأحكام القرآن"، (171/2)

ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» [المنافقون: 9]

وبين تعالى بعض آداب الذكر فقال تعالى: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» [الأعراف: 205].

وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الإنسان يتحسر يوم القيامة على كل مجلس جلسه ولم يذكر الله فيه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «مَا جَلَسَ قَوْمٌ مَجْلِسًا لَمْ يَذْكُرُوا اللَّهَ فِيهِ، وَلَمْ يُصَلُّوا عَلَى نَبِيِّهِمْ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِمْ تِرَةً، فَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ» (1)

ومن يَسْتَقْرِئُ آيات القرآن، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم يجد أن لذكر الله تعالى فضائل كثيرة؛ نذكر هنا بعضها دون حصر أو استيعاب:

(1) ذكر العبد لله سبب لذكر الله له في الملأ الأعلى:

قال الله تعالى: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» [البقرة: 152].

قال القرطبي: «أَمْرٌ وَجَوَابُهُ، وَفِيهِ مَعْنَى الْمُجَازَاةِ فَلِذَلِكَ جُزِمَ» (2)

(2) ذكر العبد لله سبب من أسباب صلاة الله عليه وصلاة الملائكة أيضًا:

قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا، وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا، هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» [الأحزاب: 41 -43]

يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بكثرة ذكر الله تعالى، وتسبيحه صباحا ومساء، فإن ذلك سبب في صلاة الله تعالى عليهم، وملائكته، وصلاة الله تعالى عليهم رحمة، وصلاة الملائكة دعاء واستغفار.

(3) ذكر العبد لله سبب من أسباب مغفرة الله له:

قال الله تعالى «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» [الأحزاب: 35]

وذكر الله كثيرا يعني ذكره على كل الأحوال؛ قائما، وجالسا، ومضجعا، وعلى جنبه، وفي سائر أحواله.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «مَنِ اسْتَيْقَظَ مِنَ اللَّيْلِ وَأَيْقَظَ امْرَأَتَهُ، فَصَلَّيَا رَكْعَتَيْنِ جَمِيعًا، كُتِبَا مِنَ الذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا، وَالذَّاكِرَاتِ» (3)

(4) ذكر الله تعالى ينهى صاحبه عن الفحشاء والمنكر:

قال تعالى: «اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» [العنكبوت: 45]

قال القرطبي: «أَيْ ذِكْرُ اللَّهِ لَكُمْ بِالثَّوَابِ، وَالثَّنَاءِ عَلَيْكُمْ أَكْبَرُ مِنْ ذِكْرِكُمْ لَهُ فِي عِبَادَتِكُمْ وَصَلَوَاتِكُمْ. قَالَ مَعْنَاهُ ابْنُ

---

(1) أخرجه الترمذي: أبواب الدعوات-بَابٌ فِي الْقَوْمِ يَجْلِسُونَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ-رقم (3380)

وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَقَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: تِرَةً: يَعْنِي حَسْرَةً وَنَدَامَةً. وقَالَ بَعْضُ أَهْلِ المَعْرِفَةِ بِالعَرَبِيَّةِ: التِّرَةُ هُوَ الثَّأْرُ».

(2) "الجامع لأحكام القرآن"، (171/2)

(3) أخرجه أبو داود: كتاب الصلاة-بَابُ الْحَثِّ عَلَى قِيَامِ اللَّيْلِ-رقم (1451) وإسناده صحيح.

وأخرجه ابن ماجه: كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَالسُّنَّةُ فِيهَا-بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَيْقَظَ أَهْلَهُ مِنَ اللَّيْلِ-رقم (1335)

مَسْعُودٍ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ، وَأَبُو قُرَّةَ، وَسَلْمَانُ، وَالْحَسَنُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الطَّبَرِيِّ» [1]

(5) بذكر الله تعالى تحصل طمأنينة القلب:

قال تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ، أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» [الرعد: 28]

(6) بذكر الله تعالى يحصل الفلاح:

قال تعالى: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» [الأنفال: 45]

(7) ذكرك لله عزوجل في ملأ سبب لذكر الله لك في ملأ خير منه:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» [2]

ولا يكون الذكر في ملأ إلا إذا كان جماعيا، وإلا فلماذا اجتمعوا؟!

(8) ذكر العبد لله تعالى سبب من أسباب إعانة الله له:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: إِنَّ اللهَ يَقُولُ: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا دَعَانِي» [3] وفي رواية: «أَنَا مَعَ عَبْدِي إِذَا هُوَ ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفَتَاهُ» [4]

(9) ذكر الله خير من إنفاق الذهب والفضة:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: «أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ أَعْمَالِكُمْ، وَأَزْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُمْ، وَأَرْفَعِهَا فِي دَرَجَاتِكُمْ وَخَيْرٌ لَكُمْ مِنْ إِنْفَاقِ الذَّهَبِ وَالوَرِقِ، وَخَيْرٌ لَكُمْ مِنْ أَنْ تَلْقَوْا عَدُوَّكُمْ فَتَضْرِبُوا أَعْنَاقَهُمْ وَيَضْرِبُوا أَعْنَاقَكُمْ»؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: «ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى» [5]

---

(1) "الجامع لأحكام القرآن"، (349/13)

(2) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد-باب قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ» -رقم (7405)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-بَابُ الْحَثِّ عَلَى ذِكْرِ اللهِ تَعَالَى-رقم (2675)

قال النووي: «هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ، وَيَسْتَحِيلُ إِرَادَةُ ظَاهِرِهِ، ... وَمَعْنَاهُ: مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِطَاعَتِي تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بِرَحْمَتِي، وَالتَّوْفِيقِ وَالْإِعَانَةِ، وَإِنْ زَادَ زِدْتُ، فَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي وَأَسْرَعَ فِي طَاعَتِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً أَيْ صَبَبْتُ عَلَيْهِ الرَّحْمَةَ، وَسَبَقْتُهُ بِهَا، وَلَمْ أُحْوِجْهُ إِلَى الْمَشْيِ الْكَثِيرِ فِي الْوُصُولِ إِلَى الْمَقْصُودِ، وَالْمُرَادُ أَنَّ جَزَاءَهُ يكون تضعيفه عَلَى حَسَبِ تَقَرُّبِهِ»

["شرح النووي على مسلم"، (3/17-4)]

وقال ابن بطال: «أى من ذكرنى فى نفسه متضرعًا داعيًا؛ ذكرته فى نفسي مجيبًا مشفقًا، فإن ذكرنى فى ملأ من الناس بالدعاء والتضرع ذكرته فى ملأ من الملائكة، الذين هم أفضل من ملأ الناس، بالمغفرة والرحمة والهداية»

["شرح صحيح البخاري لابن بطال"، (520/10)]

(3) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-بَابُ فَضْلِ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، ...-رقم (2675)

(4) أخرجه ابن ماجه: كتاب الأدب-بَابُ فَضْلِ الذِّكْرِ-رقم (3792)

وأخرجه أحمد في مسنده: (٥٦٨/16) -رقم (10968)

وأخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب-(673/1) –رقم (1824) بلفظه، لكن من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ».

(5) أخرجه الترمذي: أبواب الدعوات-باب منه -رقم (3377)

وأخرجه الحاكم في المستدرك: كِتَابُ الدُّعَاءِ، وَالتَّكْبِيرِ، وَالتَّهْلِيلِ، وَالتَّسْبِيحِ وَالذِّكْرِ-(673/1) -رقم (1825)

(10) ذكر الله تعالى من أسباب نزول السكينة والرحمة، وإحاطة الملائكة:

عَن أَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنهما أَنَّهُمَا شَهِدَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ عز وجل إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ» (1)

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «... وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ ...» (2)

(11) ذكر الله يرطب اللسان:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرٍ رضي الله عنه، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَرَائِعَ الإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ، فَأَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ أَتَشَبَّثُ بِهِ، قَالَ: «لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (3)

بمعنى أن يظل لسانه متحركًا بذكر الله تعالى في كل وقت وحال؛ من تسبيح، وتحميد، وتكبير، وتهليل، واستغفار، ودعاء، ونحو ذلك.

(12) ذكر الله حياة القلوب:

عَنْ أَبِي مُوسَى الأشعري رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: «مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ» (4)

ففي ذكر الله حياة للقلب بما يوجده فيه من طمأنينة، وسكينة، وخوف وخشية، ورغبة في الطاعات.

(13) الذاكرون يسبقون غيرهم إلى الله:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَسِيرُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ، فَمَرَّ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ جُمْدَانُ فَقَالَ: سِيرُوا هَذَا جُمْدَانُ سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ قَالُوا: وَمَا الْمُفَرِّدُونَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: الذَّاكِرُونَ اللهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتُ» (5)

(14) ذكر الله تعالى من أقوى أسباب النجاة من عذاب الله تعالى:

وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ».

(1) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى الذِّكْرِ-رقم (2700)

(2) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى الذِّكْرِ-رقم (2699)

(3) أخرجه الترمذي: أبواب الدعوات-باب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الذِّكْرِ-رقم (3375)

وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ».

وأخرجه ابن ماجه: كِتَابُ الأدب-بَابُ فَضْلِ الذِّكْرِ-رقم (3793)

وأخرجه ابن حبان: كتاب الرقائق-بَابُ الْأَذْكَارِ-رقم (814)

(4) أخرجه البخاري: كتاب الدعوات-بَاب: فَضْلِ ذِكْرِ اللَّهِ عز وجل-رقم (6407)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ-بَابُ اسْتِحْبَابِ صَلَاةِ النَّافِلَةِ فِي بَيْتِهِ، وَجَوَازِهَا فِي الْمَسْجِدِ-رقم (779)

(5) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-بَابُ الْحَثِّ عَلَى ذِكْرِ اللهِ تَعَالَى-رقم (2676)

ونقل النووي عن ابن قتيبة وغيره قولهم: «وَأَصْلُ الْمُفَرِّدِينَ الَّذِينَ هَلَكَ أَقْرَانُهُمْ وَانْفَرَدُوا عَنْهُمْ فَبَقُوا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَعَالَى» ["شرح النووي على مسلم"، (4/17)]

قَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ: «مَا شَيْءٌ أَنْجَى مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ» [1]

المطلب الثاني: آداب الذكر

إنما ينال ثواب الذكر وفضائله كاملة لمن تأدب بالأداب المشروعة، ومنها:

(1) الإخلاص: وهو شرط عام لقبول جميع الأعمال، والإخلاص في الذكر بأن يُقصَدَ به وجه الله وحده، لا يذكر رياء، ولا سمعة، لقوله تعالى: «وَما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» [البينة: 5].

وعَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قَالَ: «إِنَّ اللهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا، وَابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُهُ» [2]

(2) استحضار القلب: فذكر الله تعالى باللسان فقط بلا تدبر، ولا استشعار لما يتكلم به الذاكر، يدل على غفلة القلب، مما يجعل الذكر لا أثر له على العبد.

قال تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» [الأنفال: 2].

قال القرطبي: «وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُؤْمِنِينَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِالْخَوْفِ وَالْوَجَلِ عِنْدَ ذِكْرِهِ. وَذَلِكَ لِقُوَّةِ إِيمَانِهِمْ وَمُرَاعَاتِهِمْ لِرَبِّهِمْ، وَكَأَنَّهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ» [3]

وقال تعالى: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ» [غافر: 23].

والمراد بأحسن الحديث القرآن الكريم، والتشابه في كونه كله حسن، معجز، مؤثر على قلب الإنسان، وعقله، وروحه، وتثنى فيه القصص، والمواعظ، والأحكام، وتقشعر منه الجلود بمعنى تضطرب، وتتحرك خوفا مما فيه من الوعيد، ثم تلين هذه القلوب، وهذه الجلود عند سماع آيات الرحمة والرجاء.

وقال تعالى: «وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ، الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» [الحج: 34، 35].

قال النووي: «المرادُ من الذكر حضورُ القلب، فينبغي أن يكون هو مقصودُ الذاكر، فيحرص على تحصيله، ويتدبر ما يذكر، ويتعقل معناه؛ فالتدبُر في الذكر مطلوبٌ، كما هو مطلوبٌ في القراءة، لاشتراكهما في المعنى المقصود» [4]

(3) الطهارة الكاملة عند الذكر:

وذلك تأسيا برسول الله صلى الله عليه وسلم، فعَنِ الْمُهَاجِرِ بْنِ قُنْفُذٍ رضي الله عنه أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يَبُولُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى تَوَضَّأَ، ثُمَّ اعْتَذَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ: «إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَذْكُرَ اللهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ إِلَّا عَلَى طُهْرٍ، أَوْ

(1) سنن الترمذي: أبواب الدعوات-باب منه -رقم (3377)

(2) أخرجه النسائي: كِتَابُ الجهاد-مَنْ غَزَا يَلْتَمِسُ الْأَجْرَ وَالذِّكْرَ-رقم (3140)

(3) "الجامع لأحكام القرآن"، (365/7)

(4) "الأذكار النواوية"، النواوي، (ص: 45)

قَالَ: عَلَى طَهَارَةٍ» [1]

(4) أن يكون مكان الجلوس للذكر نظيفا طاهرا:

لأن في ذلك تعظيما للذكر والمذكور وهو الله تعالى، ولذلك يستحب في المساجد والأماكن المشرفة.

قَالَ أَبُو مَيْسَرَةَ: «مَا أُحِبُّ أَنْ أَذْكُرَ اللَّهَ إِلَّا فِي مَكَانٍ طَيِّبٍ» [2]

(5) خفض الصوت بالذكر وعدم المبالغة في الجهر به:

قال تعالى: «وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» [البقرة: 186]

وقال تعالى: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» [الأعراف: 55]

وقال تعالى: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصالِ وَلا تَكُنْ مِنَ الْغافِلِينَ» [الأعراف: 205]

قال ابن كثير: وأما قوله: «تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» أي: اذكر ربك في نفسك رهبة ورغبة، وبالقول لا جهرًا؛ ولهذا قال: «وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ» وهكذا يستحب أن يكون الذكر لا يكون نداء ولا جهرًا بليغًا» [3]

وعَنْ أَبِي مُوسَى الأشعري رضي الله عنه قَالَ: «كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفَرٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَجْهَرُونَ بِالتَّكْبِيرِ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لَيْسَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ قَالَ: وَأَنَا خَلْفَهُ، وَأَنَا أَقُولُ: لَا حَوْلَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ فَقُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: قُلْ: لَا حَوْلَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ» [4]

(6) أن يكونَ الذاكرُ على أكملِ الهيئات:

فإن كان جالسًا في موضع استقبال القِبلة، وجلَس متذللًا متخشعًا بسكينة ووقار مطرقًا رأسَه، ولو ذَكر على غير هذه الأحوال، جاز ولا كراهة في حقه، لكن إن كان بغير عذرٍ، كان تاركًا للأفضل.

قال النووي: «ينبغي أن يكون الذاكرُ على أكمل الصفات، فإن كان جالساً في موضع استقبال القبلة، وجلس مُتذلِّلاً، مُتخشعاً بسكينة ووقارٍ، مُطرقًا رأسه، ولو ذَكَرَ على غير هذه الأحوال جاز ولا كراهةَ في حقه، لكن إن كان بغير عذر كان تاركاً للأفضل» [5]

(7) استحباب ردِّ السلامِ وتشميتِ العاطسِ: إذا سلَّم عليه رد السلام ثم عاد إلى الذِّكْر، وكذا إذا عطس عنده عاطس شمَّتَهُ ثم عاد إلى الذِّكْر، وكذا إذا سمع الخطيب، وكذا إذا سمع المؤذن، أجابَه في كلمات الأذان ثم عاد إلى الذِّكْر، وكذا

---

(1) أخرجه أبو داود: كِتَابُ الطهارة-بَابٌ فِي الرَّجُلِ يَرُدُّ السَّلَامَ وَهُوَ يَبُولُ-رقم (17) وإسناده صحيح.

وأخرجه ابن خزيمة: كتاب الوضوء-بَابُ اسْتِحْبَابِ الْوُضُوءِ لِذِكْرِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ الذِّكْرُ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ مُبَاحًا-رقم (206)

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: كتاب الطهارات-الرَّجُلُ يَعْطَسُ وَهُوَ عَلَى الْخَلَاءِ-رقم (1229)

وأبو ميسرة هو: عَمْرو بن شُرَحْبِيل الكوفي.

(3) "تفسير ابن كثير"، (3/٥٣٨-539)

(4) أخرجه البخاري: كِتَابُ القدر-بَابُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ-رقم (6610)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-بَابُ اسْتِحْبَابِ خَفْضِ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ-رقم (2704)

(5) "الأذكار النواوية"، (ص: 44) دار ابن حزم.

إذا رأى مُنْكرًا أزاله، أو معروفًا أرشد إليه، أو مسترشِدًا أجابه ثم عاد إلى الذِّكْر؛ وكذا إذا غلبه النعاس أو نحوه، وما أشبَه هذا كله.

(8) استحباب الذكر في الخلوة:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: ... وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ» [1]

المطلب الثالث: حكم الجهر بالذكر أو الدعاء

الرأي المختار أن أدنى السر تصحيحُ الحروف؛ بمعنى النطق بها صحيحة دون صوت، وأدنى الجهر أن يُسمِعَ المتكلمُ نفسه، فإن لم يتلفظ بالذكر، أو الدعاء فلا يعتد به، ولا أعلم خلافا بين العلماء في ذلك، لكنهم اختلفوا فيما زاد عن الحد الأدنى للجهر؛ فذهب بعض العلماء إلى عدم جوازه؛ سواء كان فرديا، أو جماعيا.

قال أبو حنيفة: «رَفْعُ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ بِدْعَةٌ تُخَالِفُ الْأَمْرَ مِنْ قَوْله تَعَالَى «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ» [الأعراف: 205] فَيُقْتَصَرُ فِيهِ عَلَى مَوْرِدِ الشَّرْعِ» [2]

وفي الدر المختار في الكلام عما يكره في المسجد: «وَرَفْعُ صَوْتٍ بِذِكْرٍ إلَّا لِلْمُتَفَقِّهَةِ» [3]

وَفِي قَاضِي خَانْ: «رَفْعُ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ حَرَامٌ» [4]

واستدل القائلون بعدم الجواز بأدلة؛ منها:

(1) قوله تعالى: «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» [الأعراف: 205].

ووجه الدلالة عندهم أن هذه الآية تأمر بالذكر خفية، فيكون الجهر به ممنوعا.

ويجاب عن ذلك بأن الجهر المنهي عنه في الآية هو الجهر المفرط، وذلك جمعا بين الأدلة.

قال ابن كثير: وقد يكون المراد من هذه الآية كما في قوله تعالى: «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» [الإسراء: 110] فإن المشركين كانوا إذا سمعوا القرآن سبوه، وسبوا من أنزله، وسبوا من جاء به؛ فأمره الله تعالى ألا يجهر به، لئلا ينال منه المشركون، ولا يخافت به عن أصحابه فلا يسمعهم، وليتخذ سبيلا بين الجهر والإسرار. وكذا قال في هذه الآية الكريمة: «وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ» [5]

---

(1) أخرجه البخاري: كِتَابُ الزكاة-بَابُ الصَّدَقَةِ بِالْيَمِينِ-رقم (1423)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الزكاة-بَابُ فَضْلِ إِخْفَاءِ الصَّدَقَةِ-رقم (1031)

«سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَدْلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ، فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ».

