

*Islam tanpa Keekstreman*



*Islam  
tanpa  
Keekstreman*

BERHUKUM UNTUK KEBEBASAN

Mustafa Akyol

Copyright © 2013, 2011 by Mustafa Akyol

Malay translation published by arrangement with **Mustafa Akyol c/o Diana Finch Literary Agency** acting in conjunction with **G Agency, LLC**.

Hak cipta terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian artikel dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan cara tanpa kebenaran bertulis daripada penerbit.

Buku ini merupakan terjemahan buku *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* karangan Mustafa Akyol, terbitan W.W. Norton & Company, Inc.

Diterbitkan pada tahun 2016  
Islamic Renaissance Front Berhad  
Level 8, Pavilion KL  
168, Jalan Bukit Bintang  
55100 Kuala Lumpur  
Wilayah Persekutuan  
Malaysia  
<http://irfront.org>

ISBN 978-967-10992-3-0

Dicetak oleh  
SS Graphics Printers (M) Sdn. Bhd.  
Lot 7 & 8, Jalan TIB 3  
Taman Industri Bolton  
68100 Batu Caves, Selangor

“Buat kedua ibu babaku, Tülin dan Taha Akyol,  
sesungguhnya aku terhutang budi dengan kalian  
lebih daripada apa yang dapat aku sampaikan”



Manusia diciptakan oleh Tuhan dengan kebebasan, dan sewajarnya secara fitrahnya manusia bertanggungjawab untuk mengambil sepenuh manfaat daripada kurniaan Tuhan ini.

[Maka] kekuasaan sebuah negara seharusnya termateri dalam bentuk yang mengehadkan dengan penuh minimal akan kebebasan setiap individu ...

Hak buat pemerintah (Sultan) di negara kita ini adalah untuk memerintah berdasarkan aspirasi rakyat dan prinsip-prinsip kebebasan.

Malah gelaran yang diberikan kepada Baginda adalah “Orang yang dipertanggungjawab dengan jawatan kekuasaan”, dan bukannya “orang yang memiliki jawatan kekuasaan”

—INTELEKTUAL MUSLIM UTHMANIYYAH NAMIK KEMAL,  
dalam jurnal *Hürriyet*, Julai 20, 1868





Pujian buat buku  
*Islam Tanpa Keekstreman: Berhujah Untuk Kebebasan*

“Akyol telah melaksanakan satu tugas yang penting dan impaknya bakal melangkaui tanah kelahirannya di Turki”

—*American Spectator*

“Dalam penulisan yang penting ini, Akyol berjaya mengimbangi gaya penulisan yang bernada gurauan dengan kesungguhan yang tulen dalam mempertahankan tradisi rasionalis Muslim, seterusnya menjadikan tulisan ini membawa bernada penghujahan yang begitu kemas- satu nada yang boleh meyakinkan mereka yang tidak berjaga-jaga kerana impaknya bisa menular secara mengejut.”

—DAVID GARDNER, *Financial Times*

“Suatu hasil kajian yang adil ... sebuah buku yang sangat diperlukan pada masa sekarang”

—*Publisher Weekly*

“[Islam Tanpa Keekstreman] sangat disyorkan untuk dibaca buat mereka yang masih keliru sama ada Islam adalah sebuah agama yang “Ekstrem” atau tidak, atau suatu pilihan agama yang memberi perhatian dalam isu-isu kebebasan dan keadilan.”

—ELISE HILTON, *Acton Institute Power Blog*

“Dengan penuh gaya dan belas kasihan (Akyol) menyingkap tirai yang menutupi hakikat kebenaran yang indah dan kekusutan realiti sebuah kepercayaan yang berperang dengan pengikutnya sendiri.”

—*Kirkus Reviews, starred review*

“Ternyata baik untuk dibaca”

—*Booklist*

“Buku Mustafa Akyol muncul pada waktu yang sangat tepat dan berjaya mencabar stereotype ke atas Muslim yang tertanam di benak pemikiran masyarakat Barat sejak tragedi Sept 11.”

—FETHI KELEŞ, *Turkishreview.Org*

“Akyol membentangkan beberapa penjelasan yang sangat meyakinkan tentang kelesuan perbahasan Islam dan fenomena autoritarianisme yang mengambil tempat atas nama Islam sendiri.”

—SARAH WAGNER, *InsightTurkey.com*

“Melalui kisah-kisah peribadi beliau yang ditulis dengan begitu baik dan cukup menyentuh hati ini, Mustafa Akyol berjaya menggambarkan cabaran-cabaran yang melanda hubungan Barat-Timur pada hari ini: Pengadaptasian Islam ke dalam kemodenan. Beliau telah mengenal pasti satu hubungan yang jelas bermula daripada pemikir-pemikir Islam sejak zaman pertengahan sehinggalah kelompok pemikir kontemporari, serta menekankan perbezaan Islamisme yang progresif dengan jalur pemikiran politik Islam yang lebih kontroversial. Menerusi buku ini, beliau memasukkan beberapa pengajaran yang diperoleh daripada Turki—baik dari zaman Uthmaniyyah atau Kemalis—untuk dijadikan iktibar buat masyarakat Muslim yang lain atau masyarakat Barat sendiri.”

—PARAG KHANNA, penulis buku *The Second World*

“Mustafa Akyol cuba mengkaji semula sejarah liberalisme dalam Islam yang sering dilupakan serta menawarkan laluan intelektual yang boleh

diambil untuk membolehkan kebebasan kembali diamalkan pada hari ini. Hujah-hujah beliau begitu meyakinkan, ditutur oleh seorang yang bukan sahaja seorang Muslim yang beriman malah seorang liberal yang komited. Buku ini adalah bacaan wajib buat masyarakat Amerika dan kesemua penganut agama.”

—KRIS ALAN MAUREN, Executive Director,  
Acton Institute for The Study of Religion and Liberty

“Akyol tidak gentar untuk menangani isu-isu kompleks yang dihadapi oleh pemimpin-pemimpin orang Islam hari ini, *i.e.* kebebasan untuk murtad dan kebebasan untuk enggan beragama ... sekiranya anda mempunyai minat yang mendalam untuk mengkaji Islam dan masa depan Islam, maka pastikan anda membaca buku ini.”

—NIDHAL GUESSOUM, *Irtiqa*

“Tidak kira sama ada anda bersetuju dengan beliau atau tidak, Akyol tetap wajar dibaca dengan lebih meluas lagi.”

—HAROON MOGHUL, *Religion Dispatches*

“Islam Tanpa Keekstreman sudah pastinya sebuah seruan ikhlas dan menarik untuk Muslim melancarkan reformasi dalam dunia Islam.”

—*Sugar Street Review*



## *Kandungan*

*Glosari* 19

*Kata Pengantar kepada Edisi Melayu* 35

*Pengenalan* 39

### BAHAGIAN 1: SUATU PERMULAAN

1) Cahaya kepada Suku-Suku Kaum 59

2) Pencerahan dari Timur 86

3) Peperangan Ide Zaman Pertengahan (I) 108

4) Peperangan Ide Zaman Pertengahan (II) 129

5) Gurun di bawah Bongkah Ais 156

### BAHAGIAN 2: ERA MODEN

6) Kebangkitan Uthmaniyyah 183

7) Kaum Rom, Herodian, dan Zealot 230

8) Perjalanan Turki menuju Liberalisme Islam 263

### BAHAGIAN 3: PETUNJUK DI SEPANJANG JALAN LIBERAL

9) Kebebasan dari Negara 319

10) Kebebasan untuk Melakukan Dosa 340

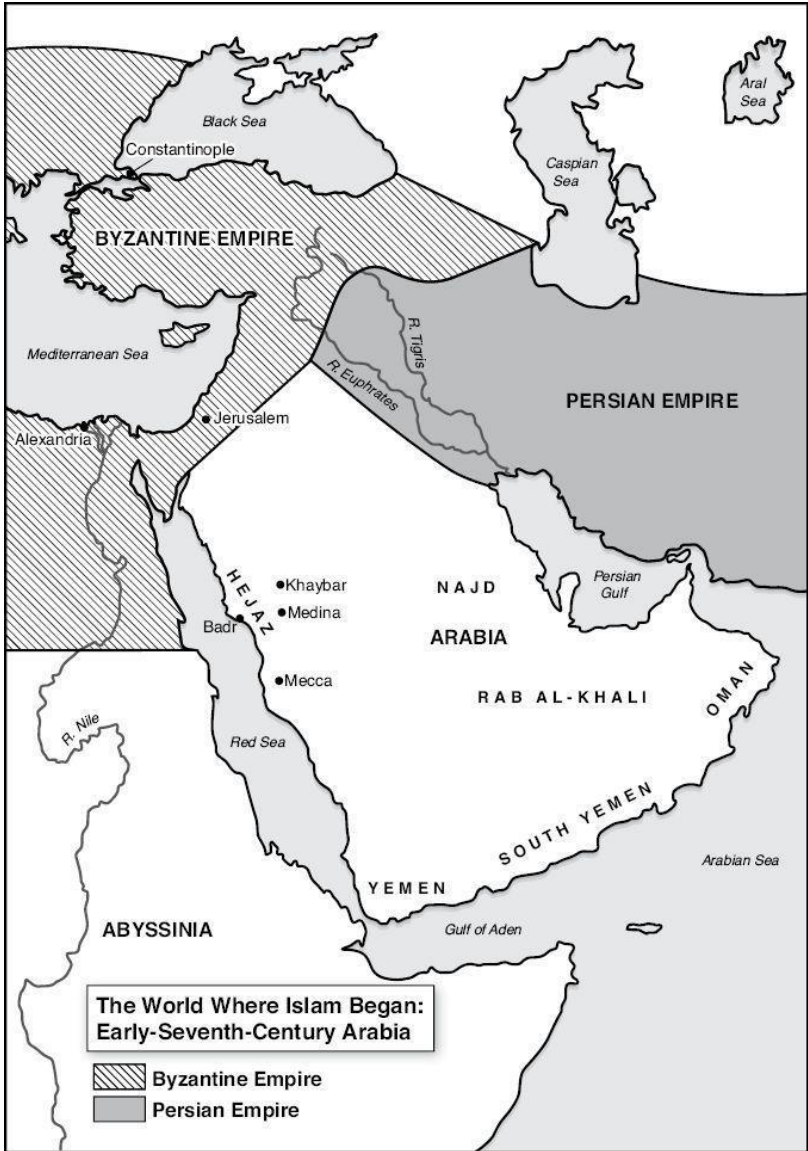
11) Kebebasan daripada Islam 355

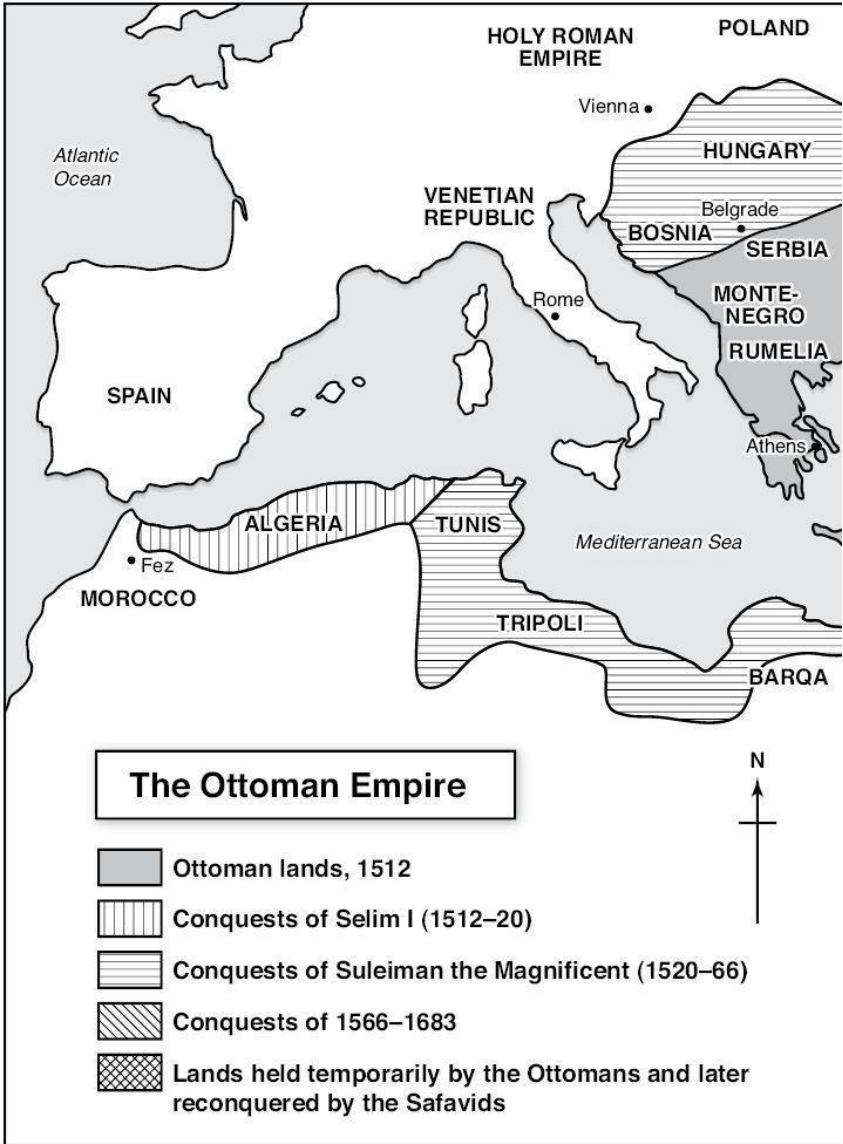
*Epilog* 375

*Penghargaan* 391

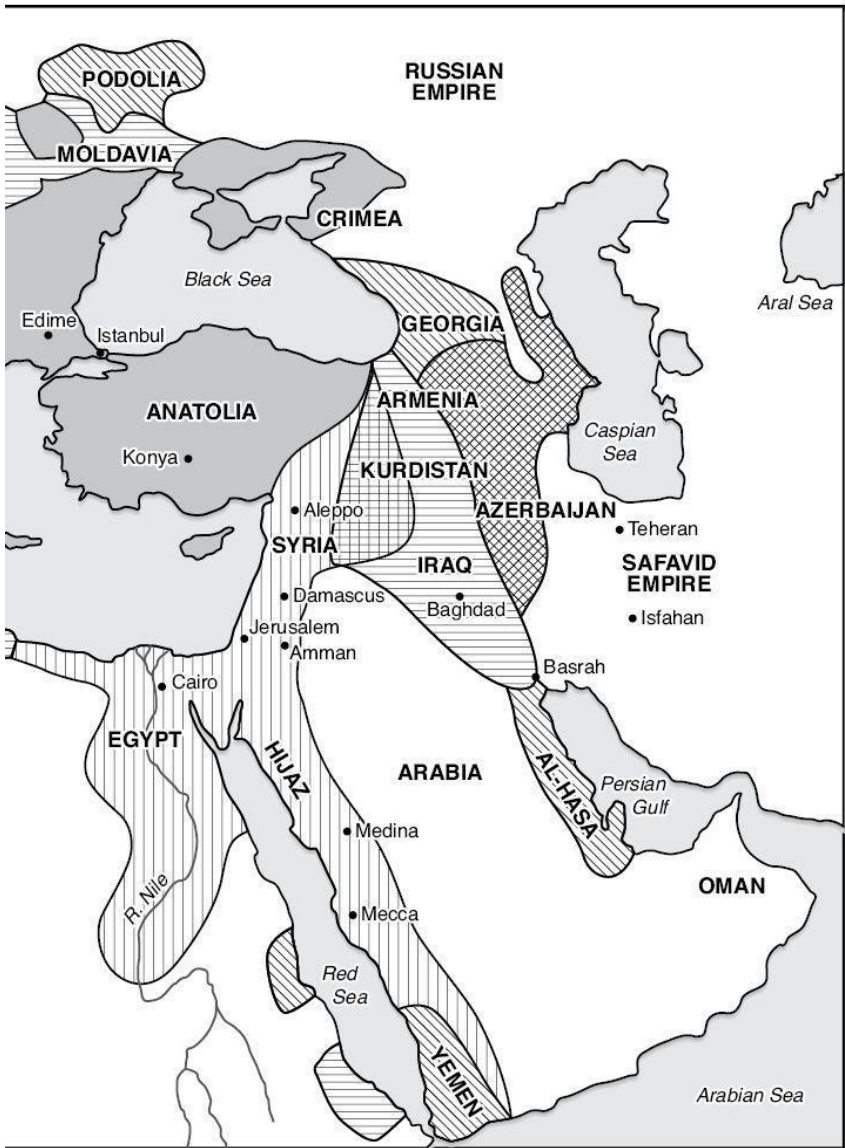
*Nota* 393













## *Glosari*

**Abbasiyyah.** Dinasti Islam yang menyandang kerusi khalifah sejak 750-1258 Masihi; pusat pemerintahannya adalah Baghdad.