(2) "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ"، الزيلعي الحنفي، (224/1)

(3) "حاشية رد المحتار، على الدر المختار"، ابن عابدين، (660/1)

(4) "بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية"، أبو سعيد الخادمي الحنفي، (54/4)

(5) "تفسير القرآن العظيم"، (539/3) الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.

(2) حديث أَبِي مُوسَى الأشعري رضي الله عنه قَالَ: «كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفَرٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَجْهَرُونَ بِالتَّكْبِيرِ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لَيْسَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ قَالَ: وَأَنَا خَلْفَهُ، وَأَنَا أَقُولُ: لَا حَوْلَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ فَقُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: قُلْ: لَا حَوْلَ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ» [1]

قال القسطلَّاني: «حاصل المعنى فيه أنه عليه الصلاة والسلام كره رفع الصوت بالذكر والدعاء» [2]

قلت: هو محمول على الجهر المبالغ فيه، وهو مكروه عند الجميع، وقوله صلى الله عليه وسلم: «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ» بمعنى: ارفقوا بها، وهذا أمر إرشاد لهم، وليس أمر وجوب، فيفيد الاستحباب.

قال الدهلوي: «وفيه إشارة إلى أن المنع من الجهر للتيسير والإرفاق، لا لكون الجهر غير مشروع» [3]

قال النووي: «فَفِيهِ النَّدْبُ إِلَى خَفْضِ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ إِذَا لَمْ تَدْعُ حَاجَةٌ إِلَى رَفْعِهِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا خَفَضَهُ كَانَ أَبْلَغَ فِي تَوْقِيرِهِ، وَتَعْظِيمِهِ فإن دعت حاجة إلى الرَّفْعِ رَفَعَ كَمَا جَاءَتْ بِهِ أَحَادِيثُ» [4]

(3) قال الكاساني: «ولأبي حنيفة أن رفع الصوت بالتكبير بدعةٌ في الأصل؛ لأنه ذكرٌ، والسنةُ في الأذكار المخافتة؛ لقوله تعالى «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً» [الأعراف: 55] ولقول النبي صلى الله عليه وسلم «خَيْرُ الدُّعَاءِ الْخَفِيُّ» [5] ولذا هو أقرب إلى التضرع والأدب، وأبعد عن الرياء، فلا يترك هذا الأصل إلا عند قيام الدليل المخصص» [6]

وقَالَ الزَّرْكَشِيُّ كما نقل عنه ابن حجر الهيتمي: «السُّنَّةُ فِي سَائِرِ الْأَذْكَارِ الْإِسْرَارُ؛ إلَّا التَّلْبِيَةَ، وَالْقُنُوتَ لِلْإِمَامِ، وَتَكْبِيرَ لَيْلَتَيْ الْعِيدِ، وَعِنْدَ رُؤْيَةِ الْأَنْعَامِ فِي عَشْرِ الْحِجَّةِ، وَبَيْنَ كُلِّ سُورَتَيْنِ مِنْ الضُّحَى إلَى آخِرِ الْقُرْآنِ، وَذِكْرَ السُّوقِ الْوَارِدَ؛ أَيْ: لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ... إلَخْ، وَعِنْدَ صُعُودِ الْهَضَبَاتِ وَالنُّزُولِ مِنْ الشُّرُفَاتِ» [7]

وذهب جمع آخر من العلماء إلى جواز الجهر بالذكر والدعاء جهرا غير مفرط:

قال ابن حزم: «وَرَفْعُ الصَّوْتِ بِالتَّكْبِيرِ إثْرَ كُلِّ صَلَاةٍ: حَسَنٌ» [8]

ثم استدل ابن حزم على ذلك بحديث ابن عباس الآتي.

واستدل المجيزون بأدلة؛ منها:

(1) عن أَبِي مَعْبَدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ: «أَنَّ رَفْعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ، كَانَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ» [9]

---

(1) أخرجه البخاري: كِتَابُ القدر-بَابُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ-رقم (6610)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ-بَابُ اسْتِحْبَابِ خَفْضِ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ-رقم (2704)

(2) "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري"، (135/5)

(3) "لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح"، (132/5)

(4) "شرح النووي على مسلم"، (26/17)

(5) لم أجده بهذا اللفظ، لكني وجدته بلفظ: «خَيْرُ الذِّكْرِ الْخَفِيُّ، وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفِي».

أخرجه أحمد في مسنده: (76/3) -رقم (1477) وإسناده ضعيف؛ فيه محمد بن عبد الرحمن؛ ابن لبيبة، وهو ضعيفٌ، كثيرُ الإرسال. ["تقريب التهذيب"، (ص: ٤٩٣) -رقم (6080)]

(6) "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، الكاساني الحنفي، (196/1)

(7) "الفتاوى الكبرى الفقهية"، ابن حجر المكي الهيتمي، (158/1)

(8) "المحلى بالآثار"، (180/3)

وفي رواية: «كُنَّا نَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ» [1]

قال ابن دقيق العيد: «فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ الْجَهْرِ بِالذِّكْرِ عَقِيبَ الصَّلَاةِ، وَالتَّكْبِيرُ بِخُصُوصِهِ مِنْ جُمْلَةِ الذِّكْرِ» [2]

قال النووي: «هَذَا دَلِيلٌ لِمَا قَالَهُ بَعْضُ السَّلَفِ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ رَفْعُ الصَّوْتِ بِالتَّكْبِيرِ وَالذِّكْرِ عَقِبَ الْمَكْتُوبَةِ، وَمِمَّنِ اسْتَحَبَّهُ مِنَ المتأخرين: ابن حزم الظاهري، ونقل ابن بَطَّالٍ، وَآخَرُونَ أَنَّ أَصْحَابَ الْمَذَاهِبِ الْمَتْبُوعَةِ، وَغَيْرَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى عَدَمِ اسْتِحْبَابِ رَفْعِ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ وَالتَّكْبِيرِ، وَحَمَلَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى أَنَّهُ جَهَرَ وَقْتًا يَسِيرًا حَتَّى يُعْلِمَهُمْ صِفَةَ الذِّكْرِ لَا أَنَّهُمْ جَهَرُوا دَائِمًا، قال فأختار للإمام والمأموم أن يذكر اللَّهَ تَعَالَى بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الصَّلَاةِ، وَيُخْفِيَانِ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ إِمَامًا يُرِيدُ أَنْ يُتَعَلَّمَ مِنْهُ فَيَجْهَرُ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ تُعُلِّمَ مِنْهُ، ثُمَّ يُسِرُّ» [3]

وقال ابن حجر: «وفيه دليل على جواز الجهر بالذكر عقب الصلاة» [4]

(2) عن الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رضي الله عنه قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ» [5]

ودلالة الحديث على الجهر واضحة؛ فلولا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بهذا الذكر لما سمعه المغيرة بن شعبة.

(3) عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ قَالَ: «كَانَ ابْنُ الزُّبَيْرِ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ حِينَ يُسَلِّمُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَلَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، لَهُ النِّعْمَةُ وَلَهُ الْفَضْلُ وَلَهُ الثَّنَاءُ الْحَسَنُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. وَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُهَلِّلُ بِهِنَّ دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ» [6]

ودلالالته على الجهر كسابقه.

(4) عَنْ خَلَّادِ بْنِ السَّائِبِ بْنِ خَلَّادٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَتَانِي جِبْرِيلُ، فَأَمَرَنِي أَنْ آمُرَ أَصْحَابِي أَنْ يَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالإِهْلَالِ، وَالتَّلْبِيَةِ» [7]

وهو نص في الأمر برفع الصوت بالإهلال والتلبية.

---

(9) أخرجه البخاري: كِتَابُ الأذان-بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ-رقم (841)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ-بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ-رقم (583)

(1) أخرجه البخاري: كِتَابُ الأذان-بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ-رقم (842)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ-بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ-رقم (583)

(2) "إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام"، ابن دقيق العيد، (320/1)

(3) "شرح النووي على مسلم"، (84/5)

(4) "فتح الباري"، (325/2)

(5) أخرجه مسلم: كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ-بَابُ اسْتِحْبَابِ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَبَيَانِ صِفَتِهِ-رقم (593)

وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ: الجد هو الحظ والغنى والعظمة: ومعناه: أي لا ينفعه ذلك كله، وإنما ينفعه العمل الصالح.

(6) أخرجه مسلم: كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ-بَابُ اسْتِحْبَابِ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَبَيَانِ صِفَتِهِ-رقم (594)

(7) أخرجه الترمذي: أبواب الحج-بَابُ مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الصَّوْتِ بِالتَّلْبِيَةِ-رقم (829)

وقال الترمذي: «حَدِيثُ خَلَّادٍ، عَنْ أَبِيهِ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

وأخرجه ابن ماجه: كتاب المناسك-بَابُ رَفْعِ الصَّوْتِ، بِالتَّلْبِيَةِ -رقم (2922)

(5) عَنْ حَبِيبِ بْنِ مَسْلَمَةَ الْفِهْرِيِّ، رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «لَا يَجْتَمِعُ مَلَأٌ فَيَدْعُو بَعْضُهُمْ، وَيُؤَمِّنُ الْبَعْضُ، إِلَّا أَجَابَهُمُ اللَّهُ» (1)

والتأمين على الدعاء يقتضي الجهر به.

(6) عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبْزَى، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْوِتْرِ بِـ«سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» وَ «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» وَ «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» فَإِذَا سَلَّمَ، قَالَ: «سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ، سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ، سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ» وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ» (2)

وفي رواية عنه: وَكَانَ يَقُولُ إِذَا سَلَّمَ: «سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ ثَلَاثًا، وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالثَّالِثَةِ» (3)

وهذا نص صريح في جهر النبي صلى الله عليه وسلم بالذكر في هذا الموضع، فهو من السنة الفعلية.

(7) عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ لِرَجُلٍ يُقَالُ لَهُ: ذُو الْبِجَادَيْنِ: «إِنَّهُ أَوَّاهٌ»، وَذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ رَجُلًا كَثِيرَ الذِّكْرِ لِلَّهِ عز وجل فِي الْقُرْآنِ، وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ فِي الدُّعَاءِ» (4)

وهذا إقرار من النبي صلى الله عليه وسلم لذي البجادين على الجهر بالذكر، فيكون الجهر بالذكر قد ثبت بالسنة التقريرية بعد أن ثبت بالسنة القولية والفعلية.

(8) عن ابْنِ عَبَّاسٍ، رضي الله عنهما، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: قَالَ اللَّهُ تبارك وتعالى: «يَا ابْنَ آدَمَ إِذَا ذَكَرْتَنِي خَالِيًا ذَكَرْتُكَ خَالِيًا، وَإِذَا ذَكَرْتَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُكَ فِي مَلَإٍ خَيْرٌ مِنَ الَّذِينَ تَذْكُرُنِي فِيهِمْ» (5)

ولا يوجد ذكر في ملأ دون جهر، وإلا فلماذا اجتمع هذا الملأ؟

الرأي الراجح:

بعد عرض أدلة الفريقين ومناقشتها يترجح للباحث القول بجواز الجهر بالذكر والدعاء، لكن بضوابط لازمة للجهر؛ بألا يزيد الجهر عن حد الاعتدال، ولا يشوش على مُصلٍّ، ولا يتأذى بالجهر أحد، ولكن تبقى المسألة خلافية، ويبقى الخلاف فيها معتبرا؛ وبذلك لا إنكار على من يعمل بأحد الرأيين، إذ لا إنكار في المختلف فيه وإنما يُنكر في المتفق عليه.

وقد جمع ابن عابدين بين أحاديث الجهر وأحاديث الإسرار بقوله: «وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ ذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ، وَالْأَحْوَالِ، كَمَا جُمِعَ بِذَلِكَ بَيْنَ أَحَادِيثِ الْجَهْرِ وَالْإِخْفَاءِ بِالْقِرَاءَةِ» (6)

---

(1) أخرجه الحاكم في المستدرك: كِتَابُ مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ-(3/٣٩٠) -رقم (5478)

(2) أخرجه أحمد في مسنده: (72/24) -رقم (15354) وإسناده صحيح.

(3) أخرجه النسائي: كتاب قِيَامِ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعِ النَّهَارِ-بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْوِتْرِ -رقم (1732) وإسناده صحيح.

(4) أخرجه أحمد في مسنده: (855/28) -رقم (17453)

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (295/17) -رقم (813)

وقال الهيثمي: «رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالطَّبَرَانِيُّ، وَإِسْنَادُهُمَا حَسَنٌ» ["مجمع الزوائد"، (369/9) -رقم (15981)]

ذو البجادين: البِجَاد، ككِتَابٍ: كِسَاءٌ مُخطَّطٌ من أَكْسِيَة الأَعراب. ["تاج العروس"، الزبيدي، (399/7)]

(5) أخرجه البزار في مسنده: (325/11) -رقم (5138) وإسناده صحيح.

(6) "حاشية رد المحتار، على الدر المختار"، ابن عابدين، (660/1)

المبحث الثاني: الذكر الجماعي

المطلب الأول: حكم الذكر الجماعي

اختلف العلماء في حكم الذكر الجماعي بالمفهوم الذي بيناه سابقا على رأيين:

أولا: القول بالجواز، أو الاستحباب.

قال النووي: «اعلم أنه كما يُستحبُّ الذكر يُستحبُّ الجلوس في حِلَق أهله، وقد تظاهرت الأدلة على ذلك» [1]

وقال في المجموع: «لَا كَرَاهَةَ فِي قِرَاءَةِ الْجَمَاعَةِ مُجْتَمِعِينَ، بَلْ هِيَ مُسْتَحَبَّةٌ، وَكَذَا الْإِدَارَةُ؛ وَهِيَ أَنْ يَقْرَأَ بَعْضُهُمْ جُزْءًا أَوْ سُورَةً مَثَلًا وَيَسْكُتَ بَعْضُهُمْ، ثُمَّ يَقْرَأَ السَّاكِتُونَ وَيَسْكُتَ الْقَارِئُونَ» [2]

وقال: «اتَّفَقَ الشَّافِعِيُّ، وَالْأَصْحَابُ، وَغَيْرُهُمْ، رَحِمَهُمْ اللَّهُ عَلَى أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ السَّلَامِ، وَيُسْتَحَبُّ ذَلِكَ لِلْإِمَامِ، وَالْمَأْمُومِ، وَالْمُنْفَرِدِ، وَالرَّجُلِ، وَالْمَرْأَةِ، وَالْمُسَافِرِ، وَغَيْرِهِ. وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَدْعُوَ أَيْضًا بَعْدَ السَّلَامِ بِالِاتِّفَاقِ، وَجَاءَتْ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ صَحِيحَةٌ فِي الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ» [3]

وقال: «قَدْ ذَكَرْنَا اسْتِحْبَابَ الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ، وَالْمُنْفَرِدِ، وَهُوَ مُسْتَحَبٌّ عَقِبَ كُلِّ الصَّلَوَاتِ بِلَا خلاف، وأما ما اعْتَادَهُ النَّاسُ، أَوْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ مِنْ تَخْصِيصِ دُعَاءِ الْإِمَامِ بِصَلَاتَيْ الصُّبْحِ وَالْعَصْرِ فَلَا أَصْلَ لَهُ، وَإِنْ كَانَ قَدْ أَشَارَ إلَيْهِ صَاحِبُ الحاوى فقال: إن كانت صلاة لا يتنقل بَعْدَهَا كَالصُّبْحِ وَالْعَصْرِ اسْتَدْبَرَ الْقِبْلَةَ، وَاسْتَقْبَلَ النَّاسَ وَدَعَا، وَإِنْ كَانَتْ مِمَّا يُتَنَفَّلُ بَعْدَهَا كَالظُّهْرِ، وَالْمَغْرِبِ، وَالْعِشَاءِ، فَيُخْتَارُ أَنْ يَتَنَفَّلَ فِي مَنْزِلِهِ. وَهَذَا الَّذِي أَشَارَ إلَيْهِ مِنْ التَّخْصِيصِ لَا أَصْلَ لَهُ، بَلْ الصَّوَابُ اسْتِحْبَابُهُ فِي كُلِّ الصَّلَوَاتِ، وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُقْبِلَ عَلَى النَّاسِ فَيَدْعُوَ» [4]

وقال الخطيب الشربيني: «وَلَا بَأْسَ بِالْإِدَارَةِ لِلْقِرَاءَةِ بِأَنْ يَقْرَأَ بَعْضُ الْجَمَاعَةِ قِطْعَةً، ثُمَّ الْبَعْضُ قِطْعَةً بَعْدَهَا، وَلَا بَأْسَ بِتَرْدِيدِ الْآيَةِ لِلتَّدْبِيرِ، وَلَا بِاجْتِمَاعِ الْجَمَاعَةِ فِي الْقِرَاءَةِ» [5]

وأما ابن تيمية فيرى استحباب ذلك ما لم يتخذ عادة دائمة كالاجتماع على الأمور التي يُشرَعُ لها الاجتماع، حيث قال: «الِاجْتِمَاعُ عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ حَسَنٌ مُسْتَحَبٌّ إذْ لَمْ يُتَّخَذْ ذَلِكَ عَادَةً رَاتِبَةً، كَالِاجْتِمَاعَاتِ الْمَشْرُوعَةِ، وَلَا اقْتَرَنَ بِهِ بِدْعَةٌ مُنْكَرَةٌ» [6]

وقال: «الاجتماع لصلاة تطوع، أو استماع قرآن، أو ذكر الله، ونحو ذلك، إذا كان يفعل أحيانًا، فهذا حسن، ... فأما اتخاذ اجتماع راتب يتكرر بتكرر الأسابيع أو الشهور أو الأعوام، غير الاجتماعات المشروعة، فإن ذلك يضاهي الاجتماع للصلوات الخمس، وللجمعة، وللعيدين وللحج. وذلك هو المبتدع المحدث. ففرق بين ما يتخذ سنة وعادة، فإن ذلك يضاهي المشروع. وهذا الفرق هو المنصوص عن الإمام أحمد، وغيره من الأئمة» [7]

---

(1) "الأذكار النووية"، النووي، (ص:48)

(2) "المجموع شرح المهذب"، (١٦٦/2)

(3) "المجموع شرح المهذب"، (485/3)

(4) "المجموع شرح المهذب"، (488/3)

(5) "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، الخطيب الشربيني، (٣٤٨/6)

(6) "الفتاوى الكبرى لابن تيمية"، (53/1)

(7) "اقتضاء الصراط المستقيم"، (139/2-140)

وأما البهوتي الحنبلي فيرى عدم الكراهة، لكن بضابط مهم وهو عدم التشويش على مصلٍ، فقال: «ولا تكره قراءة جماعة بصوت واحد، ويكره رفع الصوت، بحيث يغلط مصليا، ومع الجنازة» [1]

واستدل المجيزون للذكر الجماعي في العموم بأدلة؛ منها:

(1) حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: «خَرَجَ مُعَاوِيَةُ عَلَى حَلْقَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: مَا أَجْلَسَكُمْ؟ قَالُوا: جَلَسْنَا نَذْكُرُ اللهَ قَالَ: آللهِ مَا أَجْلَسَكُمْ إِلَّا ذَاكَ؟ قَالُوا: وَاللهِ مَا أَجْلَسَنَا إِلَّا ذَاكَ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَسْتَحْلِفْكُمْ تُهْمَةً لَكُمْ، وَمَا كَانَ أَحَدٌ بِمَنْزِلَتِي مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَقَلَّ عَنْهُ حَدِيثًا مِنِّي، وَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ عَلَى حَلْقَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: مَا أَجْلَسَكُمْ؟ قَالُوا: جَلَسْنَا نَذْكُرُ اللهَ، وَنَحْمَدُهُ عَلَى مَا هَدَانَا لِلْإِسْلَامِ، وَمَنَّ بِهِ عَلَيْنَا قَالَ: آللهِ مَا أَجْلَسَكُمْ إِلَّا ذَاكَ؟ قَالُوا: وَاللهِ مَا أَجْلَسَنَا إِلَّا ذَاكَ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَسْتَحْلِفْكُمْ تُهْمَةً لَكُمْ، وَلَكِنَّهُ أَتَانِي جِبْرِيلُ فَأَخْبَرَنِي أَنَّ اللهَ عز وجل يُبَاهِي بِكُمُ الْمَلَائِكَةَ» [2]

قال ابن القيم: «فهؤلاء كانوا قد جلسوا يحمدونَ الله بذكر أوصافه وآلائه، ويُثْنونَ عليه بذلك، ويذكرونَ حُسْنَ الإسلام، ويعترفونَ لله بالفضل العظيم إذ هداهم له، ومنَّ عليهم برسوله» [3]

ودلالة الحديث على فضل الاجتماع على الذكر واضحة ظاهرة جلية.