***Abode of Islam / Wilayah Islam / Dar al-Islam.*** Negeri yang diperintah oleh orang Islam mengikut Syariah (undang-undang Islam).

***Abode of Treaty / Wilayah Perjanjian / Dar al-Ahd*** atau ***Dar al-Sulh.*** Negeri yang diperintah oleh orang bukan Islam yang telah membuat perjanjian dengan negara Islam.

***Abode of Trial / Wilayah Ujian / Dar al-Ibtala'.*** Satu istilah yang digunakan oleh sarjana Muslim zaman pertengahan untuk mentakrifkan dunia sebagai medan ujian bagi manusia untuk menggunakan kehendak bebas mereka.

***Abode of War / Wilayah Perang / Dar al-Harb.*** Negeri yang diperintah oleh bukan Islam yang dianggap sebagai kawasan musuh.

**Allah.** Perkataan Arab untuk Tuhan, yang digunakan oleh umat Islam dan Kristian yang berbahasa Arab.

**Al-Maturidi.** Pengasas abad sekolah teologi yang dipengaruhi pemikiran (rasional) dan kehendak bebas pada abad kesepuluh; alternatif kepada Asy'ariah.

**Almohavids.** Sebuah Dinasti Islam Berber yang keras yang menakluki banyak kawasan di Afrika utara dan selatan Sepanyol pada abad kedua belas.

**Anatolia.** Wilayah paling barat Asia, yang juga dikenali sebagai Asia Kecil. Ia juga telah digunakan untuk merujuk kepada kawasan-kawasan yang kurang bernasib di Turki berbanding dengan bandar-bandar utama seperti Istanbul.

**Anatolian Tigers.** Syarikat yang berjaya berpangkalan di Anatolia yang telah muncul sejak tahun 1980-an; sama dengan terma yang lain seperti Harimau Celtic, Harimau Asia.

**Asharisme.** Mazhab teologi, yang dicipta oleh al-Ashari, yang skeptik dengan pemikiran (rasional) dan kehendak bebas.

**Ayatollah.** “Bayangan/Tanda Tuhan” , pangkat tertinggi di kalangan ulama Syiah.

**Banu Qurayza.** Satu suku kaum Yahudi kuno yang hidup di kawasan Utara Arab sehinggalah konfliknya dengan Nabi Muhammad.

**Basij.** Sebuah militia sukarela separa tentera di Republik Islam Iran, aktif dalam bertugas sebagai polis “moral” dan menindas sesiapa yang menentanginya.

**Battle of Badr / Perang Badar (624).** Pertembungan tentera yang pertama antara umat Islam Madinah dan orang-orang musyrik Mekah.

**Battle of Siffin / Perang Siffin (657).** Sebahagian daripada perang saudara pertama dalam sejarah Islam, pertempuran di tebing Sungai Efrat yang melibatkan antara penyokong Ali dan

penyokong Muawiyah.

***Battle of the Trench / Perang Khandaq (627)***. Sebuah pengepungan Madinah yang gagal oleh orang-orang musyrik Mekah.

***Battle of Uhud / Perang Uhud (625)***. Pertembungan tentera yang kedua antara umat Islam Madinah dan orang-orang musyrik Mekah.

***Bedouin / Badwi***. Sebuah kumpulan etnik Arab yang kebanyakannya tinggal di padang pasir dan berpindah randah.

***bey***. Satu gelaran kehormat Turki untuk lelaki.

***bid'ah***. “Inovasi”; tindakan yang tidak boleh diterima dari tradisi yang dikatakan keluar dari Sunnah Nabi Muhammad.

***burqa***. Pakaian yang menyelubungi tubuh badan, dipakai oleh sesetengah wanita Muslim.

***Caliph / khalifah***. “Pengganti kepada Nabi Muhammad dan dengan itu pemimpin masyarakat Muslim Sunni. Empat yang pertama disebut ebagai Khalifah al-Rasyidin. Institusi itu sendiri dipanggil khilafah.

***Committee of Union and Progress (CUP atau I'ttihat ve Terakki Cemiyeti)***. Sekumpulan revolusioner yang diasaskan oleh satu cabang dari gerakan *Young Turk* pada tahun 1889; ia mengambil alih kuasa Empayar Uthmaniyah secara penuh selepas tahun 1913.

***Kristian Koptik***. Sekumpulan etnik-beragama yang utama di Mesir.

***dhimmi***. Bukan Islam—biasanya merujuk kepada orang-orang Yahudi dan Kristian—menerima status “yang dilindungi” di negeri-negeri Islam.

***Directorate of Religious Affairs (Diyanet Isleri***

***Baskanlığı***). Badan agama rasmi dibentuk oleh Republik Turki pada tahun 1924 bagi menggantikan institusi agama Uthmaniyyah. Berdasarkan kepada mazhab Hanafi.

**Ecumenical Patriarch.** Ketua-ketua kabilah Yunani di Konstantinopel, pertama antara orang yang setara dalam komuniti Ortodoks Timur.

***efendi***. Satu Gelaran terhormat untuk lelaki di Empayar Uthmaniyyah.

***fatwa***. Pendapat undang-undang yang dikeluarkan oleh seorang ulama Muslim.

***fez***. Topi merah yang dipakai oleh lelaki Uthmaniyyah sebelum Reformasi Topi 1925 di Turki.

***fiqh***. Perundangan Islam seperti yang dibangunkan oleh pakar undang-undang. Syariah adalah ideal, *fiqh* (fikih dalam Turki) adalah amalan sebenar.

**Franks** (atau kadangkala **Francs**). Orang Eropah Barat yang tinggal di Timur Tengah, yang sering dikaitkan dengan tentera perang salib .

**Garpçılar.** “Westernis”; kumpulan sekular terutamanya dalam kalangan Turki Muda pada era lewat Empayar Uthmaniyyah.

**Hadith.** “Laporan, berita, perkataan”; koleksi penulisan yang mendakwa meriwayatkan Sunnah Nabi Muhammad.

**Halakha.** Sisi undang-undang agama Yahudi, ia berbeza dengan Haggadah, undang-undang yang tidak diiktiraf

**Hanafi.** Mazhab utama undang-undang Islam Sunni, antara yang paling fleksibel dan lembut.

**Hanbali.** Mazhab Undang-undang Utama Sunni Islam, antara yang paling ketat. Bentuk modennya adalah fahaman

Wahhabi, diamalkan biasanya di Arab Saudi.

**Hejaz.** Rantau barat-tengah Semenanjung Arab, di mana terletak Mekah dan Madinah.

**Herod.** Nama raja-raja yang memerintah Tanah Suci sebelum dan semasa zaman Isa.

**Herodian.** Sebuah puak politik Yahudi, para pengikut Herod.

**hijra.** “Penghijrahan/Migrasi” Nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah pada tahun 622.

**Hodja/hoca.** “Guru”; Istilah Turki untuk lelaki yang alim, sering beragama tetapi juga sekular.

**hurriyah.** “Kebebasan” atau “kemerdekaan” (*Hürriyet* dalam Turki).

**Ijtihad.** “Berusaha, bersungguh dalam mencari kebenaran”; berfikir secara individual dalam pentafsiran undang-undang Islam.

**imam.** Pemimpin solat dalam Sunni Islam, sering seseorang yang dalam jawatan rasmi atau kerajaan. Beliau memainkan peranan yang lebih penting dalam Syiah sebagai pengganti kepada Nabi.

**Tribunal Bebas.** Pengadilan sewenang-wenangnya rejim Kemalis Turki ditubuhkan untuk menghapuskan lawan politik.

**Intelektualisme / rasionalisme.** Dalam teologi, ide bahawa Tuhan adalah rasional dan bahawa prinsip-Nya dapat difahami (sekurang-kurangnya sebahagiannya) oleh akal manusia.

**Iqta.** Geran tanah dari seorang pemimpin sebagai balasan bagi perkhidmatan ketenteraan atau kakitangan awam.

**Islahat Edict (*Islahat Hatt-ı Hümayunu*).** Pengisytiharan

“Pembaharuan” Uthmaniyyah pada tahun 1856, di mana ia didirikan untuk persamaan undang-undang penuh untuk rakyat bagi semua agama.

**Parti Islam Se-Malaysia (PAS).** Sebuah parti politik yang bertujuan untuk menjadikan Malaysia sebagai sebuah negara berdasarkan undang-undang Islam.

**Islamisme.** Sebuah ideologi politik moden yang membina konsep sebuah “negara Islam” dengan meminjam dari Islam sebagai agama tetapi juga dari ideologi lain seperti sosialisme dan nasionalisme.

***istihsan.*** “Pendekatan undang-undang berdasarkan prinsip yang lebih baik” demi kebaikan bersama; suatu kaedah yang digunakan dalam perundangan Islam.

**Jabriyyah.** “Penyokong penguat kuasa”; mazhab awal Islam yang menafikan kehendak bebas dan mendukung takdir.

**Jadidisme.** Daripada perkataan *Jadid* (baru), sebuah gerakan pembaharuan Islam pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh di Rusia, berbeza dengan Qadimisme konservatif.

***jahiliyah.*** “Kejahilan”; istilah Islam yang menggambarkan zaman pra-Islam di Arab.

**Jahmiyah.** Sebuah mazhab Islam awal dan tidak begitu diketahui idenya, mempunyai pandangan yang hampir sama dengan golongan Muktazilah.

**Jamaat-e-Islami.** Sebuah parti politik Islamis di Pakistan yang diasaskan pada tahun 1941.

***Jihad.*** “Perjuangan” untuk Tuhan; tidak semestinya namun sering berlaku dalam bentuk ketenteraan bagi pertahanan atau penyebaran Islam dan membela masyarakat Muslim.



**jihadisme.** Pergerakan pelampau Islamis yang memberi tumpuan kepada *jihad* ketenteraan, sering menggunakan cara keganasan.

**Ka'bah.** Secara literal, “sebuah kiub”; tempat kudus berbentuk kiub yang utama di Mekah buat umat islam, dipercayai telah dibina oleh Nabi Ibrahim dan anaknya Ismail sebagai rumah monoteis pertama di dunia.

**Kadi/qadi.** Hakim agama atau pesuruhjaya perbandaran (*kadi* dalam Turki) di bumi Muslim.

**kanun.** Undang-undang Sultan di Empayar Uthmaniyyah digunakan untuk melengkap dan ada waktunya menggantikan undang-undang Islam.

**Karaite.** Sebuah mazhab Yahudi yang menerima hanya Taurat sebagai undang-undang agama dan menolak Talmud.

**Kemalisme.** Ideologi politik—diasaskan oleh Mustafa Kemal Atatürk dan pengikutnya—yang memberi tumpuan kepada nasionalisme, sekularisme, dan “statisme.”

**Revolusi Kemalis.** Revolusi politik dan budaya di Turki antara tahun 1925 dan 1950 di bawah pemerintahan Mustafa Kemal Atatürk dan pengikut-pengikutnya.

**Kharijites / Khawarij.** “Para pembangkang”; mazhab militan di awal Islam yang mengutuk semua Muslim yang lain dan melancarkan perang ke atas mereka. Hanya satu bentuk sederhana masih kekal hingga ke hari ini, dan ia adalah sangat terpinggir.

**Gerakan Khilafat.** Satu kempen politik oleh umat Islam di India untuk mempengaruhi kerajaan British dan untuk melindungi khilafah Uthmaniyyah selepas berlakunya Perang Dunia I.

**Kufr / kafir.** “Penghujatan” atau “kekufuran.” Orang yang dalam kekufuran adalah *kafir*. Istilah ini bermaksud “untuk menyembunyikan dengan menutup,” jadi kafir adalah orang yang “menyembunyikan” kebenaran walaupun dia telah melihatnya.

**laiklik.** Sekularisme rasmi Republik Turki; diambil daripada perkataan Perancis *laïcité*.

**madrasa.** “Sekolah” dalam bahasa Arab; lebih biasa, tempat untuk pembelajaran Muslim.

**Mahdi.** Sosok *messiah* Muslim dijangka kembali di “akhir zaman.” Lebih penting dalam teologi Syiah berbanding doktrin Sunni.

**Maliki.** Salah satu daripada empat mazhab dalam Islam Sunni.

**Mekah.** Bandar Islam yang paling suci, di mana terletaknya Ka’bah, sebagai tujuan ibadah haji bagi umat Islam.

**Mecelle (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*).** Kod sivil Empayar Uthmaniyyah pada lewat abad kesembilan belas dan awal kedua puluh. Ia adalah berdasarkan kepada tradisi undang-undang Hanafi tetapi terdapat juga pengubahsuaian.

**Medina / Madinah.** Bandar Islam kedua paling suci, di mana terletaknya makam Nabi Muhammad.

**Mihnah.** “Pengujian”; secara khusus, penyiasatan yang ditubuhkan oleh khalifah Abbasiyyah al-Ma’mun pada abad kesembilan awal.

**Milli Görüs.** “National Outlook,” Gerakan Islam politik utama Turki ditubuhkan pada akhir 1960-an; ia telah berubah menjadi pelbagai parti politik.

**Mufti.** Seorang yang pakar dalam undang-undang Islam

yang layak untuk menyampaikan fatwa, atau pendapat undang-undang.

**Muhammad.** Nabi Islam yang menerima wahyu al-Qur'an. Tidak seperti Isa dalam agama Kristian, Muhammad tidak mempunyai sifat luar biasa, menurut al-Qur'an, walaupun tradisi Islam kemudian mengaitkannya dengan beberapa aspek luar biasa.

**mujahid.** Orang yang terlibat dalam *jihad*, perjuangan suci untuk Tuhan.

**mullah.** Seorang ulama Muslim dididik dalam teologi Islam dan undang-undang suci.

**Murji'ah.** “Yang Menangguhkan”; sebuah sekolah teologi di awal Islam yang menggalakkan pluralisme dengan mengatakan bahawa pertikaian teologi perlu “ditangguhkan” di akhirat dan hendaklah ditetapkan hanya oleh Allah.

**MÜSIAD.** Persatuan Pengusaha Industri dan Ahli Perniagaan yang Bebas di Turki, yang diasaskan pada tahun 1990 oleh ahli perniagaan Muslim konservatif.

**Muslim.** “Seseorang yang menyerah diri” dan menjadi pengikut kepercayaan Islam dengan memberi keterangan, “Tidak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah Rasul-Nya.”