(2) حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «... وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ، ...» [4]

ودلالته على فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وخصوصا في المسجد واضحة ظاهرة.

وقال النووي: «وَهُوَ مَذْهَبُنَا، وَمَذْهَبُ الْجُمْهُورِ. وَقَالَ مَالِكٌ: يُكْرَهُ، وَتَأَوَّلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ» [5]

وقال المازري: «هذا ظاهره يُبيح الاجتماع لقراءة القرآن في المساجد وإن كان مالك قد قال في المدوّنة بالكَراهِيَةِ لنحو ما اقتضى هذا الظَّاهر جوازَه، وقال: يقامون. ولعلّه لما صَادفَ العمل لم يستمرّ عليه ورأى السّلف لم يفعلوه مَعَ حرصهم على الخير كَرِه إحداثه ورآه من محدثات الأمور وكان كثير الاتّباع لعمل أهل المدينة وما عليه السلَف وكثيرا ما يَترك بعض الظواهر بالعمل» [6]

---

(1) "شرح منتهى الإرادات"، منصور بن يونس بن بن إدريس البهوتى، (٢٥٥/1)

(2) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-بَابُ فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى الذِّكْرِ-رقم (2701)

مَا أَجْلَسَكُمْ؟: أي ما السبب الداعي إلى جلوسكم هكذا هاهنا؟ لَمْ أَسْتَحْلِفْكُمْ تُهْمَةً لَكُمْ: أي لم أتهمكم بالكذب.

وَمَا كَانَ أَحَدٌ بِمَنْزِلَتِي: أي بمرتبة قربي من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك لكونه أخا لأم المؤمنين أم حبيبة رضي الله عنها.

يُبَاهِي بِكُمُ الْمَلَائِكَةَ: مَعْنَاهُ: يُظْهِرُ فَضْلَكُمْ لَهُمْ، وَيُرِيهِمْ حُسْنَ عَمَلِكُمْ، وَيُثْنِي عَلَيْكُمْ عِنْدَهُمْ. وَأَصْلُ الْبَهَاءِ الْحُسْنُ وَالْجَمَالُ، وَفُلَانٌ يُبَاهِي بِمَالِهِ: أَيْ يَفْخَرُ وَيَتَجَمَّلُ بِهِمْ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَيُظْهِرُ حُسْنَهُمْ. ["شرح النووي على مسلم"، (23/17)]

(3) "مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة"، ابن قيم الجوزية، (٢١٤/1)

(4) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-بَابُ فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى الذِّكْرِ-رقم (2699)

(5) "شرح النووي على مسلم"، (22/17)

(6) "المعْلم بفوائد مسلم"، المازري المالكي، (٣٢٩/3)

وقال القاضي عياض: «قد يكون هذا الاجتماع للتعلم بعضهم من بعض، بدليل قوله: «ويتدارسونه بينهم»، ومثل هذا لم ينه عنه مالك ولا غيره» (1)

قلت: في الحديث تصريح بأن الاجتماع للتلاوة والمدارسة معا، فما احتمله القاضي عياض بعيد.

وقال أبو العباس القرطبي: «وقد تمسك بهذا الحديث من يجيز قراءة الجماعة القرآن على لسان واحد، كما يفعل عندنا بالمغرب، وقد كره بعض علمائنا ذلك، ورأوا أنها بدعة إذ لم تكن كذلك قراءة السلف، وإنَّما الحديث محمول على أن كل واحد يدرس لنفسه، أو مع من يصلح عليه، وليستعين به» (2)

قلت: حمل الحديث على أن كل واحد يدرس لنفسه خلاف ظاهر الحديث، فلا يصار إليه إلا بدليل.

وذكر المسجد في الحديث خرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، فيلحق به المدرسة، أو أي مكان آخر.

وهذه إحدى صور الذكر الجماعي.

(3) حديث أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، رضي الله عنهما، عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ عز وجل إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ» (3)

ورواية أحمد: «مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ، إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَتَغَشَّتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ» (4)

(4) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الجَنَّةِ فَارْتَعُوا» قَالُوا: وَمَا رِيَاضُ الجَنَّةِ؟ قَالَ: «حِلَقُ الذِّكْرِ» (5)

والمعنى: إذا مررتم بحلق الذكر فلا تمروا ساكتين، بل شاركوهم الذكر باللسان والقلب، وسميت مجالس الذكر برياض الجنة لأنها طريق إليها، ولأنها تشبه مجالس الجنة من حيث تنزل الرحمات، والسكينة، والملائكة، والرتع هنا كناية على الحرص على تحصيل الحظ الأوفر، والنصيب الأوفى.

(5) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «إِنَّ لِلهِ تبارك وتعالى مَلَائِكَةً سَيَّارَةً فُضُلًا يَتَّبِعُونَ مَجَالِسَ الذِّكْرِ، فَإِذَا وَجَدُوا مَجْلِسًا فِيهِ ذِكْرٌ قَعَدُوا مَعَهُمْ، وَحَفَّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِأَجْنِحَتِهِمْ حَتَّى يَمْلَؤُوا مَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَإِذَا تَفَرَّقُوا عَرَجُوا، وَصَعِدُوا إِلَى السَّمَاءِ قَالَ: فَيَسْأَلُهُمُ اللهُ عز وجل، وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ: مِنْ أَيْنَ جِئْتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: جِئْنَا مِنْ عِنْدِ عِبَادٍ لَكَ فِي الْأَرْضِ يُسَبِّحُونَكَ، وَيُكَبِّرُونَكَ، وَيُهَلِّلُونَكَ، وَيَحْمَدُونَكَ، وَيَسْأَلُونَكَ قَالَ: وَمَاذَا يَسْأَلُونِي؟ قَالُوا: يَسْأَلُونَكَ جَنَّتَكَ قَالَ: وَهَلْ رَأَوْا جَنَّتِي؟ قَالُوا: لَا أَيْ رَبِّ قَالَ: فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْا جَنَّتِي؟ قَالُوا: وَيَسْتَجِيرُونَكَ قَالَ: وَمِمَّ يَسْتَجِيرُونَنِي؟ قَالُوا: مِنْ نَارِكَ يَا رَبِّ قَالَ: وَهَلْ رَأَوْا نَارِي؟ قَالُوا: لَا قَالَ: فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْا نَارِي؟ قَالُوا: وَيَسْتَغْفِرُونَكَ قَالَ: فَيَقُولُ: قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ،

(1) "إِكمَالُ المعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم"، القاضي عياض، (195/8)

(2) "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، (687/6)

(3) أخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-بَابُ فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَعَلَى الذِّكْرِ-رقم (2700)

(4) أخرجه أحمد في مسنده: (389/18) -رقم (11892) وإسناده صحيح.

(5) أخرجه الترمذي: أَبْوَابُ الدَّعَوَاتِ-باب-رقم (3510) وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ».

وأخرجه أحمد في مسنده: (498/19) -رقم (12523) والرَّتْعُ هو الأكل والشرب.

قال ابن فارس: «الرَّاءُ وَالتَّاءُ وَالْعَيْنُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ: وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى الِاتِّسَاعِ فِي الْمَأْكَلِ. تَقُولُ: رَتَعَ يَرْتَعُ، إِذَا أَكَلَ مَا شَاءَ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْخِصْبِ. وَالْمَرَاتِعُ: مَوَاضِعُ الرَّتْعَةِ، وَهَذِهِ الْمَنْزِلَةُ يَسْتَقِرُّ فِيهَا الْإِنْسَانُ» ["مقاييس اللغة"، (486/2)]

فَأَعْطَيْتُهُمْ مَا سَأَلُوا وَأَجَرْتُهُمْ مِمَّا اسْتَجَارُوا قَالَ: فَيَقُولُونَ: رَبِّ فِيهِمْ فُلَانٌ عَبْدٌ خَطَّاءٌ إِنَّمَا مَرَّ فَجَلَسَ مَعَهُمْ قَالَ: فَيَقُولُ: وَلَهُ غَفَرْتُ هُمُ الْقَوْمُ لَا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ» (1)

فيرى المجيزون للذكر الجماعي أن هذا الحديث يدل على فضل الاجتماع للذكر، والجهر به من أهل الذكر جميعاً، لأن فيه: «يذكرونك، يسبحونك، ويكبرونك، ويمجدونك» بصيغة الجمع.

والمراد بمجالس الذكر المجالس التي تشتمل على ذكر الله بأنواع الذكر الواردة؛ من تسبيح، وتحميد، وتكبير، وغيرهما، وكذلك تلاوة القرآن الكريم، والدعاء بخيري الدنيا والآخرة، ويدخل فيه كذلك قراءة الحديث النبوي، ومدارسة العلم الشرعي ومذاكرته.

قال ابن حجر: «وَالْمُرَادُ بِالذِّكْرِ هُنَا الْإِتْيَانُ بِالْأَلْفَاظِ الَّتِي وَرَدَ التَّرْغِيبُ فِي قَوْلِهَا، وَالْإِكْثَارُ مِنْهَا، مِثْلِ الْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ؛ وَهِيَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَمَا يَلْتَحِقُ بِهَا مِنَ الْحَوْقَلَةِ، وَالْبَسْمَلَةِ، وَالْحَسْبَلَةِ، وَالِاسْتِغْفَارِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَالدُّعَاءِ بِخَيْرَيِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَيُطْلَقُ ذِكْرُ اللَّهِ أَيْضًا وَيُرَادُ بِهِ الْمُوَاظَبَةُ عَلَى الْعَمَلِ بِمَا أَوْجَبَهُ، أَوْ نَدَبَ إِلَيْهِ؛ كَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، وَقِرَاءَةِ الْحَدِيثِ، وَمُدَارَسَةِ الْعِلْمِ، وَالتَّنَفُّلِ بِالصَّلَاةِ، ثُمَّ الذِّكْرُ يَقَعُ تَارَةً بِاللِّسَانِ وَيُؤْجَرُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ، وَلَا يُشْتَرَطُ اسْتِحْضَارُهُ لِمَعْنَاهُ، وَلَكِنْ يُشْتَرَطُ أَنْ لَا يَقْصِدَ بِهِ غَيْرَ مَعْنَاهُ، وَإِنِ انْضَافَ إِلَى النُّطْقِ الذِّكْرُ بِالْقَلْبِ فَهُوَ أَكْمَلُ، فَإِنِ انْضَافَ إِلَى ذَلِكَ اسْتِحْضَارُ مَعْنَى الذِّكْرِ، وَمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنْ تَعْظِيمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَنَفْيِ النَّقَائِصِ عَنْهُ، ازْدَادَ كَمَالًا، فَإِنْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي عَمَلٍ صَالِحٍ مَهْمَا فُرِضَ مِنْ صَلَاةٍ، أَوْ جِهَادٍ، أَو غَيرهمَا ازْدَادَ كمالا، فَإِن صَحَّ التَّوَجُّهَ، وَأَخْلَصَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي ذَلِكَ فَهُوَ أَبْلَغُ الْكَمَالِ» (2)

(6) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» (3)

والشاهد في قوله: «وإن ذكرني في ملأ»، فدل على جواز الذكر الجماعي جهرا؛ لأن الذكر في الملأ لا يكون إلا عن جهر، والملأ هم الجماعة.

(7) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «لَأَنْ أَقْعُدَ مَعَ قَوْمٍ يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَعَالَى مِنْ صَلَاةِ الْغَدَاةِ، حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ أَحَبُّ إِلَيَّ، مِنْ أَنْ أَعْتِقَ أَرْبَعَةً مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَلَأَنْ أَقْعُدَ مَعَ قَوْمٍ يَذْكُرُونَ اللَّهَ مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى، أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ أَحَبُّ إِلَيَّ مَنْ أَنْ أَعْتِقَ أَرْبَعَةً» (4)

ودلالته على مشروعية الذكر الجماعي ظاهرة واضحة.

---

(1) أخرجه البخاري: كتاب الدعوات-فَضْلِ ذِكْرِ اللهِ-رقم (6408)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-بَابُ فَضْلِ مَجَالِسِ الذِّكْرِ-رقم (2689)

مَلَائِكَة سَيَّارَة: أي يسيرون في الأرض سياحين. يَتَّبِعُونَ مَجَالِسَ الذِّكْرِ: يبحثون عنها.

(2) "فتح الباري"، ابن حجر العسقلاني، (209/11)

(3) أخرجه البخاري: كِتَابُ التَّوْحِيدِ-باب قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: "وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ"-رقم (7405)

وأخرجه مسلم: كِتَابُ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-بَابُ فَضْلِ الذِّكْرِ، وَالدُّعَاءِ-رقم (2675)

(4) أخرجه أبو داود: كِتَابُ العلم-بَابٌ فِي الْقَصَصِ-رقم (3667) وإسناده حسن، وصلاة الغداة هي صلاة الصبح.

(8) عَنْ يَعْلَى بْنِ شَدَّادٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ، وَعُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ حَاضِرٌ يُصَدِّقُهُ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: «هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ؟» يَعْنِي أَهْلَ الْكِتَابِ. فَقُلْنَا: لَا يَا رَسُولَ اللهِ. فَأَمَرَ بِغَلْقِ الْبَابِ، وَقَالَ: «ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ، وَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» فَرَفَعْنَا أَيْدِيَنَا سَاعَةً، ثُمَّ وَضَعَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَدَهُ، ثُمَّ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ، اللهُمَّ بَعَثْتَنِي بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَأَمَرْتَنِي بِهَا، وَوَعَدْتَنِي عَلَيْهَا الْجَنَّةَ، وَإِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ» ثُمَّ قَالَ: «أَبْشِرُوا، فَإِنَّ اللهَ عز وجل قَدْ غَفَرَ لَكُمْ» (1)

وهذا نص صريح في الذكر الجماعي جهرا.

(9) عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه، عَنْ النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: «مَا مِنْ قَوْمٍ اجْتَمَعُوا يَذْكُرُونَ اللهَ، لَا يُرِيدُونَ بِذَلِكَ إِلَّا وَجْهَهُ، إِلَّا نَادَاهُمْ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: أَنْ قُومُوا مَغْفُورًا لَكُمْ، قَدْ بُدِّلَتْ سَيِّئَاتُكُمْ حَسَنَاتٍ» (2)

وفيه دليل على أنهم اجتمعوا لأجل الذكر، ولو كان ذكرا فرديا فَلِمَ الاجتماع؟!

(10) عَنْ سُهَيْلِ بْنِ حَنْظَلَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «مَا جَلَسَ قَوْمٌ مَجْلِسًا يَذْكُرُونَ اللهَ عز وجل فِيهِ، فَيَقُومُونَ حَتَّى يُقَالَ لَهُمْ قُومُوا، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، وَبُدِّلَتْ سَيِّئَاتُكُمْ حَسَنَاتٍ» (3)

وهو كسابقه في الدلالة.

(11) عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيَبْعَثَنَّ اللَّهُ أَقْوَامًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي وُجُوهِهِمُ النُّورُ، عَلَى مَنَابِرِ اللُّؤْلُؤِ، يَغْبِطُهُمُ النَّاسُ، لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ»، قَالَ: فَجَثَى أَعْرَابِيٌّ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جَلِّهِمْ لَنَا نَعْرِفْهُمْ. قَالَ: هُمُ الْمُتَحَابُّونَ فِي اللَّهِ، مِنْ قَبَائِلَ شَتَّى، وَبِلَادٍ شَتَّى، يَجْتَمِعُونَ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ يَذْكُرُونَهُ» (4)

ودلالته ظاهرة على أن اجتماعهم كان لأجل الذكر الجماعي، وإلا لذكر كل واحد منهم ربه في مكانه.

(12) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «يَقُولُ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا: سَيَعْلَمُ أَهْلُ الْجَمْعِ الْيَوْمَ مَنْ أَهْلُ الْكَرَمِ»، فَقِيلَ: مَنْ أَهْلُ الْكَرَمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: «أَهْلُ مَجَالِسِ الذِّكْرِ فِي الْمَسَاجِدِ» (5)

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده: (٣٤٨/28) -رقم (17121)

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (٢٨٩/7) -رقم (7163)

وقال المنذري: «رَوَاهُ أَحْمد، وَالطَّبَرَانِيّ، وَإِسْنَاد أَحْمد حسن». ["الترغيب والترهيب "، المنذري، (268/2)]

وقال الهيثمي: «رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالطَّبَرَانِيُّ وَالْبَزَّارُ، وَرِجَالُهُ مُوَثَّقُونَ» ["مجمع الزوائد"، (19/1)]

(2) أخرجه أحمد في مسنده: (437/19) -رقم (12453) وإسناده حسن.

وأخرجه أبو يعلى في مسنده: (167/7) -رقم (4141) الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق.

(3) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (212/6) -رقم (6039) وإسناده حسن.

وأخرجه أبو يعلى في مسنده: (167/7) -رقم (4141) الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق.

(4) أخرجه الطبراني كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (77/10) -رقم (16770) وقال: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ».

وقال المنذري: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيّ بِإِسْنَاد حسن» ["الترغيب والترهيب"، (12/4) -رقم (4583)]

فَجَثَى: جلس على ركبتيه. جلهم: أوضح صفاتهم. شتى: مختلفة.

(5) أخرجه أحمد في مسنده: (77/10) -رقم (16770) وإسناده قابل للتحسين.

وأخرجه ابن حبان: كتاب الرقائق-باب الأذكار-رقم (816)

وأخرجه أبو يعلى في مسنده: (313/2) -رقم (1046)

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (76/10) -رقم (16763): «رَوَاهُ أَحْمَدُ بِإِسْنَادَيْنِ، وَأَحَدُهُمَا حَسَنٌ، وَأَبُو يَعْلَى كَذَلِكَ».

وهو كالأحاديث السابقة في ظهور الدلالة على مشروعية الذكر الجماعي.

(13) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ قَالَ: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَعْضِ أَبْيَاتِهِ: «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ» [الكهف: 28]، خَرَجَ يَلْتَمِسُ، فَوَجَدَ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ، مِنْهُمْ ثَائِرُ الرَّأْسِ، وَحَافِ الْجِلْدِ، وَذُو الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، فَلَمَّا رَآهُمْ جَلَسَ مَعَهُمْ فَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ فِي أُمَّتِي مَنْ أَمَرَنِي أَنْ أَصْبِرَ نَفْسِي مَعَهُمْ» (1)

فقد اجتمعوا على الذكر فجلس معهم النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا تقرير منه لما هم عليه، ثم مشاركتهم فيه.

(14) عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رضي الله عنه، أنه كان فِي عِصَابَةٍ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فَمَرَّ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَهُمْ قَاصِدًا حَتَّى دَنَا مِنْهُمْ فَكَفُّوا عَنِ الْحَدِيثِ إِعْظَامًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ؟ فَإِنِّي رَأَيْتُ الرَّحْمَةَ تَنْزِلُ عَلَيْكُمْ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُشَارِكَكُمْ فِيهَا» (2)

(15) عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا غَنِيمَةُ مَجَالِسِ الذِّكْرِ؟ قَالَ: «غَنِيمَةُ مَجَالِسِ الذِّكْرِ الْجَنَّةُ الْجَنَّةُ» (3)

والحديثان الأخيران ليس فيهما مشروعية الذكر الجماعي فحسب، بل فيهما بيان فضله.

ثانيا: القول بعدم الجواز، أو بعدم الاستحباب، أو بالجواز في بعض المواطن دون بعض.

أنكر البعض مشروعية مجالس الذكر الجماعي؛ فبعضهم بَدَّعَها، وبعضهم كرهها.

قال القرافي: «كَرِهَ مَالِكٌ وَجَمَاعَةٌ مِنْ الْعُلَمَاءِ رحمهم الله لِأَئِمَّةِ الْمَسَاجِدِ وَالْجَمَاعَاتِ الدُّعَاءَ عَقِيبَ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ جَهْرًا لِلْحَاضِرِينَ» (4)

وأما الشاطبي فقد عَدَّ الاجتماع على القراءة والذكر بصوت واحد مثالاً على الابتداع في هيئات العبادات وكيفياتها، حيث عَدَّ ذلك من البدع الإضافية، حيث قال: «وَمِنْهَا: الْتِزَامُ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْهَيْئَاتِ الْمُعَيَّنَةِ، كَالذِّكْرِ بِهَيْئَةِ الِاجْتِمَاعِ عَلَى صَوْتٍ وَاحِدٍ ... وَمِنْهَا: الْتِزَامُ الْعِبَادَاتِ الْمُعَيَّنَةِ فِي أَوْقَاتٍ مُعَيَّنَةٍ لَمْ يُوجَدْ لَهَا ذَلِكَ التَّعْيِينُ فِي الشَّرِيعَةِ» (5)

وقال الشاطبي: «فَقَدْ حَصَلَ أَنَّ الدُّعَاءَ بِهَيْئَةِ الِاجْتِمَاعِ دَائِمًا لَمْ يَكُنْ مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؛ كَمَا لَمْ يَكُنْ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا إِقْرَارِهِ» (6)

---

(1) أخرجه الطبراني كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (21/7) -رقم (10998)

وقال الهيثمي: «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ، وَقَدْ ذَكَرَ الطَّبَرَانِيُّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ فِي الصَّحَابَةِ».

وأخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره: (238/15)

(2) أخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب العلم-(210/1) -رقم (419)

وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي.

(3) أخرجه أحمد في مسنده: (232/11) -رقم (6651)

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (21/13) -رقم (36)

وقال الهيثمي: «رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالطَّبَرَانِيُّ، وَإِسْنَادُ أَحْمَدَ حَسَنٌ» ["مجمع الزوائد"، (78/10) -رقم (16773)]

وقال المنذري: «رَوَاهُ أَحْمد بِإِسْنَاد حسن» ["الترغيب والترهيب"، (261/2)]

(4) "الفروق"، القرافي المالكي، (300/4)

(5) "الاعتصام"، الشاطبي، (53/1)

(6) "الاعتصام"، (٤٥٦/1)

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

حجج المانعين من الذكر الجماعي وأدلتهم:

(1) عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النهدي، قَالَ: كَتَبَ عَامِلٌ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِلَيْهِ أَنَّ هَاهُنَا قَوْمًا يَجْتَمِعُونَ فَيَدْعُونَ لِلْمُسْلِمِينَ وَلِلْأَمِيرِ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: «أَقْبِلْ وَأَقْبِلْ بِهِمْ مَعَكَ»، فَأَقْبَلَ، وَقَالَ عُمَرُ لِلْبَوَّابِ: «أَعِدَّ لِي سَوْطًا»، فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى عُمَرَ أَقْبَلَ عَلَى أَمِيرِهِمْ ضَرْبًا بِالسَّوْطِ، فَقَالَ: يَا عُمَرُ، إِنَّا لَسْنَا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْنِي أُولَئِكَ قَوْمٌ يَأْتُونَ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ» [1]

قلت: إسناد هذا الأثر فيه:

(أولا) مُعَاوِيَةُ بْنُ هِشَامٍ، شيخ ابن أبي شيبة في هذا الأثر مُتَكَلَّمٌ فيه.

قال عثمان بن أبي شيبة: معاوية بن هشام رجل صدق وليس بحجة. وقال الساجي: صدوق يهم. قال أحمد بن حنبل: هو كثير الخطأ. وقال ابن حجر: صدوق له أوهام [2]

(ثانيا) سعيدُ بن إياس الْجُرَيْرِيُّ، يرويه عن أبي عثمان النهدي، وسعيد الجريري اختلط في آخر حياته [3]

وحتى لو روى هذا الأثر قبل اختلاطه فلا علاقة لهذا الأثر بالذكر الجماعي، وربما كان إنكار عمر لأمر دعوتهم للأمير؛ فإن البعض قد عد ذلك من البدع.

قال الشاطبي: «وَقَدْ سُئِلَ أَصْبَغُ عَنْ دُعَاءِ الْخَطِيبِ لِلْخُلَفَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ؟ فَقَالَ: هُوَ بِدْعَةٌ وَلَا يَنْبَغِي الْعَمَلُ بِهِ، وَأَحْسَنُهُ أَنْ يَدْعُوَ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً» [4]

وربما فعل بهم عمر ذلك لأنه ظنهم جماعة أخرى من الجماعات المبتدعة التي كان يقاومها، بدليل قول أميرهم: «يَا عُمَرُ، إِنَّا لَسْنَا أُولَئِكَ الَّذِينَ، يَعْنِي أُولَئِكَ قَوْمٌ يَأْتُونَ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ».

(2) عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ، رحمه الله أَنَّ قَوْمًا، يَجْلِسُونَ فِي الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَفِيهِمْ رَجُلٌ يَقُولُ: كَبِّرُوا لِلَّهِ كَذَا وَكَذَا، وسَبِّحُوا لِلَّهِ كَذَا وَكَذَا، وَاحْمَدُوا لِلَّهِ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَيَقُولُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَإِذَا رَأَيْتَهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَأْتِنِي فَأَخْبِرْنِي بِمَجْلِسِهِمْ، فَأَتَاهُمْ وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ فَجَلَسَ فَلَمَّا سَمِعَ مَا يَقُولُونَ قَامَ وَكَانَ رَجُلًا حَدِيدًا فَقَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ لَقَدْ جِئْتُمْ بِبِدْعَةٍ ظَلْمَاءَ، أَوَلَقَدْ فَضُلْتُمْ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم عِلْمًا؟ فَقَالَ مِعْضَدٌ: وَاللَّهِ مَا جِئْنَا بِبِدْعَةٍ ظَلْمَاءَ وَلَا فَضُلْنَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم عِلْمًا، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ عُتْبَةَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ نَسْتَغْفِرُ اللَّهَ قَالَ: «عَلَيْكُمْ بِالطَّرِيقِ فَالْزَمُوهُ فَوَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ لَقَدْ سَبَقْتُمْ سَبْقًا بَعِيدًا وَإِنْ أَخَذْتُمْ يَمِينًا وَشِمَالًا لَتَضِلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا» [5]

وهذا الأثر موقوف على عبد الله بن مسعود، وعلى افتراض ثبوته فإنه اجتهاد من ابن مسعود رضي الله عنه، وليس له حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينتهض لمعارضة الأحاديث الصحيحة المرفوعة المجيزة للاجتماع على الذكر، على أن ابن مسعود لم ينكر عليهم اجتماعهم على الذكر، بل أنكر الصفة التي كانوا يذكرون الله عليها؛ حيث كان

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: كتاب الأدب-مَنْ كَرِهَ الْقَصَصَ وَضَرَبَ فِيهِ-رقم (26191) وإسناده صحيح.

(2) "تهذيب التهذيب"، (218/10)، "تقريب التهذيب"، (ص: 233) -رقم (2273)

(3) يراجع: "الثقات لابن حبان"، (351/6)، "تقريب التهذيب"، (ص: 233) -رقم (2273)

(4) "الاعتصام"، (36/1)

(5) أخرجه أحمد في الزهد: زُهْدُ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرَشِيِّ-رقم (2081)

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير: (125/9) -رقم (8630)

يقول لهم أحدهم أعدادا معينة من التكبير، والتسبيح والتحميد، مما لم يثبت في أثر صحيح، فكأنه أنكر عليهم اجتماعهم لما فيه من مخالفات.

ويؤيد ما قلناه ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه رأى حَلْقَتَيْنِ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ، فَقَالَ: «أَيَّتُكُمَا كَانَتْ قَبْلَ صَاحِبَتِهَا؟ فَقَالَتْ إِحْدَاهُمَا: نَحْنُ، قَالَ لِلأُخْرَى: «تَحَوَّلُوا إِلَيْهِمْ، فَجَعَلَهَا وَاحِدَةً» (1)

وقال السيوطي: «هذا الأثر عن ابن مسعود يحتاج إلى بيان سنده، ومن أخرجه من الأئمة الحفاظ في كتبهم، وعلى تقدير ثبوته فهو مُعارَضٌ بالأحاديث الكثيرة الثابتة، وهي مقدمة عليه عند التعارض» (2)

(3) عن أبي هَزَّان قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ يَقُولُ: «مَنْ جَلَسَ مَجْلِسَ ذِكْرٍ كَفَّرَ اللهُ عَنْهُ بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ عَشَرَةَ مَجَالِسَ مِنْ مَجَالِسِ الْبَاطِلِ، وَإِنْ كَانَ فِي سَبِيلِ اللهِ كَفَّرَ اللهُ بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ سَبْعَمِائَةِ مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْبَاطِلِ، قَالَ أَبُو هَزَّانَ: قُلْتُ لِعَطَاءٍ: مَا مَجْلِسُ الذِّكْرِ؟ قَالَ: مَجْلِسُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَكَيْفَ تُصَلِّي؟ وَكَيْفَ تَصُومُ؟ وَكَيْفَ تَنْكِحُ؟ وَكَيْفَ تُطَلِّقُ؟ وَتَبِيعُ وَتَشْتَرِي؟» (3)

فكأن المانعين من الذكر الجماعي يصرفون الذكر الوارد في الأحاديث الصحيحة على أنها مجالس العلم فقط! وهذا لا يسلم لهم، وأثر عطاء هذا مقطوع؛ لأنه تابعي، وهو ليس صريحا في تفسير معنى الذكر الوارد في النصوص الصحيحة، بل محمول على أن مجالس العلم من أهم مجالس الذكر.

قال ابن تيمية: «وَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذَا اجْتَمَعُوا أَمَرُوا وَاحِدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ وَالنَّاسُ يَسْتَمِعُونَ، وَمَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي مُوسَى وَهُوَ يَقْرَأُ. فَجَعَلَ يَسْتَمِعُ لِقِرَاءَتِهِ. وَقَالَ: مَرَرْت بِك الْبَارِحَةَ وَأَنْتَ تَقْرَأُ. فَجَعَلْت أَسْتَمِعُ لِقِرَاءَتِك فَقَالَ: «لَوْ عَلِمْت أَنَّك تَسْمَعُ لَحَبَّرْته لَك تَحْبِيرًا» أَيْ: لَحَسَّنْته تَحْسِينًا» (4)

قلت: ما قاله ابن تيمية رحمه الله دليل إثبات لا دليل نفي؛ لأن الاجتماع لاستماع القرآن تأصيل شرعي للاجتماع للذكر والدعاء، وليس دليلا على تخصيص ذلك بالاستماع للقرآن.

وأما عن قول الطرطوشي: «هذه الآثار تقتضي جواز الاجتماع لقراءة القرآن على معنى الدرس له والتعلم والمذاكرة، وذلك يكون بأن يقرأ المتعلم على المعلم، أو يقرأ المعلم على المتعلم، أو يتساويا في العلم، فيقرأ أحدهما على الآخر على وجه المذاكرة والمدارسة، هكذا يكون التعليم والتعلم؛ دون القراءة معا. وجملة الأمر أن هذه الآثار عامة في قراءة الجماعة معا على مذهب الإدارة، وفي قراءة الجماعة على المقرئ» (5)

فيجاب عنه بأن النصوص عامة، وتخصيصها بالعلم والتعلم تخصيص بغير مخصص، لكن كل ما هنالك أن الاجتماع للمدارسة والتعليم داخل في مجالس الذكر.

(4) فعل السلف من الصحابة والتابعين، فإنهم قد أنكروا على من فعل هذه البدعة، ومن ذلك: حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْخَبَّابِ، قَالَ: «بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ، وَنَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ قَوْمٍ نَقْرَأُ السَّجْدَةَ وَنَبْكِي، فَأَرْسَلَ إِلَيَّ أَبِي، فَوَجَدْتُهُ قَدْ أَحْضَرَ مَعَهُ

(1) مصنف عبد الرزاق: كتاب الجمعة-بَابُ ذِكْرِ الْقُصَّاصِ-رقم (5409)

(2) "نتيجة الفكر في الجهر بالذكر"، السيوطي، (9/9)

(3) "حلية الأولياء"، (313/3) السعادة، مصر.

(4) "مجموع الفتاوى"، (٥٣٣/11)

(5) "الحوادث والبدع"، الطرطوشى المالكي، (ص:166)

هِرَاوَةً لَهُ فَأَقْبَلَ عَلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا أَبَتِهِ، مَا لِي مَا لِي؟ قَالَ: أَلَمْ أَرَكَ جَالِسًا مَعَ الْعَمَالِقَةِ، ثُمَّ قَالَ: «هَذَا قَرْنٌ خَارِجٌ الْآنَ» [1]

ويجاب عنه بأن عبدَ اللهِ بن خباب جلس فِي مجْلِس قاصٍّ لَا علم لَهُ، وَكَانَ يذكّرهم فيبكيهم، فَأنْكر قعوده مَعَهم، ودخوله فِيمَا بَينهم وسمَّاهم عمالقة لإعجابهم بِمَا هم فِيهِ، وتكبرهم على النَّاس بقراءتهم، شبّههم بالجبابرة الَّذين كَانُوا على عهد مُوسَى، وإعجابهم بِأَنْفسِهِم، وانفرادهم عَن النَّاس، وَفِيهِمْ نزلَ «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ» [2]

فيكون إنكار خباب ليس على أصل الاجتماع على الذكر، بل لما يحدث في هذا المجلس.

(5) النصوص العامة التي فيها المنع من الابتداع في الدين، كحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» [3]

ووجه دلالته عندهم أن الذكر الجماعي لم يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يفعله، ولم يحث عليه، مع قيام المقتضي، وانتفاء الموانع.

ويجاب عن ذلك بأن الذكر الجماعي لا يندرج تحت الإحداث في الدين؛ إذ له أصل في السنة المشرفة من خلال الأحاديث الصحيحة، بل ظواهر آيات القرآن تشهد بجوازه إن لم يكن باستحبابه، بل ثبت الترغيب فيه، كما ثبتت مشاركة النبي صلى الله عليه وسلم فيه، فيكون ثبت بالقول، والفعل، والتقرير.

(6) في الذكر الجماعي تشويش على المصلين، والتالين للقرآن، مع ورود النهي عن هذا التشويش، ومنها

حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: اعْتَكَفَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي الْمَسْجِدِ، فَسَمِعَهُمْ يَجْهَرُونَ بِالْقِرَاءَةِ، فَكَشَفَ السِّتْرَ، وَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كُلَّكُمْ مُنَاجٍ رَبَّهُ، فَلَا يُؤْذِيَنَّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، وَلَا يَرْفَعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْقِرَاءَةِ»، أَوْ قَالَ: «فِي الصَّلَاةِ» [4]

ويجاب عن ذلك بأن الإنكار عليهم لم يكن لاجتماعهم على الذكر، بل كان للجهر المؤذي للآخرين.

الرأي الراجح:

بعد عرض أدلة الفريقين ومناقشتها يترجح لدى الباحث أن الذكر الجماعي مشروع بأصله، لكن قد يصاحبه من المخالفات الشرعية ما يجعله محظورا بوصفه؛ كأن يصاحبه طبلٌ، أو موسيقى، أو رقص وتمايل أثناء الذكر كما يفعله بعض أصحاب الطرق الصوفية، أو يكون فيه مبالغة في رفع الصوت بما يشوش على مصلٍ، أو يُخرِجُ صاحبه عن خشوع الذاكر، أو يكون فيه إلزام بأعداد معينة من أذكار، أو أدعية غير ثابتة في السنة المشرفة، أو يكون الذكر مشوبا ببعض الشركيات، أو المخالفات.

وقد سئل الإمام مالك عما يفعله بعض المتصوفة من رقص وتمايل مع سماع القصائد، بدعوى الذكر فقال للسائل: أصبيانٌ هم؟ قال لا، قال أمجانين؟ قال لا، فقال مالك: ما سمعت أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هذا» [5]

ويعجبني في ذلك كلام الطحطاوي الحنفي؛ حيث قال: «وجمع بين الأحاديث الواردة بأن ذلك يختلف بحسب الأشخاص، والأحوال؛ فمتى خاف الرياء، أو تأذى به أحد كان الإسرار أفضل، ومتى فقد ما ذُكِرَ كان الجهر أفضل... وأما الرقص،

(1) أخرجه ابن وضاح في كتاب البدع: بَابُ مَا يَكُونُ بِدْعَةً-رقم (33) وإسناده صحيح.

(2) راجع: "تهذيب اللغة"، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (190/3)

(3) أخرجه مسلم: كِتَابُ الْأَقْضِيَةِ-بَابُ نَقْضِ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ وَرَدِّ مُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ-رقم (1718)

(4) أخرجه أبو داود: كِتَابُ الصَّلَاةِ-بَابٌ فِي رَفْعِ الصَّوْتِ بِالْقِرَاءَةِ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ-رقم (1332)

(5) "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك"، القاضي عياض، (54/2)

والتصفيق، والصريخ، وضرب الأوتار، والصنج، والبوق الذي يفعله بعض من يدعي التصوف فإنه حرام بالإجماع» [1]

المطلب الثاني: أشهر صور الذكر الجماعي

للذكر الجماعي صور متعددة منها:

(1) الاستغفار، والدعاء عقب الصلوات المفروضة مستحب، لا خلاف في ذلك.

قال ابن قدامة: «ويُسْتَحَبُّ ذِكْرُ اللهِ تعالى، وَالدُّعَاءُ عَقِيبَ صَلاتِهِ، ويُسْتَحَبُّ مِنْ ذلكَ ما وَرَدَ بِهِ الأثرُ» [2]

فما كان يختص بدعاء الإنسان منفرداً من غير جماعة فلا خلاف فيه إذا كان بعد الأذكار المسنونة في أعقاب الصلوات، وفسر بعض العلماء قوله تعالى: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ» [الشرح: 7] بالدعاء في أدبار الصلوات.