**Muslim Brotherhood (Ikhwan al-Muslimun).** Kumpulan politik Islamis yang terbesar dan tertua di dunia, yang diasaskan pada tahun 1928 di Mesir oleh seorang guru sekolah, Hasan al-Banna.

**Mutawwa'in.** “Sukarelawan” (kata tunggal: *Mutawwa*); istilah kasual untuk polis agama yang disokong kerajaan di Arab Saudi.

**Muktazilah.** Pengikut sebuah sekolah pemikiran teologi pada awal Islam yang mempertahankan kehendak bebas dan

menekankan kepentingan rasional akal serta wahyu dalam meraih kebenaran. Keanggotaan mereka merosot selepas abad ketiga Islam, tetapi kesan daripada falsafah mereka terselamat, terutamanya, dalam mazhab Hanafi dan Maturidi.

**Naqshbandi.** Para pengikut sebuah *tarikat* yang utama dalam tasawuf

**National Action League.** Sebuah gerakan pan-Arab yang aktif berpangkalan di Syria antara tahun 1932 dan 1940.

**Nizam-ı Cedid.** “New Order”; beberapa siri pembaharuan Uthmaniyyah di bawah Sultan Selim III pada akhir abad kelapan belas.

**Mahkamah Nizamiye.** Mahkamah “peraturan” sekular yang dimulakan oleh Empayar Uthmaniyyah pada tahun 1869.

**Nur movement / Gerakan Nur.** Pergerakan sivil Islam yang popular dalam abad kedua puluh di Turki diilhamkan oleh tulisan-tulisan Said Nursi. Ahli-ahlinya adalah dikenali sebagai Nurcus

**Organization of the Islamic Conference (OIC).** Sebuah organisasi antarabangsa yang ditubuhkan pada tahun 1969 untuk melindungi hak-hak umat Islam di seluruh dunia. Lima puluh tujuh buah negara majoriti Muslim adalah ahli.

**Orientalis.** Seorang sarjana Barat yang mengkaji masyarakat dan budaya keTimuran—iaitu, Timur yang “dekat” dan “jauh”.

**Ottomanisme.** Dasar Uthmaniyyah abad kesembilan belas yang mewujudkan kesamaan melalui pengenalan identiti “Uthmaniyyah”, tanpa mengira agama atau kaum.

**pan-Islam.** Ide bahawa semua Muslim di dunia perlu bersatu dalam struktur politik.

**pasha.** Komander ketenteraan atau negarawan terkemuka

dalam Empayar Uthmaniyyah.

**Patriarch.** Pemimpin spiritual dan politik dalam denominasi Kristian Timur.

**Patrimonialisme.** Satu bentuk tadbir urus di mana semua aliran kuasa secara langsung dari seorang pemimpin autokratik.

**People of Reason (*ahl al-ra'ie*).** Sekolah Islam awal dalam perundangan dan teologi yang bergantung kepada rasional akal sebagai sumber kedua selepas al-Qur'an dan mengesyaki kesahihan Hadith. Mereka menentang golongan Tradisionalis.

**People of the Book (*ahl al-Kitab*).** Istilah al-Qur'an untuk kumpulan agama bukan Islam yang memiliki kitab yang diwahyukan; biasanya merujuk kepada orang Kristian dan Yahudi.

**People of Tradition (*ahl al-hadith*).** Mazhab perundangan Islam awal yang mengekalkan Hadith Nabi sebagai alternatif kepada rasional akal. Mereka menentang golongan Rasionalis.

**Pharisees.** Yahudi Konservatif semasa zaman Isa yang berpegang secara ketat kepada undang-undang Yahudi dan penolakan Hellenisme.

**Progressive Republican Party (PRP** atau ***Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası***). Sebuah parti politik liberal ditubuhkan dalam Republik Turki pada tahun 1924 namun diharam oleh rejim enam bulan kemudiannya.

**Qadarites / Qadariyah.** Salah satu mazhab teologi terawal Islam, yang anggotanya mempertahankan kehendak bebas dan menentang kezaliman politik dinasti Umayyah yang memerintah. Mereka adalah kelompok yang muncul sebelum Muktazilah.

**Qadimisme.** Dari perkataan *qadim* (lama), sebuah gerakan yang mempromosikan tradisionalisme Islam pada akhir abad

kesembilan belas dan awal abad kedua puluh di Rusia, terutamanya berbeza dengan reformis Jadidism.

**qiyas.** “Penaakulan Analogi,” suatu kaedah yang digunakan dalam perundangan Islam.

**Qur’an.** Secara literal, “bacaan”; Kitab Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara beransur-ansur dalam tempoh dua puluh tiga tahun.

**Rabbanite / Rabbaniyun.** Tradisi Yahudi zaman pertengahan yang menghormati kuasa undang-undang lisan (Talmud), berbanding dengan Karaites, yang hanya menilai kitab (Taurat).

**Ramadan.** Bulan suci dalam kalendar bulan Islam di mana umat Islam berpuasa di antara waktu matahari terbit dan matahari terbenam.

**Republican People’s Party (RPP atau CHP, Cumhuriyet Halk Fırkası).** Parti politik, yang diasaskan pada tahun 1923 oleh Mustafa Kemal Atatürk, yang menubuhkan sebuah “rejim berparti tunggal” dengan menghapuskan semua parti politik pembangkang.

**riba.** “Lebihan, peningkatan,” tindakan kewangan dikecam dalam Al-Quran. Terdapat konsensus bahawa ini merujuk kepada riba; sama ada ia juga merujuk kepada pengenaan faedah terus dibahaskan.

**Rightly Guided Caliphs / Khulafa’ ar Rāsyidūn.** Satu istilah yang digunakan oleh umat Islam Sunni untuk empat khalifah pertama Nabi. Syiah hanya taat kepada khalifah keempat, Ali.

**Sadducees.** Segolongan elit Yahudi ketika zaman Isa yang sanggup bekerjasama dengan Rom dan menggabungkan

kebudayaan Yunani ke dalam kehidupan mereka.

**Sahih.** Secara literal, “benar”; Hadis yang dianggap sebagai laporan yang sah dari Nabi Muhammad.

**Salafi.** Seorang individu Muslim atau gerakan berhasrat untuk kembali ke jalan salaf, merujuk kepada nenek-moyang yang soleh atau generasi terawal Islam. Sementara beberapa Salafi abad kesembilan belas adalah modenis, pergerakan ini semakin menjadi fundamentalis.

**Saracens.** Istilah Eropah yang digunakan semasa zaman Perang Salib untuk merujuk kepada orang-orang Arab dan juga umat Islam.

**Saudi.** “Daripada Saud,” satu dinasti yang telah ditubuhkan dan memerintah negara berturut-turut di pusat Arab sejak pertengahan abad ke-kelapan belas.

**Seykhül Islam.** Para ulama tertinggi di negeri Uthmaniyyah, bertanggungjawab membimbing eksekutif menurut Syariah.

**Shafi’e.** Sebuah mazhab Sunni utama dalam undang-undang Islam, kebiasaannya lebih konservatif daripada Hanafi.

**Shari’ah.** Undang-undang Islam yang dibangunkan oleh sarjana; berdasarkan al-Quran dan Hadis.

**sharif.** “Yang dimuliakan, ditinggikan”; gelaran kehormat diberikan kepada keturunan Nabi Muhammad.

**Shiites / Syiah.** “Pengikut” Ali, yang meyakini Ali sebagai penerus Nabi Muhammad. Sekitar 15% dari seluruh Muslim adalah Syiah.

**Shura.** Prinsip al-Qur’an mengenai “perundingan bersama.”

**Sicarii.** “*Daggermen*”; sebuah kumpulan pelampau serpihan orang-orang fanatik Yahudi, yang membunuh pegawai Rom dan rakan yang berkomplot dengan mereka menggunakan pisau

disembunyikan dipanggil *sicae*.

**Sola Scriptura.** “Rujukan adalah kitab sahaja”; doktrin Protestan bahawa kitab suci itu mengandungi semua pengetahuan yang diperlukan untuk keselamatan.

**Sufisme.** Dimensi mistik dalam Islam, yang bertujuan untuk meningkatkan ketakwaan individu Muslim.

**Sunnah.** Contoh dari Nabi Muhammad untuk umat Islam seperti yang dicatatkan dalam Hadith.

**Sunni.** Cabang utama Islam, yang meletakkan penekanan terhadap Sunnah (tradisi) Nabi sebagai sumber kepercayaan, bersama-sama dengan al-Qur’an. Kira-kira 85 peratus daripada semua umat Islam adalah Sunni.

**Taliban.** Secara literal, “pelajar”; sebuah gerakan politik radikal Sunni Islamis yang mentadbir Afghanistan dari 1996 hingga 2001.

**Tanzimat Edict (*Gülhane Hatt-ı serifi*).** “Penyusunan semula” Uthmaniyyah dengan pengisytiharan pada tahun 1839, yang memulakan era pemodenan menyeluruh.

**Tarikat.** Secara literal, “cara, jalan”; suatu gerakan Islam dalam tradisi Sufi.

**ta’wil.** Kiasan tafsiran al-Qur’an dan kitab agama lain, yang bertentangan dengan literalisme.

**TÜSIAD.** Persatuan Pengusaha Industri dan Ahli Perniagaan Turki, sebuah persatuan perniagaan terkemuka di Turki, yang diasaskan pada tahun 1971; sama dengan Business Roundtable di Amerika Syarikat.

**Ulama.** “Ilmuwan”; secara tradisionalnya digunakan untuk merujuk kepada pakar-pakar dan ahli-ahli teologi Islam (*ulema* dalam Turki).



**Umayyad / Umayyah.** Khalifah Islam pertama yang menggunakan sistem pewarisan melalui keturunan; satu dinasti yang memerintah dari Damsyik 661-750, hingga digulingkan oleh tentera Abbasiyyah.

**ummah.** Masyarakat Muslim di seluruh dunia.

**urf.** Adat tempatan dalam mana-mana masyarakat, yang kedua-dua al-Qur'an dan perundangan Islam mengiktirafnya.

**Vizier.** Seorang pegawai berpangkat tinggi dalam Empayar Uthmaniyyah (*Vezir* dalam Turki); bersamaan dengan menteri.

**voluntarisme.** Dalam teologi, ide bahawa Tuhan harus ditakrifkan sebagai kuasa mutlak yang tindakan tidak boleh dijelaskan melalui rasional akal; bertentangan dengan intelektualisme.

**Wahhabi.** Penyokong tafsiran ketat dan literalis Islam berdasarkan ajaran Muhammad Abd-al-Wahhab; bentuk yang menghidupkan kembali sekolah Hanbali.

**Waqf.** Yayasan agama Islam (*wakf* dalam Turki) yang keuntungan digunakan untuk tujuan kebajikan.

**Young Ottomans / Uthmani Muda.** Sekumpulan intelektual Uthmaniyyah yang muncul pada 1860-an dan menyokong agenda liberal serasi dengan norma-norma Islam.

**Young Turks / Turki Muda.** Suatu gerakan intelektual dan politik yang muncul menjelang akhir abad kesembilan belas dan secara beransur-ansur menguasai Empayar Uthmaniyyah. Mereka merupakan sekularis dan nasionalis (terutamanya apabila dibandingkan dengan Uthmani Muda).

**zakat.** "Pemurnian"; pemberian kepada yang memerlukan daripada beberapa bahagian harta seorang Muslim. Salah satu daripada lima rukun Islam.

**Zealot.** Pergerakan politik dalam agama Yahudi abad pertama yang cuba menghasut orang Yahudi memberontak menentang Empayar Rom.

## *Kata Pengantar kepada Edisi Melayu*

“Islam Tanpa Keekstreman:  
Berhujah Untuk Kebebasan”

SAYA TELAH MENULIS BUKU INI KERANA BEBERAPA SEBAB: Untuk menangkis trend Islamofobia di Barat, untuk mengetengahkan kisah yang ringkas tentang peradaban Islam, atau untuk mengkritik rejim autokratik di Timur Tengah. Tetapi paling penting, saya menulisnya kerana misi yang ditetapkan-sendiri: Untuk menghidupkan semula nilai kebebasan dalam pemikiran kaum Muslimin, saudara seagama saya.

Tetapi mengapa kebebasan penting? Mengapa kita memerlukannya? Adakah ia nilai Islam pertamanya?

Anda akan menemui jawapannya dalam buku ini. Tetapi di sini adalah jawapannya secara ringkas: Ya, kita cukup terdesak memerlukan lebih kebebasan dalam masyarakat kita, dan jalan yang terbaik untuk melihat mengapa adalah dengan menyedari kesan yang tragik daripada penafian kebebasan.

Ambil kebebasan yang kita korbakan dengan mengenakan Islam ke atas satu sama lain, sebagai contoh. Sebahagian negara di dunia Islam dengan bangga melakukan pengerahan ini,

dengan menggunakan “polis agama” yang menguatkuasakan amalan Islam, seperti memakai tudung kepala (*hijab*) atau melarang daripada meminum arak. Sebagai hasil, adakah masyarakat mereka menjadi lebih beragama? Tidak, dengan kesaksian daripada pelbagai pemerhatian.

Kerana pengerahan agama tidak menjadikan masyarakat dengan tulus beragama. Ia sebaliknya menjadikan mereka *munafik*. Orang mematuhi Islam bukan kerana mereka takut kepada Allah; tetapi kerana mereka takut kepada negara. Sebahagian manusia malah mula membenci Islam, sementara mengikutinya hanya dengan penampilan lahiriahnya.

Kerana itu kita perlukan kebebasan—hak untuk memilih cara hidup kita—bukan kerana kita perlu menjauh daripada agama. Kita sebaliknya memerlukannya untuk menjadi ikhlas dalam beragama, dengan cara yang kita fahaminya, dengan cara yang kita betul-betul merasai tentangnya.

Ketiadaan kebebasan tidak hanya melahirkan kemunafikan. Ia juga menghalang kita daripada pembangunan intelek. Banyak negara Islam mempunyai kecenderungan untuk mengharamkan penerbitan, buku-buku ataupun hanya ide-ide yang “berlawanan dengan” Islam.

Mereka melakukan ini dengan niat untuk melindungi pemikiran kaum Muslimin daripada “tersesat.” Apa yang sebaliknya natijah daripada apa yang mereka lakukan, adalah dengan menjadikan pemikiran kaum Muslimin terasing, tidak mampu untuk mengartikulasikan keyakinan dan nilai-nilai Islam dalam dunia yang jama’i lagi terbuka.

Ia bukan suatu kebetulan bahawa era yang paling cemerlang daripada peradaban Islam, dari kurun ke-7 hingga ke-13, adalah

juga masa umat Islam terbuka kepada pelbagai ide daripada berbagai peradaban, seperti Yunani Purba. Pemikir dan saintis Islam yang besar lahir bukan dengan mengutuk Aristotle sebagai “*kafir*” yang tak berguna, tetapi dengan membacanya berdasarkan kepada cahaya pandangan al-Qur’an.

Ia juga bukan suatu kebetulan bahawa kemunduran kita sebagai suatu peradaban bermula apabila kita mengutuk kosmopolitanisme dan sepertinya dan sebaliknya mula memuja parokialisme dan pemisahan, sebagai yang ditunjukkan dalam buku ini. Dalam lapangan politik, ketiadaan kebebasan mempunyai akibat yang fatal, yang sangat berleluasa di dunia Islam; iaitu pemerintahan autokratik. Kita mempunyai kerajaan autokratik, republik satu-parti yang autokratik dan malah “demokrasi” kuku besi. Natijahnya adalah perjuangan yang perit bagi mendominasi semua negara-negara diktator ini.