قال قَتَادَةُ: «فَإِذَا فَرَغْت مِنْ صَلَاتِك فَانْصَبْ إلَى رَبّك فِي الدُّعَاءِ» [3]

وقال الطبري: «اخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ فِي تَأْوِيلِ ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعْنَاهُ: فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ صَلَاتِكَ، فَانْصَبْ إِلَى رَبِّكَ فِي الدُّعَاءِ، وَسَلْهُ حَاجَاتِكَ» [4]

وأما من السنة، عن أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَيُّ الدُّعَاءِ أَسْمَعُ؟ قَالَ: «جَوْفَ اللَّيْلِ الآخِرِ، وَدُبُرَ الصَّلَوَاتِ المَكْتُوبَاتِ» [5]

وإنما الخلاف في الاستغفار بصوت واحد مرتفع، ثم الجهر بالدعاء من الإمام وتأمين المأمومين خلفه.

فأجاز هذه الصورة الشافعي رحمه الله إذا كان المقصد من الجهر تعليم من لا يعلم ما يقال في أدبار الصلوات المفروضة، وذلك بأن يجهر الإمام بالأذكار والأدعية ويجهر المأمومون خلفه بما يقول.

وهذا محمول على عدم المبالغة في رفع الصوت، وعدم التشويش على المسبوقين في الصلاة أثناء قضائهم ما فاتهم من الصلاة.

قال الشافعي: «وأَخْتَارُ لِلْإِمَامِ، وَالْمَأْمُومِ أَنْ يَذْكُرَا اللَّهَ، بَعْدَ الِانْصِرَافِ مِنَ الصَّلَاةِ، وَيُخْفِيَانِ الذِّكْرَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ إِمَامًا، يَجِبُ أَنْ يُتَعَلَّمَ مِنْهُ، فَيَجْهَرُ حَتَّى يَرَى أَنْ قَدْ تُعُلِّمَ مِنْهُ، ثُمَّ يُسِرُّ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ، يَقُولُ: «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ، وَلَا تُخَافِتْ بِهَا» [الإسراء:110] يَعْنِي والله تعالى أعلم الدُّعَاءَ، وَلَا تَجْهَرْ: تَرْفَعْ، وَلَا تُخَافِتْ: حَتَّى تُسْمِعَ نَفْسَكَ» [6]

وقَالَ الْأَذْرَعِيُّ: «وَحَمَلَ الشَّافِعِيُّ رضي الله عنه أَحَادِيثَ الْجَهْرِ عَلَى مَنْ يُرِيدُ التَّعْلِيمَ» [7]

قال النووي: «يُندَبُ الذكرُ والدعاءُ عقِبَ كلِّ صلاةٍ، ويُسَرُّ بهِ، فإذا كان إماماً يريد تعليمَهم جَهَرَ، فإذا تعلموا أسرَّ» [8]

---

(1) "حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح"، الطحطاوي الحنفي، (ص: 318-319)

(2) "المغني"، ابن قدامة المقدسي، (251/2)

(3) "الجامع لأحكام القرآن"، (٦٣٩/3)

(4) "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، (497/24)

(5) أخرجه الترمذي: أَبْوَابُ الدَّعَوَاتِ-باب-رقم (3499) وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

(6) "الأم للشافعي"، (150/1)

(7) "الفتاوى الكبرى الفقهية"، شهاب الدين، أحمد بن حجر المكي الهيتمي، (158/1)

(8) "كتاب التحقيق"، يحيى بن شرف النووي، (ص: 219)

وهذا يُحتاج إليه في تعليم الأطفال الصغار، وحديثي العهد بالإسلام، والأعاجم، والأميين الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم في ذلك.

وأما ابن تيمية فيرى عدم جواز ذلك، حيث يقول: «وأما دعاء الإمام والمأمومين جميعا عقيب الصلاة فلم ينقل هذا أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن نقل عنه أنه أمر معاذا أن يقول دبر كل صلاة: «اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ، وَشُكْرِكَ، وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ»، ونحو ذلك. ولفظ دبر الصلاة قد يراد به آخر جزء من الصلاة. كما يراد بدبر الشيء مؤخره وقد يراد به ما بعد انقضائها كما في قوله تعالى: «وَأَدْبارَ السُّجُودِ» [ق: 40]، وقد يراد به مجموع الأمرين» [1]

وقال: «وَلَمْ يَنْقُلْ أَحَدٌ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إذَا صَلَّى بِالنَّاسِ يَدْعُو بَعْدَ الْخُرُوجِ مِنْ الصَّلَاةِ هُوَ وَالْمَأْمُومُونَ جَمِيعًا، لَا فِي الْفَجْرِ، وَلَا فِي الْعَصْرِ، وَلَا فِي غَيْرِهِمَا مِنْ الصَّلَوَاتِ، بَلْ قَدْ ثَبَتَ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَسْتَقْبِلُ أَصْحَابَهُ وَيَذْكُرُ اللَّهَ وَيُعَلِّمُهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ عَقِيبَ الْخُرُوجِ مِنْ الصَّلَاةِ» [2]

وقال الشاطبي في بيان الْعَمَلِ الزَّائِدِ عَلَى الْمَشْرُوعِ: «فَكَالْجَهْرِ وَالِاجْتِمَاعِ فِي الذِّكْرِ الْمَشْهُورِ بَيْنَ مُتَصَوِّفَةِ الزَّمَانِ؛ فَإِنَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الذِّكْرِ الْمَشْرُوعِ بَوْنًا بَعِيدًا، إِذْ هُمَا كَالْمُتَضَادَّيْنِ عَادَةً» [3]

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: «ختام الصلاة جهارًا في المساجد بالاجتماع ورفع الصوت من البدع التي أحدثها الناس فإذا التزموا فيها من الأذكار ما ورد في السنة كانت من البدع الإضافية، وقد تساهل فيها كثير من مقلِّدة الفقهاء» [4]

(2) التكبير بصوت واحد مرتفع عقب الصلوات الخمس:

قال ابن كثير في ذكر أحداثِ سَنَةِ سِتّ عَشْرَةَ وَمِائَتَيْنِ: «وَفِيهَا كَتَبَ الْمَأْمُونُ إِلَى إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ نائب بغداد يأمره أن يأمر الناس بالتكبير عقيب الصلوات الخمس، فكان أول ما بدئ بذلك في جامع بغداد والرصافة يوم الجمعة لأربع عشر ليلة خلت من رمضان، وذلك أنهم كانوا إذا قَضَوُا الصَّلَاةَ قَامَ النَّاسُ قِيَامًا فَكَبَّرُوا ثَلَاثَ تكبيرات، ثم مروا عَلَى ذَلِكَ فِي بَقِيَّةِ الصَّلَوَاتِ» [5]

وعلق ابن كثير بقوله: «وهذه بدعة أحدثها المأمون أيضا، بِلَا مُسْتَنَدٍ، وَلَا دَلِيلٍ، وَلَا مُعْتَمَدٍ، فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَفْعَلْهُ قَبْلَهُ أَحَدٌ، وَلَكِنْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَفْعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ليعلم حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ، وَقَدِ اسْتَحَبَّ هَذَا طَائِفَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ كَابْنِ حَزْمٍ وَغَيْرِهِ. وقال ابن بطال: المذاهب الأربعة عَلَى عَدَمِ اسْتِحْبَابِهِ... وَأَمَّا هَذِهِ الْبِدْعَةُ الَّتِي أَمَرَ بِهَا الْمَأْمُونُ فَإِنَّهَا بِدْعَةٌ مُحْدَثَةٌ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ» [6]

(3) التكبير الجماعي في المساجد أو الطرقات في عيدي الفطر والأضحى.

ذهب الحنفية إلى أن الجهر بالتكبير بدعة، إلا في موضع ثبت فيه بالنصّ. [7]

---

(1) "مجموع الفتاوى"، (516/22)

(2) "مجموع الفتاوى"، (٤٩٣/22)

(3) "الاعتصام"، (506/1)

(4) "مجلة المنار"، محمد رشيد بن علي رضا، (٥٣٨/19)

(5) "البداية والنهاية"، ابن كثير، (270/10)

(6) المصدر السابق.

(7) راجع: "بدائع الصنائع"، (197/1)، "الهداية في شرح بداية المبتدي"، (86/1)، "النهاية في شرح الهداية"، (99/4)، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي"، (143/1)، "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ"، (227/1)

وقال ابن نجيم الحنفي: «فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْجَهْرَ بِالتَّكْبِيرِ بِدْعَةٌ فِي كُلِّ وَقْتٍ إلَّا فِي الْمَوَاضِعِ الْمُسْتَثْنَاةِ، وَصَرَّحَ قَاضِي خَانْ فِي فَتَاوِيهِ بِكَرَاهَةِ الذِّكْرِ جَهْرًا» [1]

وذهب كثير من العلماء إلى جواز ذلك.

قال الشافعي: «يكبر الناس في الفطر حين تغيب الشمس ليلة الفطر فرادى، وجماعة في كل حال حتى يخرج الإمام لصلاة العيد ثم يقطعون التكبير» [2]

قال البخاري: «وَكَانَ عُمَرُ رضي الله عنه يُكَبِّرُ فِي قُبَّتِهِ بِمِنًى فَيَسْمَعُهُ أَهْلُ الْمَسْجِدِ فَيُكَبِّرُونَ، وَيُكَبِّرُ أَهْلُ الْأَسْوَاقِ حَتَّى تَرْتَجَّ مِنًى تَكْبِيرًا، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُكَبِّرُ بِمِنًى تِلْكَ الْأَيَّامَ، وَخَلْفَ الصَّلَوَاتِ، وَعَلَى فِرَاشِهِ، وَفِي فُسْطَاطِهِ، وَمَجْلِسِهِ، وَمَمْشَاهُ تِلْكَ الْأَيَّامَ جَمِيعًا، وَكَانَتْ مَيْمُونَةُ تُكَبِّرُ يَوْمَ النَّحْرِ، وَكُنَّ النِّسَاءُ يُكَبِّرْنَ خَلْفَ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ وَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَيَالِيَ التَّشْرِيقِ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْمَسْجِدِ» [3]

وقال البخاري أيضا: «وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ، رضي الله عنهم، يَخْرُجَانِ إِلَى السُّوقِ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ يُكَبِّرَانِ، وَيُكَبِّرُ النَّاسُ بِتَكْبِيرِهِمَا» [4]

وهذه الآثار علقها البخاري بصيغة الجزم، فهي صحيحة إلى من علق عليه.

فالراجح في المسألة ما ذهب إليه الشافعي ومن وافقه، واستدل له البخاري.

(4) الاجتماع لقراءة أذكار الصباح والمساء.

الاجتماع على أذكار الصباح والمساء كشأن الاجتماع على الذكر عموما، ينبغي ألا يُحافظ عليه محافظة تامة كالمحافظة على الواجبات، وألا تعلو الأصوات لما يترتب عليه تشويش على مصل، أو إيذاء لأحد.

قال ابن رجب الحنبلي: «وما لا حاجة إلى الجهر فيه، فإن كان فيه أذى لغيره ممن يشتغل بالطاعات كمن يصلي لنفسه ويجهر بقراءته، حتى يغلط من يقرأ إلى جانبه أن يصلي، فإنه منهي عنه» [5]

وهذا الاجتماع فيه ما فيه من الخير؛ كالتعاون على البر والتقوى، وتعلم الأذكار، والتعارف، والتآلف، وفيه التشجيع على الطاعة، والاجتماع عليها.

(5) الدعاء الجماعي للميت على القبر بعد دفنه.

الدعاء للميت سنة المسلمين، وشعار المؤمنين، فقد قال تعالى: «وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا وَلِإِخْوانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالْإِيمانِ، وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» [الحشر:10]

ومن صور الدعاء للميت صلاةُ الجنازة والدعاءُ فيها، ومنه كذلك الدعاء له بعد دفنه.

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ، وَسَلُوا لَهُ بِالتَّثْبِيتِ، فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ» [6]

---

(1) "البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، ابن نجيم؛ زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (172/2)

(2) "الأم للشافعي"، (275/1)

(3) صحيح البخاري: كتاب العيدين-بَابُ التَّكْبِيرِ أَيَّامَ مِنًى وَإِذَا غَدَا إِلَى عَرَفَةَ.

(4) صحيح البخاري: كتاب العيدين-بَابُ فَضْلِ الْعَمَلِ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ.

(5) "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن رجب الحنبلي"، (398/3)

(6) أخرجه أبو داود: كتاب الجنائز-بَابُ الِاسْتِغْفَارِ عِنْدَ الْقَبْرِ لِلْمَيِّتِ فِي وَقْتِ الِانْصِرَافِ-رقم (3221) وإسناده صحيح.

فهذا أمر عام بالاستغفار للميت، والدعاء له بالتثبيت عند سؤال الملكين في القبر، وهو أمر بصيغة الجمع، فيجوز أن يكون هذا الدعاء فرادى، ويجوز أن يدعو أحد الناس ويؤمن الباقون، ولا يوجد مانع شرعي من ذلك، والبعض يستدل على المنع بعدم فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ويجاب على ذلك بأنه لم يوجد المقتضي لذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم؛ فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يفقهون الدعاء والاستغفار، ويحفظون مأثوراته، ويرغبون في اتباع السنة، ويبتغون الأجر والثواب، ويسعون لتحصيله، بخلاف حال كثير من المسلمين اليوم من عدم معرفتهم بهذه السنة، وعدم معرفتهم بالدعاء، وعدم رغبتهم الشديدة في إحياء هذه السنن، فالدعاء الجماعي في حالتنا هذه فيه تعليم وتشجيع لهم. وإنما يُستَدَلُ بالترك على عدم الجواز إذا وُجِدَت الدواعي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وانتفت الموانع، فوجد المقتضي ورغم ذلك لم يفعل صلى الله عليه وسلم، وهذا بخلاف مسألتنا هذه.

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم رسل الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فقد توصل الباحث من خلال أهداف البحث ومشكلته إلى مجموعة من النتائج، منها:

(1) أن مسألة الجهر بالذكر والدعاء مسألة خلافية بين العلماء، والخلاف فيها معتبر، فلا إنكار فيها، إذ لا إنكار في المختلف فيه وإنما يُنكر في المتفق عليه، لكن ترجح لدى الباحث جواز الجهر بالذكر والدعاء بضوابط لازمة للجهر؛ بألا يزيد الجهر عن حد الاعتدال، ولا يشوش على مُصلٍّ، ولا يتأذى بالجهر أحد.

(2) أن الذكر الجماعي مشروع بأصله، لكن قد يصاحبه من المخالفات الشرعية ما يجعله محظورا بوصفه؛ كأن يصاحبه طبلٌ، أو موسيقى، أو رقص وتمايل أثناء الذكر كما يفعله بعض أصحاب الطرق الصوفية، أو يكون فيه مبالغة في رفع الصوت بما يشوش على مصلٍ، أو يُخرِجُ صاحبه عن خشوع الذاكر، أو يكون فيه إلزام بأعداد معينة من أذكار، أو أدعية غير ثابتة في السنة المشرفة، أو يكون الذكر مشوبا ببعض الشركيات، أو المخالفات.

(3) أن الاستغفار، والدعاء عقب الصلوات المفروضة مستحب، لا خلاف في ذلك، وإنما الخلاف في رفع الصوت بالاستغفار بصوت واحد، ثم الجهر بالدعاء من الإمام وتأمين المأمومين خلفه، فأجاز هذه الصورة الشافعي رحمه الله إذا كان المقصد من الجهر تعليم من لا يعلم ما يقال في أدبار الصلوات المفروضة، وذلك بأن يجهر الإمام بالأذكار والأدعية ويجهر المأمومون خلفه بما يقول، بشرط عدم المبالغة في رفع الصوت، وعدم التشويش على المسبوقين في الصلاة أثناء قضائهم ما فاتهم من الصلاة.

(4) أن التكبير الجماعي في المساجد أو الطرقات في عيدي الفطر والأضحى محل خلاف بين العلماء، والذي ترجح لدى الباحث جوازه، وهو ما ذهب إليه الشافعي ومن وافقه، واستدل له البخاري.

(5) أن الاجتماع لقراءة أذكار الصباح والمساء جائز، كشأن الاجتماع على الذكر عموما، ولكن ينبغي ألا يُحافظ عليه محافظة تامة كالمحافظة على الواجبات، وألا تعلو الأصوات لما يترتب عليه تشويش على مصل، أو إيذاء لأحد.

قال الشوكاني: «فِيهِ مَشْرُوعِيَّةُ الِاسْتِغْفَارِ لِلْمَيِّتِ عِنْدَ الْفَرَاغِ مِنْ دَفْنِهِ وَسُؤَالِ التَّثْبِيتِ لَهُ؛ لِأَنَّهُ يُسْأَلُ فِي تِلْكَ الْحَالِ» ["نيل الأوطار"، (110/4)]

(6) أن الدعاء الجماعي للميت على القبر بعد دفنه جائز، ولا يوجد دليل على عدم جوازه، ويستدل المانعون بعدم فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ويجاب على ذلك بأنه لم يوجد المقتضي لذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم؛ وإنما يُستَدَلُ بالترك على عدم الجواز إذا وُجِدَت الدواعي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وانتفت الموانع، فوجد المقتضي ورغم ذلك لم يفعل صلى الله عليه وسلم، وهذا بخلاف مسألتنا هذه.

التوصيات والمقترحات:

يوصي الباحث بدراسة المسائل التي يكثر فيها النزاع بين الناس لبيان ما إذا كانت هذه المسائل يسوغ فيها الخلاف، أو لا يسوغ؛ بمعنى: هل الخلاف فيها معتبر؟ أم ضعيف؟ أم شاذ؟

المصادروالمراجع

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان"، محمد بن حبان، أبو حاتم، البُستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ.

إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام"، تقي الدين ابن دقيق العيد، دار عالم الكتب بيروت: 1407هـ.

الأذكار النواوية"، أبو زكريا، يحيى بن شرف النواوي، الناشر: الجفان والجابي للطباعة والنشر، دار ابن حزم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.

الأذكار النووية"، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المحقق: محيي الدين مستو، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية،1410هـ -1990م.

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري"، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة السابعة، 1323هـ.

الاعتصام"، الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م.

اقتضاء الصراط المستقيم"، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، 1419هـ/1999م.

إِكمَالُ المعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم"، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.

الأم للشافعي"، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ -1983م.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، ابن نجيم؛ زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

البداية والنهاية"، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، الناشر: مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1348هـ.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، الطبعة الأولى 1328/1327هـ.

بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية"، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي، الناشر: مطبعة الحلبي.

تاج العروس من جواهر القاموس"، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزَّبيدي، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ"، عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1314هـ.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك"، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية.

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف"، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، زكي الدين المنذري، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ.

تفسير القرآن العظيم"، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، الناشر، دار طيبة للنشر والتوزيع.

تقريب التهذيب"، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق محمد عوامة، الناشر دار الرشيد، سوريا.

تهذيب التهذيب"، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

تهذيب اللغة"، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

الثقات لابن حبان"، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، 1393هـ /1973م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ/2001م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

الجامع لأحكام القرآن"، القرطبي؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م.

حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح"، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ/1997م.

حاشية رد المحتار، على الدر المختار"، محمد أمين، الشهير بابن عابدين، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية 1386 هـ/1966م.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الناشر: مكتبة السعادة، مصر.

الحوادث والبدع"، محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي، أبو بكر الطرطوشي المالكي، المحقق: علي بن حسن الحلبي، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1998م.

الزهد"، أحمد ابن حنبل الشيباني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.