Mengapa kita menghadapi perang-saudara yang membawa bencana di Iraq dan Syria? Pada dasarnya adalah kerana puak Sunni, Shi’i (atau Alawi), Kurdi, dan lain-lain tidak dapat bersetuju dengan sistem politik yang liberal yang akan menjamin kebebasan dan persamaan terhadap semua komuniti dan semua rakyat.

“*Fitnah*” yang kita rungutkan adalah fitnah yang direka, pertama dan utamanya, oleh ketidakupayaan kita mentolerer perbezaan dan ketaksuban untuk menguasai satu sama lain, ketimbang daripada berkongsi kuasa.

Saya tahu sebahagian daripada isu-isu ini adalah isu yang kontroversi di Malaysia, juga, negara yang cantik yang saya telah sebanyak dua kali berkesempatan mengunjunginya. Saya bukan dalam posisi untuk menasihatkan masyarakat Malaysia untuk

mengatur urusan mereka. Tetapi saya akan bersyukur jika buku ini menyumbang kepada perdebatan yang berterusan dalam bangsa yang dinamik ini tentang Islam, negara, dan kebebasan. Lantaran itu saya sangat berterima kasih kepada *Islamic Renaissance Front*, pengarahnya yang idealis, Dato' Dr Ahmad Farouk Musa dan temannya yang amat tekun, Dr Nur Asyhruff Mohd Noor kerana mencetak buku saya dalam bahasa Melayu.

Sebagaimana yang biasa kita ungkapkan dalam tradisi Islam; bagi kita hanyalah usaha, kejayaan itu kurniaan Allah.

MUSTAFA AKYOL, ISTANBUL

## *Pengenalan*

Tiada sesuatu yang sebenarnya  
sepertimana ia kelihatan.

—AL PACINO,  
dalam *The Recruit* (2003)

SAYA MEMBESAR DI ANKARA, ibu negara Turki, sebagai anak tunggal daripada keluarga kelas pertengahan. Bapa saya adalah seorang kolumnis akhbar-kerjaya yang akhirnya saya juga ceburi- dan ibu saya adalah seorang guru sekolah rendah. Kedua-duanya adalah Muslim yang beriman tetapi terlalu sibuk dengan kehidupan seharian dari mencari masa untuk mengajar saya tentang agama. Oleh itu, apabila datuk saya, seorang Muslim yang sangat taat, bercadang untuk membantu saya lebih memahami Tuhan, ibu bapa saya dengan gembiranya menyokong idea tersebut. Pada ketika itu, saya berumur kira-kira 8 tahun, tidak banyak aktiviti semasa cuti musim panas, selain bermain dengan kanak-kanak lain di jalanan; datuk saya tinggal, bersama nenek saya yang warak dan baik hati, hanya beberapa blok dari apartmen kami. Oleh itu, kami semua bersetuju bahawa saya akan melawat datuk dan nenek saya pada waktu pagi dan, selepas menikmati sarapan lazat yang mereka

hidangkan, menerima kursus singkat mengenai Islam.

Dalam beberapa minggu mendatang, datuk saya menghabiskan masa beberapa jam setiap hari menunjukkan saya bagaimana untuk menunaikan solat, membawa saya ke masjid berdekatan, dan mengajar saya untuk menulis huruf dan ayat-ayat Arab menggunakan manik berwarna-warni. Pencapaian besar pertama saya adalah untuk menulis rukun terutama dari kepercayaan Muslim: *La Ilaha illallah*, atau, “Tiada tuhan selain Allah.” Datuk juga bercerita kepada saya mengenai nabi-nabi seperti Yusuf (Joseph) atau Musa (Moses), manakala saya mendengar dengan rasa ingin tahu seperti baru memeluk Islam. Saya benar-benar menikmati pelajaran tentang Tuhan dan agama yang telah Dia turunkan.

Satu hari di perpustakaan datuk saya, saya terjumpa sebuah buku doa dengan tiga petikan di kulit belakangnya. Yang pertama adalah dua petikan dari al-Qur’an, tentang bagaimana dan mengapa Allah menciptakan manusia. Salah satu ayatnya berbunyi: “Dia lah yang menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; namun sedikit sekali kamu bersyukur.”<sup>1</sup> Saya sangat tersentuh dengan mesej ini. Untuk pertama kalinya, saya sedar bahawa penglihatan saya, pendengaran, dan perasaan adalah “diberikan” kepada saya oleh Tuhan. Sesungguhnya, saya berkata kepada diri saya sendiri, saya harus lebih bersyukur kepada-Nya.

Tetapi perkataan ketiga pada kulit buku ini, yang adalah dari sumber lain yang disebut sebagai Hadith (perkataan dari Rasulullah s.a.w), tidak menyenangkan saya. “Jika anak-anak anda tidak mula bersolat pada usia sepuluh tahun,” katanya, “maka pukullah mereka.”



Saya ketakutan. Saya tahu bahawa datuk saya seorang yang penuh dengan belas kasihan tidak pernah bercakap kasar kepada saya, apatah lagi memukul saya. Tetapi di sini saya, berusia lapan tahun, mendapati bahawa agama saya—agama yang saya begitu gembira mempelajari tentangnya—mengarahkan ibu bapa, datuk dan nenek untuk mencederakan anak-anak mereka. Saya benar-benar terkesan.

Apabila saya membawa kata-kata ini kepada perhatian datuk, dia menenangkan saya dengan senyuman, meyakinkan saya bahawa “pukulan “ adalah cadangan untuk kanak-kanak yang jahat dan nakal, bukan yang baik seperti saya. Dan hukuman itu, dia menambah, untuk kebaikan mereka juga.

Walaupun lega dengan kata-kata datuk saya, saya tidak berpuas hati sepenuhnya. Mengapa, saya bertanya diri saya sendiri, Tuhan mahu menyuruh ibu bapa untuk memukul anak-anak mereka untuk memaksa mereka bersolat? Ia bukan sahaja kejam tetapi juga tidak munasabah. Memaksa kanak-kanak—atau mana-mana orang—ke dalam amalan agama tidak boleh menghasilkan keikhlasan dalam beragama. Bukankah ianya sia-sia, saya fikir, jika anda beribadah bukan kerana anda berhubung dengan Tuhan tetapi kerana anda mahu mengelak dari ditampar?

## TANAH YANG TIDAK BEBAS

Tiga dekad telah berlalu sejak peristiwa musim panas di rumah datuk dan nenek saya, tetapi perasaan syak-wasangka saya mengenai hal ini terlekat dalam hati saya. Semakin saya mendalami teks-teks Islam dan masyarakat Islam, semakin banyak saya dapati contoh-contoh pemikiran yang menindas. Dan saya berterusan bertanya: Adakah ini benar-benar apa yang

Islam anjurkan?

Hari ini, soalan yang sama menghantui fikiran berjuta-juta ummat Islam—dan jutaan yang lain. Adakah Islam agama yang memaksa dan menindas? Atau adakah ia serasi dengan idea kebebasan—bahawa setiap individu mempunyai kawalan penuh ke atas kehidupan mereka dan bebas untuk beragama, atau tidak beragama, atau apa sahaja yang mereka ingin jadi?

Terdapat banyak sebab-sebab yang baik untuk bertanyakan soalan-soalan ini. Masyarakat Islam dalam dunia kontemporari hari ini tidak menjadi contoh yang baik dalam aspek kebebasan. Dalam kes yang ekstrem, seperti Arab Saudi, terdapat fenomena yang pelik dipanggil *Mutanwa'in*, polis agama, yang memantau orang di jalan-jalan dan “memperbetul” tingkah laku yang mereka dapati “tidak Islami.” Jika waktu solat sudah hampir dan anda tidak bersedia untuknya, *Mutanwa'in*, dengan kayu di tangan mereka, akan datang untuk memastikan bahawa anda menuju ke masjid. Mereka juga memaksa wanita Saudi untuk menutup seluruh badan mereka, dan tidak membenarkan, walaupun berbual mesra dengan jantina yang berlainan. Kerajaan Saudi juga memantau sempadan mereka dan mengadakan sekatan ke atas produk dan penerbitan yang “tidak Islamik”. Agama lain seperti Kristian tidak dibenarkan untuk disebarkan—malah tidak boleh wujud dalam persempadanan negara mereka.

Republik Islam Iran walau bagaimanapun mempersembahkan suatu contoh penindasan yang lebih lembut. Di sana, wanita diberikan status lebih baik daripada di Arab Saudi, terdapat sedikit ruang untuk perbincangan awam yang bebas, dan terdapat beberapa institusi yang agak demokratik,

seperti parlimen. Namun begitu, masyarakat Iran masih jauh daripada menjadi masyarakat yang bebas. Wanita masih terpaksa mematuhi apa yang dilihat sebagai kod pakaian Islami. Mereka dilarang untuk memasang piring satelit supaya mereka tidak akan terdedah kepada televisyen Barat. Penentang-penentang politik akan dihancurkan. Dan kata putus dalam urus tadbir ditentukan oleh sekumpulan mullah, atau ‘ulama’, yang kononnya menerima ilham dari tuhan—satu kemungkinan yang mungkin boleh diterima tetapi mustahil untuk disahkan.

Afghanistan, di bawah pemerintahan Taliban dari 1996 sehingga 2001, adalah kes yang paling teruk dalam dunia Islam, kerana ia akan menekan hatta sedikit kebebasan pun. Bukan sahaja wanita dipaksa untuk memakai *burqa* menyeluruh, mereka juga benar-benar dikecualikan daripada kehidupan awam. Pelbagai “hiburan tidak islami”—seperti mendengar muzik, bermain catur, atau malah bermain layang-layang—diharamkan oleh rejim Taliban. Barangsiapa yang melanggar undang-undang ini akan dihukum dengan cara yang paling keras. Taliban mengharamkan semua agama lain dan tempat-tempat suci dan kuil mereka dimusnahkan, seperti dua patung Buddha yang berusia 1,500 tahun di Bamiyan.

Arab Saudi, Iran, Afghanistan ialah contoh kes-kes yang melampau; kebanyakan negara Muslim yang lain tidaklah begitu menindas. Namun mereka masih menderita kekurangan kebebasan, dalam tingkatan yang berbeza-beza. Menurut “indeks kebebasan” oleh Freedom House, sebuah institut yang berpusat di Washington, tidak ada sebuah pun negara majoriti Muslim yang boleh ditakrifkan sebagai “bebas sepenuhnya.” Walaupun kebanyakan negara-negara ini tidak mempunyai polis agama,

tetapi mereka masih mempunyai batu penghalang yang serius kepada kebebasan. Sebagai contoh Murtad—iaitu meninggalkan Islam untuk menganuti agama lain—boleh mengundang pelbagai reaksi sosial, malah berhadapan dengan hukuman. Malah di Barat, terdapat sebahagian umat Islam yang telah terbukti cenderung untuk menindas dengan bertindak balas secara ganas terhadap orang-orang yang menyindir atau mengkritik Islam—seperti yang dialami secara langsung oleh penulis Salman Rushdie, pembikin filem Theo van Gogh, dan *Jyllands-Posten*, akhbar Denmark yang menyiarkan kartun satira mengenai Nabi Muhammad.

Dengan bukti-bukti yang diberikan ini, ramai orang di Barat telah membuat kesimpulan bahawa Islam sebagai sebuah agama yang tidak selaras dengan kebebasan. Di mata kebanyakan orang Barat, ia adalah agama tidak toleran, bersifat menindas, malahan juga ganas. Mengapa masyarakat Islam akan menjadi begitu terkongkong?

Sebelum kita membuat kesimpulan, izinkan saya meneruskan cerita.

#### MEMAHAMI “BAGAIMANA GANASNYA AGAMA ISLAM BOLEH TERJADI”

Pada bulan November 2006, berita menakutkan tentang Khalid Adem, seorang pendatang Muslim Ethiopia yang tinggal di Atlanta, mengejutkan seluruh Amerika. Lelaki itu didapati bersalah menyeksa anak perempuannya sendiri. Apa yang dia lakukan, seperti yang dilaporkan, adalah menggunakan sepasang gunting dapur untuk membuang biji kelentit anak perempuannya yang baru berusia dua tahun. Dalam perbicaraan Adem, isterinya

dengan sedih menjelaskan fikiran suaminya: “Dia berkata dia mahu menjaga keperawanannya. Ini semua adalah kehendak tuhan.”<sup>2</sup>

Kira-kira setahun kemudian, Warner Todd Huston, seorang cendekiawan Amerika, menulis mengenai kejadian itu di laman web popular dan mengecam “ini adalah amalan kebiasaan bagi Muslim untuk memutilasikan kemaluan gadis yang masih kecil.” Beliau juga membuat kesimpulan yang lebih luas. “Kita perlu faham,” katanya kepada pembaca, “betapa kejamnya Islam melayan ahli yang paling lemah iaitu: gadis dan wanita.”<sup>3</sup>

Situasi ini sebenarnya adalah situasi terpencil, dan kedua-dua Adem (muslim) dan Huston (bukan muslim) percaya ia merupakan ajaran Islam. Namun kedua-dua salah. Apa yang Adem lakukan kepada anak perempuannya adalah amalan—yang dikenali sebagai “bersunat untuk anak perempuan”—yang tidak datang dari ajaran Islam tetapi dari tradisi ribuan tahun di Afrika. Ia adalah berdasarkan kepada andaian kuno bahawa wanita adalah seorang yang “tidak bermoral “jika mereka menikmati hubungan seks. Artifak dari Mesir menunjukkan bahawa amalan itu sebenarnya sudah berlaku lama sebelum kedatangan Islam dan Kristian.<sup>4</sup> Namun begitu, ia masih diamalkan secara meluas di Mesir, Sudan, dan bahagian lain di Afrika—di kalangan bukan sahaja umat Islam tetapi juga masyarakat bukan Islam. Di Ethiopia, yang penduduknya adalah 63 peratus Kristian, hampir empat daripada lima wanita masih ‘disunatkan’ hanya beberapa dekad lalu.<sup>5</sup> Selain kepercayaan animisme - terdapat satu suku Yahudi di timur laut Afrika masih mengekalkan amalan ini.<sup>6</sup>

Jadi, pada pemeriksaan yang lebih dekat, apa yang kelihatan

pada pandangan pertama pada masalah yang terkait dengan Islam ini, ternyata adalah satu masalah berkait-rapat dengan tradisi tempatan—yang diwariskan dari generasi ke generasi tanpa banyak soal siasat.

Tidakkah kita harus mengambil petunjuk?

Mungkinkah masalah lain yang hadir dalam masyarakat Islam hari ini tidak berpunca dari agama ini, tetapi telah wujud terlebih dahulu dalam adat, sikap dan minda masyarakat tempatan?

Dan adakah mungkin juga beberapa orang Islam sendiri seperti Khalid Adem, yang secara salah percaya bahawa mencacatkan bayi perempuan adalah “kehendak Tuhan”—mungkin tidak sedar perbezaan ini?

#### FIRMAN TUHAN DALAM SEJARAH MANUSIA

Saya sendiri melalui detik “aha!” (pencerahan) dengan persoalan di atas ketika usia tujuh belas tahun, apabila saya mula-mula membaca seluruh al-Qur’an, dalam terjemahan—sesuatu yang tidak ramai Muslim yang saya tahu pernah lakukan. Saya terkejut, hampir tiada satu pun peraturan yang sangat terperinci dan larangan tentang kehidupan harian yang telah saya lihat sebelumnya di dalam beberapa “buku-buku Islami” dari sudut pandang ultrakonservatif, yang berada di dalamnya. Al-Qur’an juga tidak membicarakan tentang isu-isu mengenai hukuman rejam kepada pezina, menghukum peminum arak, atau membunuh mereka yang murtad atau “menghina” Islam. Juga ia tidak ada menyebut mengenai sebuah “negara Islam,” khilafah global,” atau “polis agama.” Banyak perkara yang saya lihat dalam dunia Islam dan tidak menyenangkan saya, saya

menyedari, tidak disentuh di dalam kitab suci Islam ini.

Ini bukan sesuatu yang luar biasa. Setiap agama mempunyai “terasnya,” firman yang datang dari tuhan. Namun begitu, kemudian teras ini dibentangkan ke dalam sejarah—difahami, ditafsirkan, dan malah disalahtafsirkan oleh manusia. Sewaktu Islam mula berkembang dalam masyarakatnya, banyak ajaran-ajaran tambahan, peraturan, amalan dan adat setempat telah ditokok tambah dalam ajarannya. Pada waktu tertentu dalam sejarah Islam (yang akan saya kupas di dalam buku ini), beberapa tafsiran tertentu dalam Al-Quran dipilih berbanding tafsiran yang lain tidak semestinya kerana lebih benar, tetapi kerana dari segi politik atau budaya lebih mudah.

Oleh itu, Islam pada hari ini membawa beban tradisi selama empat belas abad. Jauh lebih buruk, ia juga membawa beban daripada krisis politik dan trauma yang dialami oleh umat Islam dari dua abad yang lepas.

Berita baiknya adalah bahawa bukan hanya ia mampu untuk diinterpretasikan dengan tafsiran lebih baru, yang lebih segar, malahan terdapat juga tanda-tanda bahawa tafsiran baru tersebut semakin berkembang maju. Satu contoh utama adalah Turki moden, di mana, seperti yang kita lihat, terdapat reformasi Islam yang senyap tetapi berterusan.

Sebelum membincangkannya, saya akan mengupas kisah lain terlebih dahulu.

## MEMAHAMI BAGAIMANA KEJAMNYA “BUKAN ISLAM” BOLEH BERLAKU

Pada pagi yang sangat sejuk dan bersalji dalam Januari 1981—hanya beberapa bulan selepas “sekolah musim panas”

saya di rumah datuk dan nenek saya—ibu saya telah mengejutkan saya di awal pagi. Biasanya, dia akan menyediakan saya untuk ke sekolah, tetapi dia dan saya mempunyai rancangan lain untuk hari itu. Selepas sarapan pagi yang ringkas, kami meninggalkan rumah dan mengambil dua buah bas berasingan untuk pergi ke Mamak, kawasan kejiranan yang melarat di pinggir bandar Ankara. Destinasi kami bukan ke pusat membeli-belah ataupun taman, tetapi sebuah tempat yang menakutkan: penjara tentera.

Ini merupakan satu kawasan yang besar dengan banyak berek, semua dikelilingi oleh kawat elektrik berduri. Terdapat banyak tentera memegang mesingan, beberapa pengawal berkawal di atas menara merenung dengan tajam. Secara jujur, seluruh tempat ini kelihatan sangat seperti kem tahanan Gulag.

Selepas kami berdiri selama kira-kira satu jam di pintu masuk penjara, askar-askar membawa kami, bersama-sama dengan sedozen ibu-ibu lain dan beberapa kanak-kanak, ke dalam halaman yang telah dibahagikan kepada separuh oleh kawat berduri. “Berbaris di belakang pagar!” seorang askar menjerit. “Anda hanya mempunyai sepuluh minit!” Lalu saya melihat sekumpulan banduan menuju ke arah kami dengan berkawad. Askar-askar itu juga telah menjerit pada mereka: “Baris! Kiri, kanan, kiri!” Beberapa ketika kemudian, kumpulan itu juga diperintahkan untuk memuji-muji slogan “Kebahagiaan adalah mengatakan saya seorang Turk”—moto terkenal Mustafa Kemal Atatürk, pengasas sekular Turki. Dan kemudian, ketika banduan berbaris di sisi lain pagar berduri, saya berdepan dengan beliau—ayah saya.



Beliau adalah lebih kurus daripada empat bulan sebelum ini, kali terakhir saya melihatnya dulu, dan kepalanya telah dicukur. Namun dia mempunyai senyuman yang lebar di wajahnya, dan dia menyambut kami dengan gembira. Seperti yang saya masih ingat, beliau memberitahu saya bahawa beliau amat selesa di penjara dan beliau akan pulang ke rumah tidak lama lagi. Tetapi ayah dan ibu saya seperti menyembunyikan beberapa fakta pahit untuk ditelan: Terdapat penyeksaan yang tersusun di Penjara Mamak, dan kebanyakan banduan, termasuk bapa saya, telah di bicarakan atas jenayah berat.

Jenayah apa? Nah, tidak ada apa sebenarnya kecuali menjadi seorang intelektual awam. Seperti yang saya katakan, ayah saya adalah seorang kolumnis akhbar yang menulis tentang politik: beliau adalah seorang ahli Parti Tindakan Nasionalis (MHP) yang dikaitkan dengan gerakan “nasionalisme”, yang sebenarnya adalah reaksi kepada arus komunisme yang semakin meningkat di Turki. Ayah saya sebenarnya telah menulis buku-buku menyangkal ideologi Marxisme-Leninisme dan mengkritik “imperialisme Soviet.” Dalam artikelnya *Keganasan dalam Politik*, beliau mengutuk semua rejim autoritarian, memberi tumpuan kepada Perancis, Bolshevik, dan Revolusi Iran dan persamaan mereka. Beliau juga menentang kecenderungan militan dalam parti politik beliau sendiri. Oleh yang demikian, malahan beberapa tokoh yang berhaluan kiri menghormati beliau sebagai suara rasional dari kem kanan.

Namun begitu, rampasan kuasa yang dilancarkan oleh tentera Turki pada 12 September 1980, tidak mengiktiraf segala pendapat ini. Jeneral mengarahkan penangkapan semua ahli-ahli politik dan aktivis, yang mana bilangannya, dalam tempoh tiga

tahun mendatang, adalah meningkat sehingga enam ratus ribu orang. Sesetengah daripada tahanan ini telah ditahan tanpa perbicaraan untuk beberapa bulan, hanya dilepaskan kemudian tanpa apa-apa kesalahan. (Bapa saya telah ditahan selama empat belas bulan di dalam penjara.) Beribu-ribu dikenakan seksaan kejam, di mana 175 mati, dan lain-lain lagi menjadi cacat dan kurang upaya. Lima puluh orang telah dihantar ke tali gantung. Keseluruhan proses, dalam Bahasa Turki liberal, adalah “sebuah pesta keganasan.”<sup>7</sup>

Para Jeneral berhujah bahawa mereka telah melancarkan rampasan kuasa untuk “menamatkan era anarki dan keganasan” yang melanda Turki pada tahun 1970-an akibat daripada pertempuran bersenjata antara puak Marxis dan militan nasionalis. Ini mungkin ada kebenarannya, tetapi keganasan junta ini terbukti jauh lebih dahsyat. Selain itu, ia menaburkan benih-benih keganasan pada masa depan. Ini terbukti apabila banduan-banduan Kurdish, yang mengalami penyeksaan terburuk dalam penjara tentera yang terkenal di Diyarbakir, berazam untuk membalas dendam selepas pembebasan mereka, dan sebahagian daripada mereka, di bawah panji-panji tentera Pekerja Parti Kurdistan (PKK), melancarkan kempen keganasan yang akan melanda Turki dalam dekad akan datang.

Paling ketara, semua kekejaman ini berlaku di Turki, sebuah negara majoriti Islam, tetapi ianya hampir tiada kaitan dengan Islam. Puak Marxis menentang Islam, manakala walaupun nasionalis menghormatinya, motivasi utama mereka adalah patriotisme. (Kedua-dua kem yang bertentangan menganggap belia yang berfikiran Islam, yang kekal damai sebagai pasifis, sebagai sissies.) Dan pihak yang paling kejam antara semua,

ialah tentera, mengikuti doktrin yang tidak lain tidak bukan—Atatürk—salah seorang pemimpin yang paling sekular, yang pernah wujud dalam dunia Islam.

Dalam erti kata lain, kisah musim sejuk di Penjara Mamak pada hari tersebut, saya, sebagai kanak-kanak Muslim, menghadapi kezaliman bukan atas nama Islam—sebagaimana beberapa orang Barat yang melihatnya pada hari ini—tetapi atas nama sebuah negara sekular. Sewaktu saya membesar, saya memerhatikan lebih banyak contoh kepada masalah yang sama. Berbanding “polis agama” yang memaksa wanita untuk menutup kepala mereka, sebagai contoh, saya melihat “polis sekularisme” memaksa wanita untuk membuka tudung mereka.<sup>8</sup>

Itulah sebabnya, saya fikir, apabila saya melihat pemerintahan diktator “Islami” di negara-negara lain—seperti Iran, Sudan dan Afghanistan—saya tidak mengandaikan persamaan hakiki yang terwujud antara Islam dan authoritarianisme. Sebaliknya, saya menyedari bahawa pemerintahan Muslim authoritarian di Timur Tengah dan golongan sekular authoritarian di Turki berkongsi pemikiran yang sama, iaitu pola minda yang tidak liberal ini, bukannya agama atau sekular yang menjadi masalah utamanya. Saya juga mendapati masalah yang sama menghantui negara-negara bukan Muslim di Asia, seperti Rusia dan China.

Maka, ingin saya bertanya, boleh jadikah rejim authoritarian ini tidak berasal daripada ajaran agama Islam, tetapi daripada budaya politik yang berakar umbi dan struktur sosial, manakala Islam hanya diperalatkan untuk mencapai cita-cita ini?

Dalam erti kata lain, bolehkah authoritarian Muslim ini adalah sekadar seorang autoritarian yang kebetulan adalah seorang

Muslim?

### DARIPADA MEKAH KE ISTANBUL

Ini adalah sebahagian daripada persoalan yang akan saya terokai di dalam buku ini, ketika memperjelaskan pemahaman yang lebih liberal dalam memahami Islam—dalam penghujahan panjang yang akan dibahagikan kepada tiga bahagian utama.

Dalam Bahagian I, saya akan pergi ke dasar agama ini dan menunjukkan bagaimana mesej monoteisme sebagai terasnya—dengan implikasi seperti tanggungjawab individu di hadapan tuhan—berjaya mengubah sifat orang-orang Arab dan kemudian seluruh Timur Tengah dengan cara yang luar biasa. Kita akan melihat bagaimana rasionalis dan idea-idea yang lebih liberal muncul dalam abad-abad terawal Islam, dan mengapa idea ini gagal diketengahkan dalam jangka masa panjang. Kita juga akan mengkaji perbezaan antara mesej yang kekal dari al-Qur'an dan implikasi duniawi, termasuklah beberapa perbuatan politik dan ketenteraan Nabi Muhammad.

Bahagian II memperkatakan sejarah yang berlaku baru-baru ini. Pertama, terdapat satu bab mengenai Empayar Uthmaniyyah, kuasa besar Muslim dari abad keenam belas hingga ke abad kedua puluh. Saya akan memberi tumpuan kepada bagaimana elit Uthmaniyyah mengimport idea-idea liberal dan institusi-institusi dari Barat dan, yang paling penting, mereka mencari persamaannya dengan Islam. Ini adalah sebahagian kisah besar yang dilupakan oleh kedua-dua Barat dan Timur, tetapi juga sangat penting bagi kedua-duanya.

Kemudian kita akan mengkaji anomali abad kedua puluh, yang memberi kita bentuk penindasan, militan, malah keganasan

atas nama Islam: Islamisme. Seperti yang akan kita lihat, ideologi moden ini, yang agak berbeza daripada agama yang berusia 14 abad yang menjadi rujukannya, adalah terpesong secara sendiri; tetapi juga telah salah diperlakukan secara bersangatan oleh musuhnya, termasuklah Barat.

Bab terakhir Bahagian II, saya memberikan tumpuan kepada Islam di Turki zaman moden. Sebab bukan sahaja bahawa saya adalah sebahagian daripada cerita ini, dan dengan itu mengetahuinya dengan baik. Ia juga adalah kisah yang luar biasa tentang Turki, yang sebahagian besarnya tanpa disedari oleh Barat, mewakili sintesis yang semakin meningkat antara Islam dan liberalisme. Warisan Uthmaniyyah sudah pasti memainkan peranan di sini, bersama-sama dengan umat Islam Turki yang telah belajar daripada interaksi mereka dengan kuasa-kuasa sekular di negara ini. Tambahan pula, Turki kebelakangan ini menjadi pentas bagi satu eksperimen yang belum pernah berlaku dalam sejarah umat Islam: kebangkitan Muslim kelas pertengahan yang mula menafsir semula agama dengan pola fikir yang lebih moden. Berabad-abad lamanya, Islam hanyalah agama kepada petani, tuan-tuan tanah, askar, dan birokrat, tetapi di Turki, sejak “revolusi pasaran bebas” pada 1980-an, ia juga telah menjadi agama usahawan bandar dan golongan profesional. Kemunculan “Calvinist Islami,” seperti yang kerap dirujuk oleh pemikir di Barat—adalah merujuk kepada tesis terkenal ahli sosiologi Max Weber berkenaan “semangat kapitalisme “—menyokong kuat demokrasi dan ekonomi pasaran bebas.<sup>9</sup> Tambahan pula, mereka adalah jauh lebih individualistik daripada nenek moyang mereka. Kesannya, sebagaimana pemerhati Turki baru-baru ini mengatakan, mereka mahu

mendengar tentang “al-Qur’an dan kebebasan,” dan bukannya “al-Qur’an dan ketaatan.”<sup>10</sup>

Akan tetapi Muslim yang berfikiran moden ini, bersama berjuta-juta penganut agama Islam di seluruh dunia yang mengambil berat tentang unsur-unsur autoritarian dalam tradisi mereka, masih memerlukan sintesis yang mudah dicapai daripada idea-idea liberal dengan keimanan yang mereka bawa—yang, nampak berlawanan, tetapi sebenarnya mungkin serasi.

Mereka memerlukan, dalam erti kata lain, sebuah kes yang tulen mengenai kebebasan—sesuatu yang akan dikongsi pada Bahagian III, dengan hujah-hujah agama untuk “kebebasan dari kongkongan negara,” “kebebasan untuk membuat berdosa,” dan “kebebasan dari Islam.”

INI ADALAH KISAH RINGKAS mengapa dan bagaimana buku ini ditulis. Ia adalah hasil dari perjalanan intelektual dan spiritual yang bermula di rumah datuk saya tiga puluh tahun dahulu dan telah berterusan sehingga kini. Saya belajar di sekolah moden menggunakan medium bahasa Inggeris, yang mengajar saya banyak tentang tradisi liberal Barat, pada masa yang sama saya mengekalkan semangat saya untuk belajar, mengkaji, dan memahami lebih lanjut mengenai agama saya. Oleh itu, sejak awal 1990-an, saya telah terlibat dengan pelbagai kumpulan Islam dan telah melihat secara langsung kekuatan serta kelemahan mereka. Akhirnya, saya membuat keputusan untuk tidak terlibat dengan mana-mana kumpulan Islam, tetapi saya telah belajar dari jalan-jalan mereka.

Salah satu sifat yang telah saya bangunkan selama ini adalah naluri kebencian terhadap kezaliman. Saya telah melihat ia pertama kalinya sebagai seorang kanak-kanak berusia lapan

tahun di balik kawat berduri, di bawah larasan senjata kaum sekular. Tetapi setelah saya mengkaji Timur Tengah, pertama sewaktu di kolej dan kemudian sewaktu tugas saya sebagai wartawan, saya menyedari bahawa laras senjata Islam tidak lebih baik. Penzalim yang bertindak atas nama “bangsa” atau “negara” jelas dahsyatnya—sama seperti pemerintah-pemerintah zalim yang bertindak dalam nama Tuhan.