سنن ابن ماجه"، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
سنن أبي داود"، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، الأزدي السِّجِسْتاني، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
سنن الترمذي"، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر. الطبعة الثانية، 1395هـ/1975م.
سنن النسائي"، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
شرح صحيح البخاري"، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ/2003م.
شرح منتهى الإرادات"، منصور بن يونس بن بن إدريس البهوتى، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
صحيح ابن خزيمة"، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت.
الفتاوى الكبرى الفقهية"، شهاب الدين، أحمد بن حجر المكي الهيتمي، الناشر: المكتبة الإسلامية.
الفتاوى الكبرى لابن تيمية"، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبع الأولى، 1408هـ-1987م.
فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ابن رجب الحنبلي؛ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م.
فتح الباري شرح صحيح البخاري"، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
الفروق"، القرافي؛ أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الناشر: عالم الكتب.
كتاب التحقيق"، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م.
كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.
لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح"، دار النوادر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1435هـ/2014م.
مجلة المنار"، محمد رشيد بن علي رضا، تاريخ النشر بالشاملة: 8 ذو الحجة 1431هـ.
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة: 1414هـ، 1994م.
مجموع الفتاوى"، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.
المجموع شرح المهذب"، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
المحلى بالآثار"، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، دار الفكر، بيروت.
المستدرك على الصحيحين"، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
مسند أبي يعلى"، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى، الموصلي، المحقق، حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق،

الطبعة الأولى، 1404هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل"، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مؤسسة الرسالة.

مسند البزار"، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المصنف في الأحاديث والآثار"، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض.

المعجم الكبير"، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، أبو القاسم الطبراني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

معجم مقاييس اللغة"، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1392هـ/1972م.

المعْلم بفوائد مسلم"، محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي، المحقق: محمد الشاذلي النيفر، الناشر: الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1988م.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، شمس الدين، محمد بن محمد، الخطيب الشربيني، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م.

المغني"، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المحقق: عبد اللَّه التركي، وعبد الفتاح الحلو، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة، 1417هـ -1997م.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة"، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، الناشر: دار عطاءات العلم، الرياض، الطبعة الثالثة، 1440هـ/ 2019م.

المفردات في غريب القرآن"، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة: الأولى 1412هـ.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو، وآخرون، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج"، أبو زكريا؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: دار إحياء التراث العربي/بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.

نتيجة الفكر في الجهر بالذكر"، جلال الدين؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي الكردي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/1990م.

النهاية في شرح الهداية"، حسين بن علي السغناقي الحنفي، تحقيق: رسائل ماجستير، مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، الأعوام: 1435 -1438هـ.

نيل الأوطار"، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م.

الهداية في شرح بداية المبتدي"، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

آثار قو انغتشو وموقعها الجغرافي والنظام الاجتماعي في الوثائق العربية[1]

*ZHOU YU LAN ١ Kaltham AlMajid٢

١ أستاذة مشاركة **Sun Yat-sen University** بجمهورية الصين الشعبية

٢ أستاذة مشاركة **Zayed University** دبي الإمارات العربية المتحدة

*Corresponding Author: jamelayulan@126.com

This project is part of the Guangdong Provincial Philosophy and Social Sciences Special Program for Less-Studied Disciplines, titled “A Study on the Image of Guangzhou in Medieval Arabic Literature” (Project No. GD24LMZWL01).

الملخص:

يتناول هذا البحث على موضوع **" صورة قو انغتشو في الوثائق العربية في العصور الوسطى"**، حيث يقوم بدراسة منهجية شاملة لما ورد في مؤلفات المؤرخين والجغرافيين العرب منذ القرن السابع الميلادي حول مدينة "خانقو"، ويركّز هذا البحث بشكل خاص على ما ورد في المصادر العربية من إشارات متكررة إلى "خانفو" وهو الاسم الذي أطلقه العرب على قوانغتشو، وعلى ما تحمله هذه المدينة من إرث ثقافي وآثار التفاعل الحضاري. ومن خلال دراسة وتحليل المصادر التاريخية ذات الصلة، ويسعى البحث إلى الكشف عن مظاهر التعاون الاجتماعي والتبادل الثقافي المتعدد الذي تركه العرب في هذه المنطقة، وأهميتها الجغرافية والاستراتيجية، بما يقدّم رؤية شاملة لقيمتها الفريدة وتأثيرها العميق في تاريخ التواصل الحضاري بين الصين والعالم العربي.

الكلمات المفتاحية: آثار قوانغتشو – الموقع الجغرافي – النظام الاجتماعي- والوثائق العربية

١. هذا البحث هي دراسة خاصة عن مشروع الفلسفة والعلوم الاجتماعية في مقاطعة قوانغدونغ "دراسة صورة قوانغتشو في الوثائق العربية في العصور الوسطى" رقم المشروع :GD24LMZWL01

المبحث الأول: اسم (خانفو) قوانغتشو وآثارها في المصادر العربية

لقد كانت مدينة قوانغتشو في العصور القديمة ذات جاذبية كبيرة للتجار العرب، إذ أصبحت محطة أساسية للتبادل التجاري والثقافي بين الصين والعالم الخارجي، ومركزًا لتجمع البضائع والمسافرين من مختلف الأقطار. لذلك، يولي هذا البحث اهتمامًا خاصًا بالعلاقات التاريخية بين قوانغتشو والعالم الإسلامي، وخصائص الشعوب الأجنبية. ويعود هذا الاهتمام إلى تجاربهم المباشرة في السفر الطويل والتفاعل المستمر مع الشعوب المحلية، كما يعكس جهودهم الفكرية لفهم الثقافات الأجنبية وتعزيز التبادل التجاري القائم على المساواة والمنفعة المتبادلة.

المطلب الأول: روايات المصادر العربية حول أسم مدينة "خانفو" (قوانغتشو)

خانفو فيما يتعلّق باسم قوانغتشو، فقد ورد ذكرها في عدد من المصادر العربية في العصور الوسطى تحت اسم

١. ذكرها ابن خرداذبه (820–912م) في كتابه *«المسالك والممالك»*[2] باسم " **خانفو**".

٢. أشار إليها المسعودي (912–957م) في مؤلفيه *«مروج الذهب»*[3] *باسم "خانفو"* ووكذلك في كتابه «التنبيه والأشراف»[4] بنفس الاسم.

٣. ورد في سجلّات الرحلة البحرية للرحالة سليمان السيرافي (851–941م) في كتابه *«رحلة سليمان إلى بلاد الشرق»*[5].يذكر فيها **"خانفو"** أيضًا.

---

٢. قاسم عبيد الله بن عبد الله المسالك والممالك. دط، مطبعة بريل، ليدن. 1889م. ص 69.

٣. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 1431هـ، 2010م. 106/1.

٤. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 1431هـ، 2010م. 106/1.

٥. السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد " رحلة السيرافي" ، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999. دط. ص24.

٤. الإدريسي (1100–1166م)، فقد أطلق عليها الاسم **"خانفو"** في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»[6].

٥. كذلك **ذكرها ياقوت الحموي** (1178–1229م) في معجمه «معجم البلدان»[7] باسم **خانفو** أيضًا.

ثانيًا: بعض الجغرافيين يسمونها " كانفو "

١. أشار الجغرافي العربي أبو الفداء **(1273–1331م)** في مؤلفه *كتاب الجغرافيا* إلى مدينة **قوانغتشو** باسم "كانفو" ، وقدم وصفاً جغرافياً دقيقاً لها، مما يعكس مكانتها التجارية في العصور الوسطى[8].

٢. ذكر العالم المستشرق الأمريكي إدوارد شيفر في كتابه: " الحضارة الأجنبية في أسرة تانغ الملكية " قائلًا:

"من بين جميع المدن الجنوبية والبلدات التي يقيم فيها الأجانب، لا يوجد ميناء أكثر ازدهاراً من ميناء قوانغتشو كان العرب يطلقون عليها كانفو، بينما كان الهند يسمونها الصين"[9].

صين كلان **ثالث:**

"صين كلان" يُقصد بها "الصين الكبرى"، وهو مصطلح فارسي يُشير إلى مدينة **قوانغتشو**. ورد هذا الاسم في كتاب العالم الفارسي علي أكبر خُدائي بعنوان" *رحلة إلى الصين"*[10] ، الذي أُنجز عام **1516م**، أي في السنة الحادية عشرة من حكم الإمبراطور **تشينغده** من أسرة **مينغ** الصينية.

صين الصين **رابعا:**

---

٦. الإدريسي؛ محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. عالم الكتب، بيروت. ط 1، 1409م، 85/1.

٧. الحموي، شهاب الدين، ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، معجم البلدان، دار صادر، ط2، 1995م. 394/3

[8] 【阿拉伯】艾布·菲达，《地名辞典》，贝鲁特索迪尔出版社，2001 年版，第 200 页。

[9] 钟焓《唐代外来文明"》，《重庆社会科学版》1998 年第 1 期，第 41-43 页。

[10] 波斯旅行家，公元 1500 年（明孝宗弘治 13 年）来华游历的见闻录。系统详细地介绍了当时的中国社会各方面情况，对中国的省份、军队、法律、经济管理、城市建设、历史、地理、文化艺术、宫廷礼仪、宗教信仰、社会习俗等作了生动有趣的描述。

"صين الصين" أي"الصين العظمى"، وهو الاسم الذي استخدمه الرحالة العربي الشهير ابن بطوطة (1304–1377م) في مؤلفه " تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" عند حديثه عن مدينة قوانغتشو، وقال ابن بطوطة مُعبّرا عن دهشة: " ليس في الدنيا بلد كالصين الصين ، فغناها لا نظير له بين الأمم مبيناً أهميتها كميناء تجاري رئيسي في الجنوب الأقصى" [11].

خامسا: لينغنان 岭南

يُعد هذا الاسم من أقدم الأسماء التاريخية لمدينة قوانغتشو، وقد اشتهر في المصادر الصينية القديمة واستُخدم على مر العصور حتى اليوم. وتشير كلمة **"نان"** في اللغة الصينية إلى **الجنوب**، مما يعكس الموقع الجغرافي للمدينة في جنوب الصين[12].

من الجدير بالملاحظة أن اسم قوانغتشو ما زال يختلف في الاستعمال داخل المجتمعات العربيّة المعاصرة.فبعض الاستخدامات الشفوية تشير إليها باسم "غوانغز"، بينما تُذكر أحيانًا باسم "كوانز". وتقول الباحثة على أن هذا الاختلاف يرجع أساسًا إلى تباين النطق بين اللهجات الصينية الشمالية والجنوبية في بيئة التواصل اللغوي.

فاللغات المحلية في جنوب الصين أكثر تنوعًا وتعقيدًا، وكان التجار المحليون عند تعاملهم مع العرب يعتمدون على النقل الصوتي من اللهجات الجنوبيّة، ولهذا اعتاد كثير من التجار العرب الذين أقاموا في الجنوب على نطقها "غوانغز". أما في الشمال، حيث تسود اللغة الصينية الفصحى فقد تبنى العرب الذين كانت لهم تعاملات تجارية مع شمال الصين نطقًا أقرب إلى **"قوانغتشو"**، فتسمية الأصح وأدق وهي الإسم الرسمي في اللغة الصينية الفصحى **"قوانغتشو"**.

ومع ذلك، ونظرًا لأنّ هذا البحث يعتمد في الأساس على المصادر العربية الكلاسيكية، فإن اسم **قوانغتشو** غالبًا ما يَرِد

---

١١. رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار. وهو محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي شرحه وكتب هوامشه طلال حرب. دار الكتب العلمية، بيروت. ط5. 2011م.ص 635.

[12] 王培南，《"一带一路"广东要览》海上丝绸之路研究书系（概要篇）广东省人民政府文史研究馆，广东经济出版社，2016 年，7 页。

فيها بصيغةٍ منقولةٍ صوتيًّا إلى العربية مثل **"خانفو"** وهو أحد أسمائها القديمة في تلك الحقبة.

ولأجل الحفاظ على الاتساق مع النصوص الأصلية والموضوعية الأكاديمية، سيُستخدم في هذا البحث لاحقًا الاسم **"خانفو"** للدلالة على **قوانغتشو**، مع الإشارة إلى اسمها الحديث عند أول ذكر لتوضيح المعنى للقارئ.

المطلب الثاني: الآثار العربية الإسلامية في مدينة "خانفو" قوانغتشو

دراسة أنّ "صورة مدينة قوانغتشو في المصادر العربية"، من الضروري تقديم لمحة موجزة عن بعض الآثار العربيّة الإسلاميّة البارزة الموجودة في المدينة. فوجود هذه المعالم يشكل دليلاً قاطعًا على عمق واستمرارية العلاقات التاريخية بين العرب وقوانغتشو، كما يعكس الزيارات والإقامات والتفاعلات الحقيقية التي قام بها العرب والمسلمون في هذه المدينة عبر القرون.

وعلى الرغم من أن هذه الآثار لا ترتبط بالضرورة بتجارب شخصية محددة للمؤرخين أو الرحالة العرب، إلا أن قيمتها التاريخية تكمن في كونها شاهدًا حيًّا على مدى عمق واتساع التبادلات العربيّة الصينيّة في العصور القديمة.

وخلال عصري أسرتي تانغ وسونغ**唐宋时期** أقام عدد كبير من التجار والرحالة العرب والمسلمين في قوانغتشو لفترات طويلة، حيث مارسوا التجارة ونشر الثقافة وأداء الشعائر الدينية، ثم دُفن في المدينة بعد وفاتهم. وقد أسهمت أنشطتهم في تعزيز التبادل الاقتصادي والثقافي بين الصين والعالم العربي، كما تركوا بصمات واضحة للثقافة الإسلامية في المدينة.

واستنادًا إلى المصادر التاريخيّة العربيّة وإلى الرحلات الجغرافية والبحرية التي دوّنها العلماء والرحالة المسلمون، أجرى فريق البحث دراسة ميدانية ومقارنة وثائقية للآثار الإسلامية المتبقية في قوانغتشو. ومن خلال التحليل الشامل والتحقق الميداني، تبيّن أن مسجدين من هذه المساجد يُعدّان الأكثر تمثيلاً، إذ مسجدان بوضوح الحضور التاريخي والتأثير الديني للحضارة العربية الإسلامية في قوانغتشو.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

مقام الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص

تُعرف هذه المقبرة بأنها ضريح الصحابي سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، أحد كبار أصحاب النبي ﷺ، وتشير النقوش الحجرية المحفوظة في الموقع إلى أنه كان مبعوثًا من رسول الإسلام ﷺ إلى الصين. تنتشر حول الضريح قبورٌ عديدة للمسلمين، وتتميز جميعها بطرازٍ معماري عربي تقليدي ذي قبابٍ مقدّسة. ووفقًا لما ورد في المصادر التاريخيّة والنقوش القديمة، فقد قدم سعد بن أبي وقاص إلى الصين في أوائل عهد أسرة تانغ (618–626م)، وتوفي في مدينة قوانغتشو، حيث يقدّسه السكان المحليون ويطلقون على ضريحه اسم "الضريح المقدس" أو "قبر الولي". ومنذ تشييد هذا الضريح، خضع لعمليات ترميم متكررة بلغت خمس مرات، تمّت بتمويل من المسلمين المحليين والمؤسسات الخيرية.

وفي عام **1965م**، قام **نائب** رئيس مجلس الدولة الصيني آنذاك، السيد تشن يي بزيارة الموقع، وأكد خلال جولته أن لهذا الضريح أثرًا عالميًا كبيرًا، وشدّد على ضرورة حمايته والحفاظ عليه على المدى الطويل.

الصورة 1: ضريح أبي وقص في أسرة تانغ

الصورة 2 : ضريح بعض مسلمين في أسرة مينغ وتشينغ

يقع ضريح الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص، المعروف باسم مقبرة الأولياء الإسلامية القديمة، الآن في رقم 901 من شارع جِيفانغ الشمالي، بمنطقة يويهشيو في مدينة قوانغتشو، ويُعد المدخل الجنوبي المقابل للبوابة الرئيسية لحديقة يويهشيو هو الطريق المؤدي إلى المقبرة. وحول هذا الضريح تنتشر شواهد قبور إسلامية تعود إلى عصري أسرتي مينغ وتشينغ مما يجعل هذا المكان يُعتبر بحق مقبرةً تاريخيةً للمسلمين القدماء في الصين.

وقد جاء كثير من الناس قبر سعد بن أبي وقاص في جميع أرجاء الصين والعالم الإسلامي، فصار مزارًا مشهورًا يتوجه إليه المسلمون من مختلف البلدان، يقطعون المسافات الطويلة لزيارة هذا الصحابي الذي وفد إلى الصين في عهد أسرة تانغ، تعبيرًا عن تقديرهم وإجلالهم له، وإحياءً لذكراه الخالدة التي سجّلها التاريخ بحروف من نور.

في الأدب الإسلامي الصيني، ورد في الملحمة التاريخية لقومية الهوي مقطعٌ شعريٌّ مديحٌ يُخلِّد ذكرى هذا الصحابي الجليل:

تفتحت أزهار القطن الحمراء، ونهر اللؤلؤ ما زال يجري، فهل ما زالت روائح الكابوك الزنبق تعبق في تلالها القديمة؟

عند جسر ليوهوا، وتحت ظلال الأشجار العتيقة.

تبقى عقيدةٌ تمتد لأكثر من ألف عام، تحرس صمت الضريح القديم فوق الدرجات الحجرية

جاء الشاب إبراهيم، وقف متأملاً طويلاً بصمت، وفي خشوعه تلا اسم الصحابي في قلبه، باحثًا في الغبار عن أثر مجده

قبل أكثر من ألف عام، جاء مبعوثٌ عربيٌّ مسلم إلى أرض الصين، ضيفًا مكرمًا يحمل رسالةً مقدسةً.

أبحر على سفينةٍ تجارية نحو المدينة التي سماها العرب خانفو – ميناء الصين الجنوبي الشهير

هناك عاش مع العرب والفرس، عاش في الدنيا إقامةً قصيرةً لكن روحه خالدة[13].

ذلك المبعوث القادم من البحر كان تاجرًا ومثقفًا في آنٍ واحد، نشر العلم والثقافة والدين.

وجهوده ازدهرت الأرض ، فصارت مألوفةً له،وفي بلاد الحكمة والحضارة، ازدهرت بيوت التجار العرب وحدائقهم،

فجمعت الحضارة والثروة بين أيديهم وربطتهم بهذه الأرض إلى الأبد، وعندما وافته المنية، دُفن في حديقة داره،

وأضحى مقامه ملتقى لأجيالٍ من التجار المسلمين في "خانفو" قوانغتشو[14].

ومع تعاقب العصور، أُعيد بناء هذا المكان مرارًا، بدعمٍ سخيٍّ من حكومة مدينة قوانغتشو..

---

[13] 海澈郭 著，THE LECEND OF HUI《回族史诗》，（上）人民出版社，第 7 الشعر التاريخي قومية هوي 页

[14] 海澈郭 著，THE LECEND OF HUI《回族史诗》，（上）人民出版社，第 8 الشعر التاريخي قومية هوي 页

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

وفي السنوات الأخيرة أُقيم داخل المقبرة مسجد أبي وقاص، حيث يجتمع المسلمون القادمون من مختلف أنحاء العالم لأد اء صلاة الجمعة، فأصبح هذا المكان مسجدًا للمسلمين ومقبرةً تاريخيةً أثريةً في آنٍ واحد.

وفي عام 1962م أدرجته حكومة مقاطعة قوانغدونغ ضمن قائمة الآثار المحميّة، وفي عام 1985م صار من المواقع الأثرية الرئيسية بالمقاطعة، وفي عام 2013م أُعلن موقعًا وطنيًا محميًا ذا أهميةٍ تاريخيةٍ عظمى.

كانت مدينةُ قوانغتشو من أوائل المدن الصينية التي وصل إليها المسلمون. وتشير المصادر التاريخية إلى أنّ المسلمين بدأ وا المجيءَ إلى مقاطعةِ قوانغدونغ منذ عهدِ أسرةِ تانغ، حيثُ مارسوا التجارةَ ونشروا الثقافةَ الإسلامية واستقرّوا فيها، فأنج بوا أجيالاً متعاقبة. ويمكن القول إنّ مدينة قوانغتشو كانت من أكثر المدن الصينية التي تجمّع فيها المسلمون عدداً.

وفي عهدِ أسرةِ سونغ استمرّت قوانغتشو في أداء دورها المحوري على "طريق الحرير البحري" كما كان في عهدِ أسرة تانغ، أمّا في عهدِ أسرةِ يوان فقد انتقل كثيرٌ من مسلمين قوانغتشو، سعياً وراء مصالح أسرهم الاقتصادية، إلى مدنٍ أخرى مثل تشيوانتشو، هانغتشو، ويانغتشو.

الصورة 3 : لوحة لمديح أبي وقاص

نقشُ " تمجيدِ الأسلافِ الصالحين" القائم في المقبرة يروي أنّ أبا وقاص ورفاقَه اندمجوا في الثقافةِ المحلية بأسلوبٍ سلميٍّ وودّي، فنشروا الثقافةَ الإسلامية، وبنوا المساجدَ والمدارس، وساهموا في تعزيزِ التواصلِ الحضاري. وقد نالوا اعترافَ

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

واحترامَ الصينيين بما تحلّوا به من "حكمةٍ وموعظةٍ حسنة". ويمدحُ النقشُ أخلاقَه العاليةَ وإسهاماتِه الجليلة، مؤكّدًا الدورَ الجسريَّ الذي أدّاه في التفاعلِ بين الحضارتينِ الصينيّةِ والعربيّة.

مسجد البرج أو مسجد حنين للرسول محمد صلى الله عليه وسلم:

يُروى أنَّ مسجدَ، قد بُني في مطلعِ عهدِ أسرةِ تانغ على يدِ الصحابيّ سعد بن أبي وقّاص، ويقعُ في منطقةِ قديمة يويشيو في مدينةِ قوانغتشو. أُقيمت منارته في الفترةِ نفسها، وهي تُستخدمُ بوصفِها مئذنةً لإعلانِ الأذان، كما كانت أيضًا علامةً ل لسفن في البحر. مرَّ المسجدُ والمنارةُ بعصورِ تانغ وسونغ ويُوان ومينغ وتشينغ ثمّ فترةِ الجمهورية، وقد تعرّضا للتآكلِ الط بيعيّ وأُعيدَ ترميمُهما مرّتَين، وما زالا محفوظَين بحالةٍ جيّدةٍ إلى اليوم.

وأشار عالمُ الآثار مي ينغ خه إلى أنّ هذا المسجد هو المجمّعُ الإسلاميُّ الوحيدُ في الصين الذي استمرَّ وجودُه منذ عهدِ أس رةِ تانغ حتى العصرِ الحاضر، وله تاريخٌ يمتدُّ إلى أكثرَ من ألفٍ وثلاثِمئةِ عام. وفي عام 1996م، صنّفته الحكومةُ الصينية ضمنَ قائمةِ الآثارِ الوطنيةِ المحمية، مُعترفةً به تراثًا ثقافيًّا عالميًّا.

الصورة 4 : المسجد شوق لرسول محمد صلى الله عليه وسلم

الصورة 5: الباب الثالية من داخل المسجد

تمّ بناء منارة الضوء في الوقت نفسه الذي بُني فيه مسجد، إذ كان الغرض منها أن يصعد إليها المؤذّن، عند دخول أوقات الصلاة الخمس ليعلن بارتفاع صوته أنّ وقت الصلاة قد حان. وعندما يسمع المسلمون من حول المسجد هذا النداء، ي

ستعدّون للوضوء وأداء الصلاة داخل المسجد. ولهذا السبب، أُنشئت المنارة والمسجد في الحقبة نفسها.

وكان لهذه المنارة وظيفةٌ أخرى أيضًا، وهي الإرشاد الملاحي للسفن. فقد ورد في النقوش التاريخية أنّ "منارة الضوء" كان تُ ستخدم لأغراضٍ متعدّدة: فهي منارة تهدي السفن في البحر، كما كانت أداةً لرصد الظواهر الفلكية واتجاهات الرياح. وقد وُضع في أعلاها ديكٌ ذهبيٌّ دوّار يتحرّك بحسب الرياح، يُستخدم للتنبؤ بالعواصف وتحديد مواعيد الإبحار.

كانت المنارة، كما وُصفَت في المصادر القديمة، "رايةً في النهار، ومشعلًا في الليل" فأصبحت معلمًا بارزًا للسفن البعيدة وق د جاء في كتاب "نانهاى جي" أنّ "ضوء المنارة كان يبقى متوهجًا ليلًا ليهتدي به القادمون عبر البحر"[15].

ومن هذا يتّضح أنّ المنارة أدّت دورًا محوريًّا كعلامة ملاحيةٍ في **طريق الحرير البحري**، كما ساعد تصميمها في مراقبة الر ياح الموسمية لتحديد مواعيد الرحلات البحرية. أما تمثال الديك الذهبي على القمّة، فكان يَدور مع الريح، فيُنبئ بقدوم ا لعواصف واتجاهها، ويساعد كذلك في توقّع مواعيد وصول السفن ومغادرتها.

منذ عهد أسرة تانغ، أصبحت قوانغتشو من أشهر الموانئ في الصين، وكان البرج القائم فيها رمزًا بارزًا لاستقبال السفن الوافدة من البحر. وتذكر المصادر التاريخية بوضوح أنّ هذا البرج لم يكن مجرّد وسيلةٍ لنداء المسلمين إلى الصلاة فحسب، بل كان أيضًا منارةً بحريةً تهدي السفن، ولا سيّما في عصري تانغ وسونغ، حيث كان يُرشد السفن القادمة والمغادرة. وكانت المجاري المائية في قوانغتشو تشكّل الممرّ الرئيس الذي تدخل منه السفن الأجنبية، وصولًا إلى المدينة التي كانت تُعرف باسم "مدينة الخراف الخمسة" أي يقصد بها قوانغتشو.

وأسرتي تانغ وسونغ، أصبح ميناء قوانغتشو مركزًا محوريًّا في **طريق الحرير البحري**، فاجتمع فيه عددٌ كبير من التجّار العرب والفرس. كما امتدحت النقوش الشعرية في روعة مسجد ومنارته، وأشادت بوظائفهما الدينية والملاحية وقيمتهما الثقافية العظيمة. هاتان المسجدتان لا تحافظان فقط على طابعهما الثقافي المميّز، بل تحملان أيضًا الإرث الطيّب الذي

[15] 周大鸣，（中山大学移民与族群研究中心）“移民与珠江三角洲城镇的发展”（湖北民族学院学报）2019 第 37 卷 第 1 期 P63-70 页。

خلّفه الأسلاف العرب في قوانغتشو، وتبرزان روح التجارة والانفتاح التي ميّزت طريق الحرير البحري.

المبحث الثاني: أهميّة الموقع الجغرافي لمدينة "خانفو" (قوانغتشو) في المصادر العربية

تتمثل الأهمية الجغرافية والاستراتيجية لمدينة "خانفو" قوانغتشو في موقعها الطبيعي والجغرافي المتميز، إذ جعلتها هذه العوامل في العصور القديمة مركزًا تجاريًا شهيرًا، كما أرست الأساس لاستمرار أهميتها في العصر الحديث. ركزت المصادر التاريخية العربيّة في وصفها لقوانغتشو على بيئتها الطبيعية ومزاياها في المواصلات والتجارة، وأكدت على دورها المحوري في العلاقات العربية-الصينية.

فعلى سبيل المثال، ذكر ابن خرداذبه في كتابه «المسالك والممالك» أن السفن التجارية القادمة إلى الصين كانت تتجمع في ميناء صحار العُماني، ثم تُبدَّل هناك بالسفن الكبيرة المتجهة إلى "خانفو" قوانغتشو"[16]. وكان يُطلق على قوانغتشو آنذاك «أكبر ميناء في الصين» لما لها من مكانة جغرافية بارزة.

وعند وصفه للموانئ الصينية، أشار ابن خرداذبه إلى أن «كل مرفأ من هذه المرافئ متصل بنهر عظيم، تجري فيه المد والجزر مما يسهل حركة السفن دخولًا وخروجًا»[17]، كما شدد إذا تغيير ميناء آخر فيحيط بها بحر واسع. ولذا وصف قوانغتشو بأنها «أكبر ميناء» في الصين.

فقد أوضح المسعودي أن قوانغتشو هي بوابة التجارة الخارجية الصين، لأنّ موقعها الجغرافي تقع على بحر الصين الجنوبي في أقرب نقطة إلى مسار السفن القادمة من بلاد العرب وفارس. وكتب قائلًا: «إنها الأقرب والأيسر، ومن دخل من غيرها فقد طال عليه الطريق»[18]. وهذا يدل على أن قوانغتشو كانت بفضل موقعها أول ميناء يختاره التجار الأجانب

١٦. ابن خرداذبة؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المسالك والممالك. دط، مطبعة بريل، ليدن. 1889م. ص 69

١٧. ابن خرداذبة؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المسالك والممالك. دط، مطبعة بريل، ليدن. 1889م. ص 69

١٨. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 1431هـ، 2010م. 106/1.

للدخول إلى الصين.

وقد تميزها بالموارد الطبيعية الغنية وازدهارها الاقتصادي وأمنها المستقر. فقد ورد في كتاب المسعودي «أخبار الزمان»: «أول ميناء ترسو فيه السفن التجارية هو قوانغتشو، ماؤها عذب، وأنهارها كثيرة، وأرضها آمنة، فيها مزارع وأشجار وقرى وزراعة. يحيط النهر بجزائرها في يومٍ وليلة، وأسواقها عامرة، والتجار فيها كثيرون، والتجارة فيها لا تنقطع»[19]. وتُبرز هذه الرواية مكانة قوانغتشو بوصفها مركزًا تجاريًا مزدهرًا وآمنًا وغنيًا في المنطقة.

عند النظر بعمق أكبر، يتضح أن الموقع الجغرافي المتميز لمدينة قوانغتشو لم يسهم فقط في ازدهار التبادل التجاري بين الصين والعالم العربي، بل جعل منها أيضًا مركزًا محوريًا للتجارة الدولية يربط مناطق أوسع من العالم.

فقد ذكر المسعودي أن «قوانغتشو مدينة عظيمة تقع على ضفة نهر كبير يفوق دجلة حجمًا، ويصب في بحر الصين. ومن قوانغتشو إلى مصب البحر تستغرق الرحلة ستة إلى سبعة أيام. وتأتيها السفن من بلاد العرب مثل البصرة، وسيراف، وعُمان، وكذلك من الهند، وجزر الزابج (جزر جاوة)، وسواحل الصين الجنوبية، حاملة البضائع والسلع عبر هذا النهر»[20]. وهذا الوصف لا يبرز فقط سهولة المواصلات في قوانغتشو، بل يكشف أيضًا عن صلاتها الوثيقة بعدد من الدول العربية ومناطق جنوب آسيا، مما يدل على أن ميناء قوانغتشو كان في القرن التاسع الميلادي من أهم الموانئ الصينيّة في نظر التجار المسلمين.

كما ذكر الرحالة الفارسي **علي الأكبر** في كتابه *«رحلة إلى الصين»* قائلاً: «وصلنا إلى الإقليم الثاني عشر من أقاليم الصين المسمى "كَلان"، وهو يقع على ساحل بحر الجنوب. وهناك مدينتان مشهورتان، تُدعى إحداهما كوانغشي والأخرى كوانغدونغ (قوانغتشو). وقد سبق أن قلنا إن مدن الصين كبيرة جدًا. وتشتهر هذه المنطقة بإنتاج السكر وقصب السكر

١٩. المسعودي؛ أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودي. كتاب " أخبار الزمان ومن أباده الحدثان"، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. دط.، 1996م.ص 61.

٢٠. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 1431هـ، 2010م. 106/1.

بكميات وفيرة. ويمكن بخمسة دراهم من الفضة شراء كيس مملوء بالسكر الأبيض، وتحميله على قافلة من الجمال. إنّ هذا الإقليم غني جدًا، تتوفر فيه جميع مستلزمات الحياة بكثرة وبأسعار زهيدة، ومناخه شديد الحرارة»[21]. وتوضح هذه الرواية أن قوانغتشو كانت مدينة غنية ومزدهرة، تتوافر فيها المنتجات بكثرة وتتمتع بحياة مرفهة ومتنوعة.

في كتاب «التاريخ الجديد لأسرة تانغ – باب الجغرافيا»، ورد وصفٌ مفصل للطريق البحري الذي ذكره جيا دانغ والمعروف باسم « من طريق قوانغتشو إلى بحر العرب». وقد وصف فيه الطريق البحري المؤدي إلى الإمبراطورية العربية على النحو التالي:

«من قوانغتشو يُسافَر في البحر نحو الجنوب الشرقي لمسافة مئتي لِيٍّ حتى جبل تونمن، ثم تُرفع الأشرعة مع الرياح غربًا، فبعد يومين تُرى صخور جيوتشو، ومن هناك نحو الجنوب يومين آخرين حتى صخور شيانغ. ثم إلى الجنوب الغربي ثلاثة أيام للوصول إلى جبل تشامبولاو، وهو في البحر على بعد مئتي لِيٍّ شرق مملكة هوان. ومن هناك يُبحر يومين آخرين إلى جبل لينغ... ثم غربًا يومًا واحدًا حتى يُبلغ مملكة وولا، حيث يصبّ نهر فولِيرَة في البحر، وهو من أنهار بلاد العرب (الدولة العباسية). فإذا سارت القوارب الصغيرة في النهر صعودًا لمدة يومين تصل إلى مملكة مولا، وهي بلدة تتبع للعرب. ومن هناك باتجاه الشمال الغربي مسيرة ألف لِيٍّ حتى مدينة فودا، عاصمة ملك مومِن. ومن حدود البراهمة الجنوبية إلى مملكة وولا، كانت الرحلة كلها على طول الساحل الشرقي للبحر، وأما الساحل الغربي فتابع كله لبلاد العرب، وأقصى الجنوب منه يُسمّى مملكة سانلان»[22].

كان « من طريق قوانغتشو إلى بحر العرب» منذ عهد أسرة تانغ الاسمَ الأقدمَ لما أصبح يُعرف لاحقًا باسم طريق الحرير البحري، وهو أطول طريقٍ بحريّ في العالم آنذاك. ومع ازدهار التجارة البحرية، أصبحت التجارة بين الصين والعرب نشاطًا تجاريًا أكثر سلمًا وأمنًا من الطرق البرية. وكان العديد من التجار القادمين من بغداد يسافرون عبر هذا الطريق البحري

[21] 【波斯】阿里·艾凯拜尔著，张至善，张铁伟，月家明译《中国记行》波斯文 1516 年手抄本（现存于伊斯坦布尔及开罗博物馆），北京-华文出版社，2016 年，73 页。

[22] 【宋】欧阳修、宋祁等撰：《新唐书·地理志》，中华书局，1975 年。第 1146 页。

حتى يصلوا إلى الموانئ الصينية، وعلى رأسها قوانغتشو.

وبفضل هذه الظروف الجغرافية والاستراتيجية، أصبحت خانفو (قوانغتشو) في العصور الوسطى بوابة التجارة الخارجية للصين. كانت السفن التجارية ترسو فيها أولًا، وتُنقل منها البضائع إلى باقي المدن الصينية الداخلية. ولهذا السبب، حظيت قوانغتشو باهتمامٍ خاص في كتابات المؤرخين العرب، الذين اعتبروها أهم مركز للتبادل التجاري بين الصين والعالم الإسلامي.

كما قال التاجر العربي سليمان السيرافي الذي زار الصين في عهد الإمبراطور شيان تسونغ من أسرة تانغ سنة 851م: «عندما تدخل السفن إلى مدينة خانفو (قوانغتشو)، تعبر الممرات المائية المؤدية إلى الميناء، ثم تبحر في النهر العذب حتى تصل إلى موضع رسوّ السفن. إن مدينة قوانغتشو مليئة بالينابيع العذبة والوديان، وتنتشر فيها الأسواق والحركة التجارية في كل مكان»[23]. ويؤكد هذا الوصف مجددًا المكانة الجغرافية الفريدة لقوانغتشو بوصفها مركزًا رئيسيًا للانفتاح التجاري والعلاقات الدولية في عهدي تانغ وسونغ.

وقد وصف جيا دانغ في كتابه *«التاريخ الجديد لأسرة تانغ – باب الجغرافيا»* «من طريق قوانغتشو إلى بحرالعرب»[24]، موضحًا المسار البحري الذي يربط بحر الجنوب الصيني بالمحيط الهندي حتى يصل إلى بلاد العرب. هذا الطريق كان يربط بين شرق آسيا وجنوب آسيا والخليج الفارسي وشرق إفريقيا، وبه بدأت أولى الرحلات البحرية بين القارات في التاريخ. كان هذا الطريق أطول وأوسع وأضخم طريق بحري في العالم في ذلك الوقت، يربط بين الشعوب البحرية العريقة مثل الفرس والعرب والهنود وشعوب جزر الجنوب.

وقد أشار عدد من الباحثين إلى أن "للملاحين الصينيين فضلًا كبيرًا في مساعدة العرب على الإبحار نحو الشرق الأقصى، وأن التجار العرب والفرس كانوا يعتمدون على السفن الصينية الكبيرة لعبور بحر الصين الجنوبي والوصول إلى ميناء

---

[23] ٢٣. سليمان التاجر السيرافي،" أخبار الهندي والصين " ذكر الباحث جعفر كرار أحمد من كتاب الموتور : العلاقات العمانية بجنوب ش رق أسيا والصين" من ص ١١ - ١٣ .

[24] 【宋】欧阳修、宋祁等撰:《新唐书·地理志》，中华书局，1975 年。第 1146 页

قوانغتشو"[25].

وخلاصة القول، إن خانفو (قوانغتشو) بفضل موقعها الجغرافي الفريد تمثل وصفًا دقيقًا لما سجله المؤرخون في المصادر العربية والصينية على السواء. وتُظهر التفاصيل المتنوعة الواردة في هذه المصادر أن أوصاف الجغرافيين والرحالة العرب تتوافق تمامًا مع السجلات الصينيّة، مما يكشف أن قوانغتشو كانت منذ القدم مدينة متعددة الثقافات، تحتضن الشعوب المختلفة والتجار الأجانب، وتسهم في ازدهارها وتكوين صورتها الإيجابية في المجتمع الدولي.

المبحث الثالث: النظام الاجتماعي لمدينة "خانفو" قوانغتشو في المصادر العربية

يرتبط النظام الاجتماعي في مدينة "خانفو" قوانغتشو ارتباطًا وثيقًا بالنظام السياسي في الصين، كما ورد في روايات المؤرخين العرب. فالنظام الاجتماعي غالبًا ما يتأثر بالنظام السياسي وبسلوك الحاكم وأخلاقه، إذ إن طريقة الملك في الحكم واستقامته الأخلاقية تؤثر مباشرة في مستوى الإدارة العامة وفي انسجام العلاقات الاجتماعية.