Akhirnya, saya telah meyakini bahawa keperluan asas untuk dunia Muslim kontemporari adalah untuk memeluk kebebasan—kebebasan individu dan masyarakat, Muslim dan bukan Islam, yang beriman mahupun tidak, wanita dan lelaki, idea-idea dan pendapat, pasaran dan usahawan. Hanya dengan berbuat demikian masyarakat Muslim boleh mewujudkan dan memajukan kemodenan mereka sendiri, juga dapat meletakkan asas untuk mengembangkan keagamaan yang berpusat kepada Tuhan.

Untuk menjelaskan mengapa hal ini adalah tidak mustahil, pertamanya saya perlu kembali pada empat belas abad yang lepas untuk meneroka bagaimana Islam mula terserlah dalam sejarah—dan, dalam pada itu, apa yang berlaku kepada kebebasan.





## BAHAGIAN I

### *Suatu Permulaan*

Pada period di mana perkembangan formatif bermula di dalam Islam, yang pada akhirnya kekolotan kaum Muslimin itu terbentuk dan terzahir, kira-kira menjangkai satu jangkamasa selama dua setengah abad.

—FAZLUR RAHMAN (1911-1988),  
ilmuwan Islam



## BAB SATU

### *Cahaya kepada Suku-Suku Kaum*

Jika benar bahawa setiap individu mempunyai apa-apa takdir [melampaui masyarakatnya], maka dia tidak boleh diperlakukan semata-mata sebagai alat untuk mencapai tujuan, tetapi dirinya sendiri adalah tujuan secara sendirinya.

—ROBERT A. SIRICO, Pastor Roman Katolik<sup>1</sup>

DALAM TAHUN 610 AD, seorang lelaki Arab dari bandar kecil Mekah mendengar suara yang luar biasa di dalam gua. “Bacalah,” suara itu memerintahkan kepadanya. “Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan manusia.”

Dan dunia berubah selama-lamanya.

Lelaki itu adalah Muhammad, berketurunan Banu Hashim, puak terkemuka di Mekah. Walaupun dibesarkan sebagai anak yatim, baginda mempunyai kehidupan yang baik, berkat saudaramaranya yang dihormati di sana. Walaupun masih remaja, baginda mula mengiringi bapa saudaranya, Abu Talib, mengikuti ekspedisi perdagangan ke Syria, supaya baginda dapat menimba pengalaman dalam perniagaan. Tidak lama kemudian baginda mula berniaga sendiri, dan menjadi seorang peniaga yang berjaya

dan dihormati. Pada usia dua puluh lima tahun, baginda berkahwin dengan Khadijah, seorang janda kaya berusia empat puluh tahun yang bahkan merupakan seorang yang disegani dalam perniagaan.

Perdagangan adalah salah satu daripada dua tiang ekonomi Mekah. Selain itu, yang berkait dengan yang pertama, ialah penyembahan berhala-berhala. Batu-batu berbentuk kiub di tengah-tengah bandar, Ka'bah, dikelilingi oleh kira-kira tiga ratus berhala. Orang-orang Arab melawat Mekah setiap tahun untuk menghormati tuhan-tuhan ini, menjadikan Mekah sebagai suatu tempat yang berprestij malah juga keuntungan.

Tahun berganti tahun dan Muhammad melewati usia empat puluh tahun. Perkahwinannya dengan Khadijah amat membahagiakan. Baginda adalah seorang yang dihormati dalam kalangan masyarakat dan dianggap sebagai seorang yang punya ketinggian moral. Orang memanggilnya “yang Terpercaya” (al-Amin) dan meminta baginda untuk menyelesaikan berbagai pertikaian. Baginda boleh terus menjalani kehidupan yang baik, hidup kaya-raya dan mati dengan selesa, tetapi Muhammad mempunyai takdir yang lebih besar. Sepanjang hidupnya, baginda berasa bimbang dengan keruntuhan masyarakatnya. Layanan kejam terhadap kaum yang melarat-orang miskin, hamba, dan kebanyakan wanita-amat merunsingkan baginda. Baginda juga amat terganggu dengan teras kehidupan masyarakatnya: penyembahan berhala. Fikirnya, amat pelik bagi manusia untuk menyembah objek-objek yang dibuat oleh tangan mereka sendiri.

Tradisi Islam menceritakan kepada kita bahawa Muhammad

adalah seorang yang buta huruf. Ada yang tidak bersetuju, kerana sebagai peniaga, baginda mesti telah biasa dengan dokumen perniagaan, namun apa yang pasti baginda bukanlah seorang yang mahir tentang sastera Arab. Walaupun begitu, baginda adalah seorang pemikir, dan baginda sering meninggalkan Mekah untuk ke sebuah gua di gunung yang berdekatan, bertafakkur mencari ketenangan fikiran. Baginda akan duduk di dalam gua tersebut berjam-jam lamanya merenung alam, masyarakat, dan makna kehidupan.

Dalam salah satu peristiwa khalwat sendiriannya, baginda mendengar perintah, “Bacalah.” Inilah perkataan wahyu yang pertama yang diterimanya—*iqra’* dalam bahasa Arab—membayangkan nama kitab yang akan terbentuk akhirnya: Al-Quran, yang bermaksud “bacaan.”

Muhammad mendapati suara aneh di dalam gua gelap tersebut bukan sahaja tidak dijangka tetapi juga begitu menakutkan sehinggakan baginda bergegas turun dari gunung dan berlari pulang. Menggeletar, baginda merayu kepada isterinya: “Selimutkan aku, selimutkan aku.” Baginda berasa takut sekiranya roh-roh jahat telah merasuki baginda. Tetapi Khadijah ternyata lebih yakin dan tenang. Dengan memeluk suaminya yang sedang ketakutan lantas berkata, seperti yang dilaporkan oleh sumber-sumber yang kuat daripada kaum Muslimin:

Kamu adalah seorang yang baik dan bertimbang rasa kepada kerabatmu. Kamu membantu golongan miskin dan kesepian dan menanggung beban mereka. Kamu sedang berusaha untuk memulihkan kualiti moral bangsamu yang telah

hilang. Kamu menghormati tetamu dan memberikan bantuan kepada mereka yang dalam kesusahan. Hal ini tidak mungkin, sayangkanku.<sup>2</sup>

Khadijah kemudian mencadangkan bahawa mereka membincangkan pengalaman aneh ini dengan sepupu Kristian beliau, Waraqah. Waraqah yang mahir dalam teologi dan kitab suci, kemudiannya tidak teragak-agak untuk membuat kesimpulan bahawa ruh yang memeluk Muhammad adalah suatu berita baik. Suara di dalam gua, dan mesej, menyerupai pengalaman Musa dan nabi-nabi daripada kalangan Yahudi. Waraqah berteriak kegembiraan kepada Khadijah: “Bergembiralah! Suamimu adalah nabi bagi kaumnya!”

Pernyataan ini ternyata mempengaruhi kehidupan Nabi Muhammad. Pada awalnya baginda berasa ragu-ragu, namun begitu akhirnya baginda yakin bahawa ternyata baginda dipilih sebagai utusan Allah, satu-satunya, untuk menyelamatkan kaumnya daripada penyembahan berhala dan kebejatan moral. “Tiada Tuhan,” kalimah syahadahnya, “melainkan Allah.” Istilah Allah adalah istilah Bahasa Arab terbitan daripada perkataan *al-Ilah*, yang bermakna “Tuhan.”<sup>3</sup>

Ayat-ayat al-Qur’an diturunkan secara berterusan selama dua puluh tiga tahun, yakni sehingga kematian Muhammad pada 4 Jun, 632. Ayat-ayat al-Qur’an ini, akan membimbing baginda dan sahabat-sahabatnya ke sebuah perjalanan kehidupan yang menakjubkan. Beberapa ayat akan memberikan motivasi dan galakan kepada Muhammad, manakala yang lain memberikan nasihat dan juga amaran kepada baginda. Kemuncaknya, ia telah menukarkan baginda daripada seorang pedagang kepada menjadi

seorang manusia yang menjadi pembimbing kepada jutaan manusia.

### SEORANG LELAKI DENGAN SEBUAH MISI

Bagaimanakah Nabi Muhammad menerima wahyu ini? Adakah baginda membayangkan suara, atau benar-benar terdapat sumber ilahi yang bercakap kepada fikirannya? Dalam erti kata lain, adakah Nabi mencipta al-Qur'an atau adakah al-Qur'an yang memberikan kenabian?

Semua umat Islam (termasuk saya) percaya pada pernyataan kedua. Kepercayaan inilah yang membuatkan seseorang itu menjadi Muslim. Ia termasuk dalam aspek keimanan, yang pastinya memerlukan penyerahan diri kepada iman, yang meskipun begitu, dapat dipercayai. Al-Quran itu sendiri, pertamanya, sangat konsisten dengan dakwaannya tentang sumber ketuhanan. Ia ditulis daripada perspektif Tuhan dan Tuhan semata-mata. Ayat selepas ayat, bab selepas bab, ia menyentuh pembaca dengan watak yang paling asas: teosentrik—iaitu, Tuhan sebagai rujukannya. Jadi, tidak seperti Perjanjian Baru yang bercakap tentang kehidupan Isa, al-Qur'an tidak bercakap *mengenai* Muhammad. Sebaliknya, ia bercakap kepadanya. Oleh itu, al-Qur'an hampir tidak menyentuh mengenai riwayat hidup Muhammad, yang biografinya mula disusun satu setengah abad kemudiannya oleh para sejarawan Muslim.

Selama beberapa abad, perbahasan telah timbul tentang sama ada Muhammad, atau orang lain dari persekitaran beliau, boleh mungkin menghasilkan al-Qur'an. Orang Islam mengatakan bahawa ia adalah sebuah karya sastera yang tinggi,

malahan mengungkapkan tentang fakta-fakta saintifik yang tidak dapat diketahui orang pada zaman tersebut, dan ia juga bahkan membuat ramalan yang telah disahkan oleh sejarah.<sup>4</sup> Semua tuntutan ini boleh dibahaskan, dan juga sedang dibahaskan, antara Muslim dan yang lain-lain. Tetapi sesetengah pelajar bukan Islam yang mempelajari Islam telah mengakui akan keikhlasan Nabi Muhammad terhadap ajarannya dan percaya bahawa sememangnya baginda ialah utusan Tuhan. “Kami mendapati ketakwaan agak luhur, kesetiaan yang sebenar, dan karakter ketulenan agama yang indah dalam al-Qur’an,” ungkap ahli teologi Katolik Jerman, Adam Möhler pada tahun 1830. “Ia adalah mustahil untuk ini menjadi sesuatu yang ditiru dan dipaksa-paksa ... [dan] untuk melihat Muhammad sebagai seorang penipu.”<sup>5</sup>

Hujah yang lain bagi membuktikan keikhlasan Muhammad adalah bahawa jika dia adalah seorang penipu yang mencari kemasyhuran dan kejayaan, dia tidak mungkin akan memulakan tugas yang tidak menjanjikan kemenangan. Dari pengalaman yang lalu, sejarah awal Islam membuktikan ia telah mendapat kejayaan yang cemerlang, tetapi pada awalnya tidak dapat dijangkakan langsung. Malah, pada tahun-tahun awal kerasulannya, penduduk Mekah tidak berani untuk memperjudikan nasib mereka bersama Muhammad, yang seolah-olah seperti orang yang hilang akal, yang mencabar budaya yang telah kukuh terbina sejak zaman-berzaman. “Anak saudara kamu telah mengutuk tuhan-tuhan kita, menghina agama kita, mengejek cara hidup kita, dan menuduh yang bukan-bukan mengenai nenek moyang kita,” bantahan ditujukan kepada pakciknya, salah seorang yang berkuasa di Mekah.<sup>6</sup> Baginda



seolah-olah melakukan segala perkara yang membuatkan dirinya terjerumus ke dalam masalah.

Misi Muhammad ini penuh dengan mehnah dan cabaran sehinggalah ketahun-tahun akhir hayatnya. Tiga belas tahun pertama baginda di Mekah, sebenarnya, penuh dengan penghinaan, ancaman, dan penderaan. Hingga pada satu ketika, penguasa-penguasa di Mekah meminta baginda bertolak-anjur dalam dakwah tauhidnya dengan menghentikan penentangan terhadap penyembahan berhala. Kelihatannya baginda mempertimbangkan tawaran tersebut, tetapi kemudian baginda diberikan amaran yang keras dari Tuhan.<sup>7</sup> Diancam dengan api neraka, Muhammad terus bertaubat dan meneruskan misinya, membawa hanya lebih permusuhan dan penindasan kepadanya dan sahabat-sahabatnya yang beriman.

Fasa seterusnya dalam misi kenabian baginda membawanya ke kota Madinah, di mana baginda dan pengikutnya terus menghadapi ancaman penghapusan. Baginda telah tercedera sewaktu pertempuran dahsyat di Uhud. Menurut mendiang William Montgomery Watt, profesor British yang terkenal dalam bidang pengajian Islam, semua daya tahan ini menunjukkan kesetiaan dan ketulenan dakwahnya. “Hanya kepercayaan yang mendalam dalam dirinya dan misinya,” beliau menambah, “jelas kesediaan Muhammad untuk bertahan dengan kesusahan dan penganiayaan dalam tempoh Mekah yang langsung tidak ada prospek kejayaan walaupun ditinjau dari sudut pandangan sekular hal ini.”<sup>8</sup>

Tetapi apakah ide-ide teras misi yang mana Muhammad begitu ghairah mempercayainya? Dan bagaimana ide-ide mampu mengubah masyarakat?

## MEMBENTUK KEINDIVIDUAN DARIPADA SUKU KAUM

Dalam istilah Muslim, masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam dikenali sebagai jahiliyah. Dari sudut keagamaan, ciri yang paling muktamad masyarakat jahiliyah ialah penyembahan berhala. Namun ahli sosiologi mungkin akan menekankan sifat lain: fahaman kehidupan berpuak.

Kehidupan di Gurun Arab yang gersang adalah sangat keras dan mencabar, dan satu-satunya cara untuk terus hidup adalah untuk hidup dalam kumpulan yang rapat dan berpuak-puak. Oleh itu, orang-orang Arab telah mencipta banyak suku dan puak-puak, dan individu mudah dikorbankan demi kebaikan puaknya. Oleh sebab peperangan yang berterusan antara puak-puak, dan pergeseran, lelaki telah dianggap sebagai lebih berharga, dan sering pula kekurangan bilangannya. Tambahan pula, kemiskinan menghalang mereka untuk membina keluarga yang besar. Oleh itu, keluarga akan memutuskan untuk membunuh beberapa anak perempuan mereka yang baru lahir, yang dilihat sebagai tidak berguna dan kurang mulia berbanding lelaki. Apa yang penting ialah menjaga kemuliaan kaum, bukan kehormatan individu dalam puak tersebut.

Begitu juga sistem hukuman, yang dikenakan ke atas suku, bukan individu. Hal ini kerana ia adalah sangat mudah bagi seseorang individu untuk hilang tanpa jejak di padang pasir, tidak ada cara untuk menghukum jenayah yang telah dilakukan, selepas kehilangannya. Oleh itu, kedua-dua jenayah dan hukuman dikendalikan dengan dendam secara kolektif. Jika seseorang dari kaum A membunuh seseorang dari suku kaum B, maka kaum A akan diminta untuk menawarkan salah satu anggotanya sebagai hukuman. Ia adalah ide klasik: mata diganti

mata—tetapi mata sesiapa sahaja.