وفي هذا السياق، ذكر المؤرخ العربي الإدريسي في كتابه *«نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»* وإن لم يخصّ قوانغتشو بالذكر وصفًا دقيقًا لملوك الصين وحكمهم الرشيد، مؤكدًا الأثر العميق لهذا النهج في استقرار المجتمع. قال الإدريسي إن إمبراطور الصين: «يحسن إدارة البلاد، ويعامل رعيته بالعدل، صاحب طموح رفيع، وسلطته راسخة، وقراراته صائبة، يجتهد في شؤون الحكم، شجاع حازم، حكيم متأنٍ، رحيم كريم، ينظر إلى البعيد كما يهتم بالقريب، ويتخذ قراراته بعد تدبر عميق، ويتيح للضعفاء عرض شكاواهم عليه مباشرة دون عائق»[26].

وهذا الوصف، وإن كان عامًا، ينطبق أيضًا على حكومة قوانغتشو في ذلك العصر، إذ إن السياسة المركزية كانت تمتد بتأثيرها إلى جميع أقاليم البلاد، بما فيها مدينة "خانفو". وقد أسهم هذا الحكم القائم على الرحمة والعدالة في إرساء أسس راسخة للنظام الاجتماعي، مما أوجد مجتمعًا يتميز بروح المسؤولية العامة وبقدرة مستمرة على التطور والازدهار.

---

[25] 杜瑜：《海上丝路史话》，社会科学文献出版社，2011 年，46 页。

٢٦. الإدريسي؛ محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي، "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" عالم الكتب، بيروت. ط 1 ، ص 97.

كشف المسعودي بشكل أعمق عن خصائص البنية الاجتماعية في الصين، مشيرًا إلى أن المجتمع الصيني يتكوّن من مجموعات عرقية وقبائل متعددة، على نحوٍ يشبه النظام القبلي العربي الذي يقوم على الروابط الدموية وحفظ الأنساب. وقد كتب قائلاً: «يقسمون قومهم إلى قبائل وفروع، ويحرصون على حفظ أنسابهم بدقة، فيستطيع أحدهم أن يتتبع نسبه إلى خمسين جيلًا من أجداده، أو أكثر أو أقل من ذلك»[27].

تُظهر هذه الرواية أن المسعودي كان ينظر إلى المجتمع الصيني من خلال مفهومه العربي عن استمرارية العائلة والأنساب؛ فكما ارتبط الحكم في العالم العربي بالأسر الحاكمة — مثل الأمويين الذين حكموا خلال الدولة الأموية، والعباسيين الذين أسسوا الدولة العباسية — فإن الصين أيضًا عرفت نظمًا سياسية تقوم على الأسر الملكية مثل أسرة لي الحاكمة في عهد تانغ وأسرة تشاو الحاكمة في عهد سونغ. ويُظهر هذا التشابه أن المجتمعات القديمة ،كانت تولي أهمية كبرى لاستمرارية النسب والانتماء العائلي، وأن تنظيمها الاجتماعي اتسم بدرجة عالية من الهيكلة والتراتبية.

في الوقت نفسه، قدّم سليمان السيرافي وصفًا أكثر تفصيلًا لبنية المجتمع والاقتصاد في الصين، مسلطًا الضوء على الجانب التعليمي والاجتماعي. فقد ذكر أن النظام التعليمي في الصين كان شاملاً وعادلًا، وقال: «سواء كان المرء غنيًا أم فقيرًا، صغيرًا أم كبيرًا، فإن الصينيين جميعًا يتعلمون القراءة والكتابة»، كما أضاف: «في كل مدارس، ويتلقى أبناء الفقراء التعليم فيها على نفقة الدولة مجانًا»[28]. وتدل هذه الرواية على أن نظام التعليم في عهد تانغ وسونغ كان متطورًا وشائعًا بين عامة الناس، مما يعكس اهتمام الدولة الصينية العميق بتحقيق التعليم للجميع بوصفه جزءًا أساسيًا من نظامها الاجتماعي.

كما كان سليمان السيرافي أول من أشار إلى عادة شرب الشاي في الصين، إذ كتب: «يشربون شرابًا يُصنع من أوراق شجرة

---

٢٧. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 2010م. 106/1.

٢٨. السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد " رحلة السيرافي" ، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999. دط. ص 41.

، تُغلى بالماء الحار، ويباع بثمن مرتفع، ويمكن العثور عليه في جميع المدن، ويُسمّى "ساخ" (أي الشاي)»[29] .

ويُعد هذا النص من أقدم الشواهد التاريخية التي توثق ثقافة الشاي الصينية في المصادر العربية. والأهم من ذلك، أن السيرافي تحدث عن التعددية الاجتماعية والحرية الدينية في قوانغتشو، مشيرًا إلى أنه في مناطق إقامة التجار المسلمين العرب والفرس، «كان هناك موظف مسلم تعيّنه الدولة الصينية، يتولى النظر في شؤون التجار المسلمين القادمين إلى المدينة». وأضاف: «في أيام الأعياد، كان هذا المسؤول يقود المسلمين في الصلاة، ويلقي الخطب، ويدعو بالدعاء لملك المسلمين»[30]. أكّد سليمان السيرافي في رواياته على العدالة والنزاهة في النظام التجاري الصيني، مشيرًا إلى أن المجتمع الصيني كان يتمتع بدرجة عالية من الانضباط والشفافية في المعاملات المالية. فقد كتب يقول:

«إن الصينيين في معاملاتهم التجارية والتزاماتهم المالية يتصفون بالعدل الشديد؛ فإذا اقترض شخص من آخر، كتب كلٌّ منهما وثيقة خاصة، وترك على الورقة علامة تُطبع بضغط الإصبعين السبابة والوسطى. ثم تُجمع الورقتان وتُطوى، ويُكتب على موضع الطيّ، وبعد ذلك تُفصل الوثيقتان، ويُسلَّم لكل طرف نسخته، فيحتفظ المدين بالنسخة التي تُثبت التزامه بالدَّين»[31].

ويشير هذا الوصف إلى أن المجتمع الصيني وبخاصة في مدينة "خانفو" قوانغتشو" كان يتمتع في ذلك العصر بنظام قانوني متكامل ينظم العلاقات الاقتصادية ويحافظ على العدالة الاجتماعية. وقد أسهم هذا النظام في ترسيخ الثقة بين التجار المحليين والأجانب على السواء، مما جعل قوانغتشو تُعرف بين الرحالة العرب بأنها مدينة يسودها العدل والانضباط في المعاملات التجارية.

وتُظهر هذه الروايات أن قوانغتشو لم تكن مجرد مركز تجاري عالمي، بل كانت أيضًا جسرًا حضاريًا للتفاعل بين الصين

---

٢٩. السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد " رحلة السيرافي" ، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999. دط. ص 41.

34. ٣٠. السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد " رحلة السيرافي" ، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999. دط. ص.

14. ٣١\ " رحلة السيرافي" نفس المراجع ، ص

والعالم الإسلامي، تميز نظامها الاجتماعي بروح التسامح والانفتاح، مما ضمن للزوار والتُجار الأجانب حرية العبادة والحياة المجتمعية المنظمة.

فيما يتعلق بنظام الرعاية الاجتماعية، وصف ابن بطوطة الدور الذي كانت تقوم به الكنيسة في مدينة قوانغتشو من حيث المسؤوليات الاجتماعية والخدمات الخيرية. فقد ذكر " أنه في قوانغتشو توجد كنيسة عظيمة ذات تسعة أبواب، وبين كل بابين أعمدة حجرية وسلالم ليستريح عندها الناس. وبين البابين الثاني والثالث توجد منازل مخصصة للعميان وذوي الإعاقات، ولكل واحد منهم مخصصات مالية وملابس تُصرف لهم من أموال الوقف الخاص بالكنيسة. كما تحتوي الكنيسة على دار للطب (أي مستشفى) ومطبخ يقدم الطعام للمرضى، وفيها أطباء وخدم يقومون على رعايتهم. ويُروى أن كبار السن الذين لا عائل لهم، والأيتام، والأرامل، جميعهم كانوا يتلقون المعونات من هذه الكنيسة. وقد بُنيت هذه الكنيسة بأمر أحد الملوك، وجعلت قرى وبساتين مدينة قوانغتشو ومحيطها وقفًا لها"،[32]. يتضح هذه الرواية أن مدينة قوانغتشو في ذلك الوقت كانت تمتلك نظامًا متطورًا نسبيًا من الأعمال الخيرية والرعاية العامة، حيث كانت تُقدَّم عناية خاصة للفئات الضعيفة في المجتمع.

ومن جانبه، أشار الرحالة الفارسي علي الاكبر في مؤلفه رحلتي إلى الصين إلى مستوى الأمن والنظام الاجتماعي السائد في الصين، فقال: "سافرنا داخل الصين مدة مئة يوم، وكانت كل الأماكن عامرة بالحركة والنشاط، فكل مدينة أو حصن يوفر جميع ما يحتاج إليه المسافر، ولم نواجه أي صعوبة في أي مكان، إذ كانت كل محطات التوقف غنية بالمواد والمؤن، سواء في الذهاب أو الإياب" [33]. وتُظهر هذه الروايات أن النظام الاجتماعي في الصين، ولا سيما خلال عهد أسرة مينغ، كان يتميز بدرجة عالية من الأمن والاستقرار، وأن مختلف المقاطعات كانت مرتبطة ببنية مؤسسية متينة توفر الخدمات الأساسية

---

٣٣. رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النُظّار في غرائب الأمصار. وهو محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي شرحه وكتب هوامشه طلال حرب. دار الكتب العلمية، بيروت. ط5. 2011م.ص 319/3.

【波斯】阿里·艾凯拜尔著，张至善，张铁伟，月家明译《中国记行》波斯文 1516 年手[33]抄本（现存于伊斯坦布尔及开罗博物馆），北京-华文出版社，2016 年，29 页。

وتضمن سلامة المسافرين والمقيمين على حد سواء.

أضاف السِّيرافي نوعًا آخر من أشكال الرعاية الاجتماعية، وهو الإعانة الدوائية، حيث أشار إلى أنه:"*إذا كان هناك* من يعجز عن شراء الأدوية لفقره، فإنه يستطيع الحصول عليها مجانًا من خزينة الدولة"[34]. ويُظهر هذا التفضيل أنّ المجتمع في قوانغتشو لم يكن يركّز فقط على عدالة النشاط الاقتصادي، بل اهتم أيضًا بانتشار خدمات العلاج والرعاية الصحية، مما يعكس مدى تطور نظام الخدمات العامة آنذاك.

أما في مجال العمارة والتخطيط الحضري، فقد ذكر المسعودي أن سكان قوانغتشو كانوا يستخدمون العاج كأعمدة للبناء، وأنهم نادرًا ما يستخدمون الحديد في العمارة. ورغم ما في هذا الوصف من مبالغة واضحة، إلا أنه يدل على تميّز قوانغتشو في تقنياتها المعمارية واختيار مواد البناء[35].

وفيما يتعلق بحجم السكان، أشار ابن الوردي إلى ضخامة عدد سكان قوانغتشو وازدهارها الكبير، حيث كتب: "يعيش في قوانغتشو عدد لا يُحصى من الناس، وملكها ذو هيبة وجلال، وله جيش عظيم. وتقع مدينة "خانفو" قوانغتشو على ساحل البحر، وتدخل السفن وتخرج من مينائها بحرية"[36]. *وتعكس هذه* الرواية مدى الازدهار الاقتصادي والاجتماعي الذي بلغته قوانغتشو آنذاك، كما تُبرز مكانتها كميناء دولي رئيسي للتجارة بين الصين والعالم الخارجي.

وخلاصة القول، تُظهر المصادر العربية التي تناولت النظام الاجتماعي في مدينة قوانغتشو الخصائص الآتية:

أولًا، إن النظام الاجتماعي فيها تأثر بتقاليد الحكم الرشيد في الإمبراطوريات الصينية المركزية، مما منح المجتمع قدرًا كبيرًا من الاستقرار والإنسانية. ثانيًا، تميّزت البنية الاجتماعية فيها بترابط أسري ونَسَبي قوي، ما يعكس درجة عالية من التنظيم الاجتماعي. ثالثًا، كان النظام التعليمي شاملًا ومتاحًا للجميع، الأمر الذي أسهم في ازدهار الحياة الثقافية.

---

٣٥. السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد " رحلة السيرافي" ، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999. دط. ص 47.

٣٦. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار صادر، بيروت. ط2 ، 2010م، 303/1.

٣٧. ابن الوردي؛ سراج الدين أبو حفص عمر بن المظفّر بن الوردي البكري القرشي المعرّي ثم الحلبي، " كتاب خريدة العجائب وفريدة الرغائب".تحقيق أنور محمود زناتي. مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة. ط1، 2008م. ص 131.

رابعًا، اتّسم المجتمع بـ التسامح الديني، حيث تمكّن المسلمون من ممارسة شعائرهم الدينية والعيش في إطار اجتماعي مشروع داخل قوانغتشو.

ولا تقتصر أهمية هذه الروايات على كونها مصادر تاريخية قيّمة لفهم الحياة الاجتماعيّة في قوانغتشو خلال عصري تانغ وسونغ، بل إنها تكشف أيضًا عن عمق التفاعل بين الحضارتين الصينية والعربية، بما في ذلك آثارها وموقعها الجغرافي ونظامها الاجتماعي في مدينة "خانغو" قوانغتشو . كما تعكس نظرة العرب الإيجابية إلى النظام الاجتماعي الصيني، وهو ما يُمكن أن يُسهم في تعزيز التفاهم والتعاون بين الصين والعالم العربي علاقة ذو وثيقة .

الخاتمة

١ - من خلال القراءة على هذه الوثائق العربية، يمكن ملاحظة أنّ العلماء العرب، ومن بينهم المؤرخون والجغرافيون والرحّالة، قد أبدوا اهتماماً خاصاً بمدينةِ "خانفو" قوانغتشو، وينبع هذا الاهتمام من تجاربهم المباشرة في السفر الطويل والتفاعل المستمر مع السكان المحليين، وقد أقام كثيرٌ من هؤلاء العلماء المسلمون في قوانغتشو لفتراتٍ طويلة، وعاشوا في انسجامٍ تام مع المجتمع المحلي، وقد دفعهم ذلك إلى وصف قوانغتشو بدقّةٍ كبيرةٍ من حيث موقعها الجغرافي وأوضاعها الاجتماعية.

٢- لقد كانت مدينة قوانغتشو في العصور القديمة ذات جاذبية كبيرة. إذ أصبحت محطة أساسية للتبادل التجاري والثقافي بين الصين والعالم الخارجي، ومركزًا لتجمع البضائع والمسافرين من مختلف الأقطار. فقد ورد في عدد من المصادر العربية في العصور الوسطى تحت اسم " خانفو" على قوانغتشو.

٣- ومن خلال التحليل المتعمّق للمصادر ذات الصلة، يستطيع القارئ أن يدرك بوضوحٍ أكبر صورةَ مدينةِ قوانغتشو ومكانتها كما وصفها البحّارةُ والمؤرخونَ والجغرافيونَ العرب. فقد صوّر هؤلاء العلماءُ قوانغتشو على أنّها مدينةٌ منفتحةٌ مزدهرةٌ نابضةٌ بالحياة، وميناءٌ دوليّ يُعدّ نافذةً رئيسيةً للتواصل بين الصين والعالم الخارجي.

٤- وتعكس هذه الصورةُ الإيجابية عن العلاقات الصينية-العربية القائمة منذ القدم على المساواة والثقة المتبادلة

والتعاون القائم على المنفعة المشتركة. ولم تكن "خانغو" قوانغتشو في عصري تانغ وسونغ مجرّد مركزٍ تجاريٍّ هام، بل كانت رمزاً للتبادل الثقافي والتفاعل الحضاري بين الحضارتين الصينية والعربية.

٥- ومن هذا المنظور التاريخي، يمكن إدراك استمرارية الصداقة الصينية-العربية وأهميتها الواقعية، إذ إنّ هذه العلاقة الودية التي تجاوزت حدود الزمان والمكان قد شهدت في عصر مبادرة "الحزام والطريق" تنميةً جديدةً وتواصلاً متجدداً. وتواصل قوانغتشو، بوصفها إحدى نقاط الانطلاق لطريق الحرير البحري القديم، أداءَ دورها الحيوي في العصر الحديث كجسرٍ يربط بين الصين والعالم العربي، والشعوب الإسلامية مسهمةً في تعزيز التعاون الاقتصادي والتبادل الثقافي والتقارب بين الدول الأخرى.

المصادر المراجع

١- ابن خرداذبة؛ أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المسالك والممالك. دط، مطبعة بريل، ليدن. 1889م.

٢- ابن الوردي؛ سراج الدين أبو حفص عمر بن المظفّر بن الوردي البكري القرشي المعرّي ثم الحلبي، (ت852هـ)، كتاب خريدة العجائب وفريدة الرغائب. تحقيق أنور محمود زناتي. مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة. 2008م.

٣- ابن بطوطة، المسماة: "تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار". دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١م.

٤- حسن: زكي محمد، كتاب الرّحالةُ المسلمون في العصور الوسطى. شركة نوابغ الفكر، مصر. ط1، 1429هـ، 2008م.

٥- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، تحقيق إحسان عباس، الروض المعطار في خبر الأقطار، ط2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت. 1980م.

٦- الحموي، شهاب الدين، ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، (ت 623هـ) معجم البلدان، دار صادر، ط2، 1995م.

٧- الإدريسي؛ محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي، (ت560هـ) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. عالم الكتب، بيروت. ط 1

٨- السيرافي، أبو زيد حسن بن يزيد (ت330هـ) رحلة السيرافي،. الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1999.

International Journal of Islamic Studies, Islamic Finance and Management
Vol. 3, Issue 2, December 2025
e-ISSN: 3009-0067

٩- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، (ت346ه). مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرح وضبط الدكتور عفيف نايف حاطوم. دار صادر، بيروت. ط2. 2010م.

١٠- المسعودي؛ أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودي (ت ٣٤٦ه). كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. 1996م.

١١- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، كتاب البلدان. دار الكتب العلمية، بيروت. ط1، 1422

12.【阿拉伯】艾布·菲达,《地名辞典》,贝鲁特索迪尔出版社,2001 年版,第 200 页。

13. 【波斯】阿里·艾凯拜尔著,张至善,张铁伟,月家明译《中国记行》波斯文 1516 年手抄本(现存于伊斯坦布尔及开罗博物馆),北京-华文出版社,2016 年,73 页。

14. 钟焓《唐代外来文明"》,《重庆社会科学版》1998 年第 1 期,第 41-43 页。

15. 王培南,《"一带一路"广东要览》海上丝绸之路研究书系(概要篇)广东省人民政府文史研究馆,广东经济出版社,2016 年,7 页。

16. 海澈·郭 著, THE LECEND OF HUI《回族史诗》,(上)人民الشعر التاريخي قومية هوي出版社,第 8 页

17. 【宋】欧阳修、宋祁等撰:《新唐书·地理志》,中华书局,1975 年。第 1146 页。

18. 杜瑜:《海上丝路史话》,社会科学文献出版社,2011 年,46 页。

19 . 周大鸣,(中山大学移民与族群研究中心)"移民与珠江三角洲城镇的发展"(湖北民族学院学报)2019 第 37 卷 第 1 期 P63-70 页。

International Journal of Islamic Studies

Islamic Finance and Management

ABRAR GLOBAL