Kolektivisme ini diperlukan kerana masalah geografi, sudah tentunya, tetapi juga masalah teologi—atau kekurangannya. Orang-orang Arab mempercayai pelbagai tuhan-tuhan, tetapi tidak ada satupun daripada dewa-dewa ini yang mampu menjadi hakim untuk mengadili perbuatan mereka. Mereka tidak mempercayai akhirat, justeru setiap individu tidak mempunyai destinasi dan tujuan yang tersendiri. “Satu-satunya keabadian yang boleh dicapai oleh lelaki atau perempuan,” seorang ahli sejarah menukil, “adalah pada puaknya dan penerusan semangatnya.”<sup>9</sup>

Tetapi al-Qur’an akan mencabar semua andaian ini. Pertama, ia mentakrifkan manusia sebagai “wakil tuhan di bumi, (khalifah)” meletakkan darjat manusia lebih tinggi berbanding semua makhluk lain, malahan malaikat juga.<sup>10</sup> Dari awal-awal lagi, Al-Qur’an juga menekankan tanggungjawab peribadi individu kepada Penciptanya. Salah satu bab awal menetapkan bahawa tanggungjawab ini akan diuji oleh Tuhan dalam membuat pilihan moral:

Kami telah memberikan manusia dua mata, dan lidah serta dua bibir dan menunjukkan kepadanya dua jalan. Tetapi dia tidak menempuh jalan yang mendaki lagi sukar. Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? Ia adalah membebaskan seorang hamba atau memberi makan pada hari kelaparan kepada anak yatim yang mempunyai hubungan kerabat, atau kepada orang miskin yang sangat fakir Dan dia tidak pula termasuk daripada kalangan orang-orang yang beriman dan saling berpesan

untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang.<sup>11</sup>

Dalam erti kata lain, Tuhan mengharapkan manusia untuk melaksanakan kerja-kerja yang baik untuk manusia yang lain. Dan, di akhirat kelak, Dia akan menghakimi setiap individu menurut perbuatannya. Orang-orang yang benar akan diberi ganjaran di syurga, sedangkan yang berdosa akan dihukum di neraka. Dan tidak ada kaum kerabat atau keluarganya yang dapat menyelamatkan dosanya.<sup>12</sup> “Hari ini anda telah datang kepada Kami sebagai individu,” Tuhan memberitahu semua orang pada hari kiamat, “sebagaimana Kami menciptakan kamu dahulu.”<sup>13</sup>

Inilah kaedah al-Quran untuk menganjurkan ajaran supaya “setiap individu berlumba-lumba membuat amal soleh.”<sup>14</sup> Dan, menurut Hans Kung, ahli teologi Katolik terkenal, tumpuan pada sifat amal soleh individu ini membolehkan seseorang individu itu bebas daripada kongkongan kepuakan Arab:

Monoteisme yang konsisten yang Muhammad isytiharkan bertujuan bukan sahaja membentuk suatu masyarakat baru, tetapi juga tanggungjawab individu yang baharu ... Jika hanya ada satu Tuhan dan Tuhan ini adalah Pencipta, Pemelihara dan Hakim manusia, maka individu-individu itu mempunyai tanggungjawab khas; dan mereka tidak lagi menjadi mainan di tangan beberapa dewa saingan, dan tidak juga objek semata-mata dalam satu sistem yang ditentukan oleh setiap puak dan kabilah, tetapi menjadi seorang khalifah yang bertanggung-jawab kepada Tuhan.<sup>15</sup>

Perubahan ini akan digambarkan dalam istilah-istilah yang popular. Dalam zaman pra-Islam jahiliyah, terma utama iaitu

*nasab* (keturunan) dan *hasab* (jasa yang diwarisi) yang menentukan status individu di dalam masyarakat. Pencapaian peribadi individu bukanlah rujukan utama, tetapi keseluruhan kejayaan yang dirujuk kepada nenek moyang mereka, adalah sebagai ukuran utama. Namun al-Qur'an menegaskan setiap amalan baik individu (*fadh*) menjadi ukuran utama yang untuk dihisab kelak, bukannya puak dan kabilah mereka.<sup>16</sup>

Tidak lama kemudian, al-Qur'an juga melarang pertumpahan darah, memperkenalkan hukuman jenayah yang tetap, dan perintah zakat untuk membantu orang-orang yang miskin.<sup>17</sup> Menurut Marshall G. S. Hodgson, seorang ahli sejarah tamadun Islam, semua arahan-arahan ini “membantu memberikan individu yang bebas statusnya daripada terikat pada suku-kaum, dan sebagainya boleh memupuk sifat-sifat budaya individualistik.”<sup>18</sup>

Walaupun ia nampak baru untuk orang-orang Arab, ia sebenarnya memugar ajaran-ajaran lama tauhid—yang dibawa oleh agama Yahudi dan kemudiannya oleh Kristian—yang juga meletakkan asas untuk memperkasakan individu.<sup>19</sup> Perkara ini disebut al-Qur'an dengan bangganya mengakui. “Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran,” firman Tuhan kepada Muhammad, “mengesahkan dan memelihara kitab-kitab sebelumnya.”<sup>20</sup> “Kitab-kitab sebelumnya” adalah kitab-kitab Yahudi dan Kristian, dan dalam al-Qur'an hanya mendakwa untuk meneruskan tradisi ajaran Nabi Ibrahim, kenyataan yang nyata benar, tidak kira sama ada seseorang itu melihat asal-usul al-Qur'an sebagai wahyu, sebagaimana yang dipercayai oleh Muslim, ataupun himpunan koleksi yang ditulis oleh manusia.

### SERUAN MENGGUNAKAN AKAL

Jika al-Qur'an menjelaskan kepentingan individu berbanding suku kaum, maka apa yang sebenarnya ia mahukan? Semata-mata untuk beriman? Untuk taqlid, tanpa soal, serta kepercayaan yang bersifat dogmatik?

Tidak sebenarnya. Sebaliknya al-Qur'an bertujuan untuk meninggikan fungsi akal, dengan mengemukakan hujah-hujah yang rasional. Telah disebut sebanyak lima puluh kali dalam kitab Islam tersebut—kata kerja *aqala*, yang bermaksud “untuk menyambung ide bersama-sama, berfikir, atau untuk memahami hujah intelektual.” Sepanjang halaman-halamannya, al-Qur'an berkali-kali mengajak pembaca untuk menggunakan fakulti ini untuk merenung penciptaan alam semesta, dan diri manusia sendiri, sebagai “tanda-tanda” untuk mengenal Tuhan. Semua keajaiban penciptaan, seperti pergerakan cakerawala, fenomena atmosfera, keupayaan tubuh manusia, pelbagai haiwan dan tanaman sebagai kejadian yang menakjubkan ini adalah untuk digunakan oleh manusia—adalah dalam “tanda-tanda bagi orang-orang yang menggunakan akal mereka.”<sup>21</sup>

Al-Qur'an juga ada menyebut perkara-perkara yang diluar batasan akal, yang memerlukan seseorang untuk hanya beriman tanpa berfikir panjang, seperti kewujudan akhirat, malaikat, dan mukjizat. Walaupun ia diluar batasan pembuktian empirikal, pemikiran seseorang tidak perlu bersalahan dengan akal. Malah, jika seseorang menentang akal, menurut al-Qur'an, mereka adalah orang yang tidak beriman. “Mereka adalah orang-orang,” satu ayat terus terang menetapkan, “yang tidak menggunakan akal mereka.”<sup>22</sup> “Muhammad,” seperti yang diungkapkan oleh ilmuwan Belgium, Henri Lammens, “tidak jauh daripada

mempertimbangkan kekufuran sebagai kelemahan minda manusia.”<sup>23</sup>

Dalam bab-bab seterusnya, kita akan melihat bagaimana penekanan al-Qur’an dalam menggunakan akal mendasari mazhab Rasionalis dalam Islam, yang seterusnya meletakkan asas falsafah kebebasan individu.

### TUHAN MEMBERI HAK KEPADA LELAKI—DAN WANITA

Al-Qur’an juga memperkenalkan ke dalam masyarakat Arab konsep individu mempunyai hak-hak yang tidak boleh dicabul. Keadilan adalah teras mesej sosial Muhammad, dan keadilan yang dimaksudkan bukan sahaja hukuman bagi mereka yang melakukan jenayah tetapi juga perlindungan daripada orang-orang yang boleh melanggar hak-hak orang lain.

Hal ini didasarkan pada ajaran al-Qur’an dalam melindungi yang lemah daripada yang kuat. “Demi Tuhan,” kata Muhammad, “hamba Habsyah yang taat kepada Tuhan adalah lebih baik daripada bangsawan Quraysh yang tidak taat kepada hukum-Nya.”<sup>24</sup> Untuk kaum Quraysh, suku yang paling berprestij di Mekah, egalitarianisme yang kukuh ini, benar-benar mengejutkan mereka.

Satu lagi pembaharuan yang diperkenalkan di dalam al-Qur’an mengukuhkan inti kekeluargaan—suami, isteri, dan anak-anak. Sistem pewarisan kini akan dihadkan terutamanya dalam keluarga yang terdekat, tidak dikongsi kepada seluruh suku kaum. Peraturan-peraturan ini telah dibuat sedikit demi sedikit, “tetapi kecenderungan itu berterusan ke arah mempertahankan hak individu atas dasar kesaksamaan di hadapan tuhan.”<sup>25</sup>

Walaupun ia mungkin perkara baru kepada pembaca moden,

satu lagi revolusi yang dibawa di dalam al-Qur'an adalah pengiktirafannya terhadap hak bagi wanita. Dalam tempoh pra-Islam, kecuali contoh yang jarang berlaku seperti Khadijah, isteri Muhammad, seorang wanita adalah biasanya hamba kepada lelaki. Dia tidak mempunyai hak untuk memiliki harta; kerana dia sendiri adalah harta. Seorang lelaki membayar "harga pengantin (*mahar*)" kepada bapa seorang gadis. Dan apabila dia mati, warisan harta hanya diberikan kepada anak-anak lelaki—isteri dan anak-anak perempuan tidak mendapat bahagian.

Dengan datangnya Islam, kesemuanya berubah. Pertama, al-Qur'an memerintahkan mahar perlu dibayar kepada pengantin perempuan sendiri, dan bahawa dia perlu menyimpan ia selagi dia mahu, sebagai jaringan keselamatan kewangan. Kedua, al-Qur'an juga menitahkan bahawa perempuan perlu menerima sebahagian daripada warisan. Ia hanya separuh daripada apa yang adik-beradik lelaki mereka dapat, tetapi dalam masyarakat di mana orang lelaki dianggap bertanggungjawab untuk penjagaan seluruh isi rumah, ini adalah satu jumlah yang lumayan. Al-Qur'an juga memberikan wanita hak untuk menerima atau menolak tawaran perkahwinan, dan perkahwinan mesti dibina atas dasar "cinta" dan "rahmah."<sup>26</sup>

Walaupun al-Qur'an tidak membawa kesamarataan penuh antara lelaki dan perempuan, melihat kepada konteks, ia adalah suatu peningkatan besar. "Pada zaman yang masih primitif, apa yang diberikan Muhammad untuk wanita adalah luar biasa," kata sejarawan British, Karen Armstrong. "Ide bahawa seorang wanita boleh menjadi saksi atau boleh mewarisi apa-apa pun dalam hak sendiri adalah sangat menakjubkan."<sup>27</sup> Itulah sebabnya hak-hak wanita dalam undang-undang Islam—



Syari'ah—terus unggul mengatasi Barat sehinggalah zaman moden. Pada Zaman Pertengahan, sebahagian pendeta Kristian juga mengkritik Islam kerana memberi terlalu banyak kuasa kepada orang-orang bawahan, seperti hamba dan wanita.<sup>28</sup> Apabila British menggunakan sistem undang-undang mereka kepada orang Islam di tempat jajahan mereka yang sudah melaksanakan syari'ah, hak-hak wanita yang dianugerahkan oleh syari'ah telah dilucutkan daripada mereka, seperti hak memiliki harta.<sup>29</sup>

Apa yang malangnya, sewaktu perjuangan hak-hak wanita memuncak di Barat pada kurun ke-20, di dalam dunia Islam ia berada dalam kebekuan malah semakin mundur hingga ke tahap yang amat mengecewakan. Dalam bab-bab yang akan datang, kita akan melihat sebab-sebabnya.

Penambahbaikan secara berperingkat, dan bukan revolusi secara total, adalah kaedah al-Qur'an. Perhambaan tidak dihapuskan, sebagai contoh, tetapi membebaskan hamba amat digalakkan, dan kedudukan hamba telah dipertingkatkan dengan lebih tinggi. "Hamba bukan lagi semata-mata barang tetapi juga seorang manusia yang berstatus sosial dan dengan hak-hak yang telah ditentukan."<sup>30</sup>

Malah hak untuk haiwan telah diperkenalkan. Orang Arab jahiliah telah memperlakukan binatang dengan kejam, dengan memotong daging mereka hidup-hidup. Muhammad mengharamkan semua amalan-amalan tersebut termasuklah persabungan binatang untuk tujuan hiburan. Malah dilaporkan, baginda pernah memberitahu bahawa seorang lelaki boleh masuk ke syurga hanya kerana memberi air kepada anjing yang dahaga.<sup>31</sup>

Walaupun begitu, konsep “hak” tidak menjadi tema utama dalam undang-undang Islam. Mohammad Kamali, seorang profesor undang-undang Islam, merujuk kepada masalah ini, dan merakamkan bahawa walaupun al-Qur’an memperkenalkan pelbagai hak individu—sebagai contoh hak untuk hidup, harta, privasi, bebas bermobilisasi, keadilan, maruah diri, dan kesamarataan dalam undang-undang—namun persuratan Islam klasik memberi tumpuan kepada tanggungjawab.<sup>32</sup>

Dalam erti kata lain, teori Islam mengenai hak boleh dibangunkan, kerana ia mempunyai asas di dalam al-Qur’an, tetapi seperti juga agama Kristian, Muslim terpaksa menunggu sehingga zaman moden untuk melihat kitab mereka dengan perspektif yang lebih individualistik. Itulah sebabnya buku-buku baru perundangan Islam mempunyai bab-bab mengenai “hak dan kebebasan individu,” sesuatu yang kurang di-bincangkan dalam kitab-kitab klasik.<sup>33</sup>

## POLITIK NABI

Setakat ini, kami telah memberi tumpuan kepada mesej al-Qur’an. Tetapi bagaimana pula dengan peristiwa-peristiwa yang tercetus sewaktu itu? Bagaimana pula, sebagai contoh, dengan pemerintahan politik yang Nabi Muhammad bangunkan? Bukankah baginda telah menubuhkan sebuah negara teokratik yang melancarkan peperangan dan meneruskan penaklukan? Hal ini adalah soalan yang baik, dan jawapannya tidaklah semudah yang ia mungkin kelihatan.

Hakikatnya, Muhammad tidak memulakan misinya sebagai

pemimpin politik. Al-Qur'an memberitahu bahawa dia "hanyalah seorang pemberi amaran dan pembawa berita baik."<sup>34</sup> Apabila baginda merasa bimbang bahawa kebanyakan orang-orang kafir tidak mendengar dakwahnya, Tuhan telah memberitahu baginda untuk berlepas diri. "Kami tidak melantik kamu ke atas mereka sebagai penjaga mereka," satu ayat mengingatkan, "dan kamu tidak ditetapkan ke atas mereka sebagai penjaga mereka."<sup>35</sup> Al-Qur'an juga mengiktiraf hak orang Mekah untuk memilih tidak beriman. Ia mengancam orang-orang kafir dengan api neraka, tetapi ia juga menekankan bahawa, dalam dunia ini, mereka hendaklah bebas untuk memilih jalan mereka sendiri. "Ia adalah kebenaran dari Tuhanmu," satu ayat dibaca, "maka sesiapa yang mahu beriman, hendaklah ia beriman; dan sesiapa yang mahu kufur ingkar, biarlah dia mengingkarinya."<sup>36</sup>

Pada tiga belas tahun pertama daripada dua puluh tiga tahun dakwahnya sebagai Rasul, ia bersifat apolitical dan tanpa kekerasan. Sikap ini sebahagiannya berubah hanya selepas baginda berhijrah keluar dari Mekah di mana baginda sedang di ambang akan dibunuh oleh pembesar-pembesar kafir yang telah tersinggung dengan dakwah ketauhidannya—berhijrah ke Yathrib, sebuah bandar yang kemudiannya dikenali sebagai Madinah. *Hijrah* ini, atau perpindahan, menjadi titik perubahan dalam misi dakwah Nabi dan akan menandakan permulaan yang sangat penting dalam kalendar Islam.

Umat Islam di Madinah, masyarakat yang baru ditubuhkan, menyambut Nabi dengan pujian dan mesra, menerima saudara mereka dari Mekah. Di sini mereka semua adalah saudara dalam keimanan, juga sebuah masyarakat yang bebas daripada

penindasan. Dan Nabi Allah bukan sahaja seorang pemimpin rohani tetapi sekarang juga adalah seorang pemimpin politik. Namun yang menariknya, Nabi tidak mewujudkan sebuah negara teokrasi di Madinah. Sebaliknya, daripada mewujudkan sebuah tatanegara yang ditakrifkan semata-mata oleh Islam, baginda mengasaskan sebuah tatanegara wilayah yang berdasarkan pengiktirafan terhadap kepelbagaian agama (pluralisme agama).

Hal ini terbukti dalam dokumen yang dikenali sebagai Piagam Madinah, yang ditandatangani antara Nabi dan pemimpin-pemimpin masyarakat lain di bandar: termasuklah orang-orang Yahudi. Tiga puak Yahudi telah menetap di Yathrib untuk beberapa ketika. Selepas beberapa rundingan, mereka menandatangani perjanjian dengan Muhammad yang mengiktiraf baginda sebagai ketua di Madinah, tetapi mereka diberikan hak untuk meneruskan cara beragama mereka dan kebebasan autonomi mereka. “Untuk orang-orang Yahudi agama mereka,” salah satu fasal berbunyi, “dan kepada Muslim agama mereka.” Idenya adalah bahawa bandar itu milik kedua-dua pihak, dan masing-masing mempunyai peranan untuk menyumbang kepada pertahanan sekiranya berlaku ancaman dari luar. “Semua kaum adalah satu masyarakat (*ummah*),” piagam tersebut mengisytiharkan, “berbeza dengan masyarakat lain.”<sup>37</sup>

Perkataan bagi masyarakat yang digunakan di sini, yang menariknya, adalah *ummah*, yang kemudiannya menjadi makna yang eksklusif buat kaum Muslimin. Hari ini, Muslim menggunakan istilah *ummah* hanya untuk saudara Muslimnya. Tetapi, dalam Piagam Madinah, *ummah* terdiri daripada masyarakat yang berbilang agama yang telah mendirikan sebuah masyarakat politik dengan kepentingan bersama. Hal ini

sebenarnya, menurut seorang sarjana Barat, menunjukkan bahawa “masyarakat Madinah yang diasaskan oleh Muhammad adalah sebenarnya berbentuk sekular.”<sup>38</sup> Pluralisme agama dalam piagam itu mungkin hasil daripada adat dan bukan inovasi oleh Nabi. Walau bagaimanapun, jika misi politik Nabi akan dilihat sebagai normatif bagi umat Islam, sifat yang pluralis dan juga “sekular” dalam piagam tidak boleh diabaikan.

Malangnya, sistem yang ditubuhkan oleh piagam itu tidak bertahan lama, terutamanya disebabkan oleh ketegangan yang semakin meningkat antara umat Islam dan musuh-musuh ketat mereka, masyarakat jahiliyah Mekah, yang membunuh, menyeksa, serta mengusir orang-orang Islam dari tanah air mereka. “Kebenaran untuk melawan diberikan kepada orang-orang yang diperangi,” al-Qur’an tidak lama kemudian mengisytiharkan. “Mereka yang diusir dari rumah mereka tanpa sebab, hanyalah kerana mereka berkata ‘Tuhan kami ialah Allah.’”<sup>39</sup>

Apa yang menyebabkan orang-orang Yahudi di Madinah juga diperangi, adalah keputusan mereka untuk bekerjasama dengan musuh. Oleh yang demikian, dua daripada tiga puak Yahudi, yang melanggar piagam dengan membantu orang Mekah, telah diusir keluar dari Madinah. Suku kaum Yahudi yang ketiga, Banu Qurayzah—yang berunding dengan tentera Mekah apabila tentera Makkah mengepung Madinah untuk menghapuskan masyarakat Muslim semasa pertempuran kritikal sewaktu perang Khandaq—kurang bernasib baik. Pengkhianatan ini, sebagaimana para Muslimin melihatnya, akan dihukum oleh keputusan yang paling kontroversi yang Muhammad yang pernah putuskan: hukuman bunuh beramai-ramai bagi kaum

lelakinya, dan menjadikan isteri-isteri dan anak-anak mereka sebagai hamba.

Kesahihan kisah ini telah diragui oleh sesetengah sarjana Muslim moden.<sup>40</sup> Salah seorang daripada mereka, Walid N. Arafat, berpendapat bahawa kisah ini adalah ciptaan terkemudian. “Untuk membunuh sejumlah besar manusia adalah bertentangan dengan erti kata keadilan Islam dan prinsip-prinsip asas yang termaktub di dalam al-Qur’an,” beliau berhujah, menunjuk kepada ayat: “Seseorang tidak akan menanggung beban orang lain.”<sup>41</sup>

Namun jika pelaksanaan pembunuhan beramai-ramai tersebut telahpun benar-benar berlaku, sebagaimana yang dipegang oleh pandangan arus perdana, seseorang itu perlu mengetahui bahawa ia berlaku bukan sebagai perintah al-Qur’an tetapi sebagai hasil daripada adat ketika itu.<sup>42</sup> “Kita tidak boleh menilai hukuman ke atas bani Qurayzah dengan kacamata moral pada zaman ini,” Norman A. Stillman, seorang profesor sejarah Yahudi berpendapat. “Nasib mereka adalah sesuatu yang sangat pahit, tetapi tidak luar biasa mengikut peraturan keras perang ketika zaman itu.” Stillman juga mengingatkan kita bahawa, dalam Perjanjian Lama (Ulangan 20:13–14), orang Israel telah diperintahkan untuk melakukan perkara yang sama kepada musuh-musuh mereka: pembunuhan lelaki dewasa dan perhambaan bagi wanita dan kanak-kanak, yang, betapapun juga, adalah “amalan biasa di seluruh dunia purba.”<sup>43</sup>

Dan ini membawa kita kepada soalan penting: Adakah semua perkara yang Muhammad lakukan, adalah normatif bagi umat Islam? Atau adakah sesetengah daripadanya tidak mencerminkan peraturan yang kekal daripada prinsip-prinsip

Islam tetapi sebaliknya hanya buat zaman Nabi dan persekitaran?

#### MUHAMMAD SEORANG MANUSIA

Beberapa ahli teologi Islam yang moden, dan juga ada yang klasik, yang menangani persoalan di atas telah membuat kesimpulan bahawa aspek “sejarah” dan “agama” Muhammad mesti diasingkan.<sup>44</sup> Nabi membawa mesej yang relevan untuk semua peringkat zaman, dalam erti kata lain, tetapi kehidupan baginda adalah dalam kurunnya sendiri.

Pengiktirafan ini adalah kunci untuk menyelamatkan diri kita daripada jatuh ke dalam salah satu daripada dua kesilapan biasa yang saling berkait. Yang pertama, yang dibuat oleh orang bukan Islam, adalah untuk mengkritik, dan kadang-kadang mengutuk Muhammad mengikut piawaian moden kita. Kesilapan yang kedua, yang dibuat oleh golongan Muslimin, adalah untuk mengambil piawaian zaman Baginda sebagai kekal sah dan cuba untuk membawa mereka ke dalam era moden.

Ambil, sebagai contoh, satu lagi perbuatan kontroversi: pernikahannya dengan ‘Aisyah, yang, menurut definisi kita, adalah di bawah umur.<sup>45</sup> Sudah tentu, hal ini benar-benar tidak boleh diterima mengikut piawaian moden, tetapi ia adalah perkara biasa apabila akil baligh dianggap sebagai umur yang boleh diterima untuk berkahwin. (Orang-orang Arab pada abad ketujuh juga cenderung untuk mencapai kematangan pada usia yang lebih awal berbanding orang Barat pada hari ini.)<sup>46</sup>

Aspek kontroversi lain Muhammad—bahawa dia mempunyai beberapa orang isteri, hamba yang dimiliki (yang baginda melayannya dengan begitu lemah lembut), atau tindakan

mengarahkan keganasan seperti nasib Bani Qurayzah—menjadi kontroversi hanya dalam era moden dan di mata pengkritik moden. “Adalah jelas bahawa tindakan Muhammad yang tidak diterima oleh Barat moden,” tulis William Montgomery Watt, “tidak menerima tentangan moral pada zamannya.”<sup>47</sup>

Pada fikiran para Muslimin, “peristiwa sejarah” Nabi ini tidak boleh ada kesilapannya. Malah, mengharapkan dari Muhammad kebijaksanaan sejagat yang sempurna yang tidak terlepas daripada pengaruh zaman dan budayanya, adalah tidak akan selaras dengan teologi al-Qur’an. Tidak seperti imej Yesus dalam agama Kristian—yang, menjadi sebahagian daripada Firman Tuhan, yang telah terwujud sejak azali dan memasuki alam manusia dalam keadaan fizikal—Muhammad hanyalah seorang manusia. Baginda bukanlah sebahagian daripada Firman Allah; baginda adalah seorang lelaki yang merendah diri, juga mesti mematuhi Firman Allah. “Sesungguhnya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu,” al-Qur’an mengarahkan baginda untuk menegaskan. “Wahyu ini hanya diturunkan kepadaku untuk menegaskan bahawa Tuhan kamu semua adalah yang Esa.”<sup>48</sup>

Menariknya, walaupun begitu, tradisi Muslim yang terkemudian meninggikan baginda sebagai seorang tokoh supramanusia yang, seperti Yesus, wujud sebelum masa dan alam semesta dan melaksanakan banyak mukjizat di mukabumi. Di dalam bab yang seterusnya, kita akan melihat bagaimana “konsep kenabian yang mutlak ini” (*Prophetology*) menyumbang kepada kebangkitan sebuah *Sunnah* yang bersifat menyeluruh (tradisi kenabian) yang menyebabkan tidak berkembangnya Islam seabad selepas kematian Nabi Muhammad.



## MISTERI HEBAT DALAM ISLAM

Tahun-tahun akhir dalam kehidupan Nabi, baginda banyak mendapat kemenangan. Selepas lima tahun peperangan, baginda menandatangani perjanjian damai dengan orang-orang kafir Mekah pada bulan Mac, 628. Dua tahun yang mendatang memberikan umat Islam peluang yang baik untuk menyebarkan dakwah mereka dan seluruh Semenanjung Arab mula memeluk agama Islam. Kemudian, selepas berlaku pertempuran antara dua suku kaum yang telah bersekutu dengan pihak Madinah dan Mekah, perjanjian damai tersebut dibubarkan. Dengan tentera besar yang terdiri daripada sepuluh ribu orang, Muhammad mara ke Mekah. Bagi penduduk-penduduk di bandar ini, satu-satunya jalan keluar adalah dengan menyerah diri kepada orang yang telah mereka halau enam tahun dahulu. Mereka semua bimbang bahawa baginda akan membalas dendam terhadap musuh-musuhnya, tetapi sebaliknya baginda mengumumkan pengampunan dan tidak memaksa sesiapaupun untuk menerima Islam.

Selepas memasuki kota Mekah tanpa berlaku sebarang pertumpahan darah, Muhammad menuju ke Ka'bah. Orang Arab percaya bahawa binaan ini dibina oleh Nabi Ibrahim, nenek moyang agama tauhid mereka untuk menyembah Tuhan. Apabila masa berlalu, bagaimanapun, ia telah dipenuhi dewa-dewi jahiliyah, dan apabila Muhammad membuka pintu, baginda mendapati terdapat lebih daripada tiga ratus berhala. Satu demi satu, baginda hancurkan berhala dengan tangan sendiri. "Kebenaran telah datang," baginda membaca satu ayat," dan kepalsuan telah lenyap."<sup>49</sup>

Sumber Muslimin melaporkan bahawa di antara ikon-ikon

dalam Ka'bah, hanya lakaran dinding Yesus dan Maryam yang telah terlepas, kerana mereka sangat dihormati di dalam al-Qur'an.<sup>50</sup> Hal ini adalah satu tanda bahawa Islam, yang menolak paganisme, menganggap Kristian dan Yahudi, sebagai ahli agama, sebahagiannya sesat namun masih merupakan sebahagian daripada agama samawi. Yang ditetapkan oleh al-Qur'an sebagai "Ahli Kitab," ahli-ahli monotheisme ini dibenarkan untuk tinggal dan mengamalkan agama mereka di bawah pemerintahan Islam.

Dalam masa dua puluh tahun, Muhammad mempunyai pencapaian yang menakjubkan. Tidak lama kemudian, suku-suku Arab yang lain datang untuk menerima mesej Islam, dan baginda menjadi orang yang paling berkuasa di Semenanjung Arab. Tetapi ini bukan kemenangan peribadinya. "Apabila pertolongan Allah dan kemenangan telah tiba dan kamu telah melihat orang memasuki agama Allah berbondong-bondong," Al-Quran menerangkan kepadanya, "maka bertasbihlah memuji Tuhanmu dan mintalah keampunan-Nya."<sup>51</sup>

Teosentrik ini kekal sebagai watak yang paling asas dalam Islam. Dengan menolak apa-apa perantara antara manusia dengan Tuhan seperti yang ditubuhkan gereja—Islam tidak menjadi "agama terorganisasi" (*organized religion*) dalam erti Barat, jadi ia terus memberi kuasa kepada individu. Walaupun kesannya tidak melahirkan individu moden dengan kebebasan awam seperti yang ada pada hari ini, tetapi ia adalah suatu tindakan progresif untuk meninggalkan fahaman berpuak zaman jahiliah tersebut. "Muhammad tidak boleh ... menghasilkan individualisme besar-besaran untuk memenuhi ide-ide liberal Barat kita sekarang," hujah Karen Armstrong, "tetapi beliau adalah

yang memulakannya.”<sup>52</sup>

Seorang lagi pengulas yang menyentuh misi liberalisasi Islam adalah Rose Wilder Lane (1886-1968), salah seorang pengasas pergerakan libertarian Amerika. (Kebanyakan rakyat Amerika juga akan mengenali ibunya, Laura Ingalls Wilder, daripada novel terulung beliau, *Little House on the Prairie*.) Dalam buku beliau, *The Discovery of Freedom: Man's Struggle Against Authority*, Puan Lane menulis sebuah bab khusus kepada Islam. Hujah beliau bahawa sesungguhnya terdapat tiga percubaan terhebat untuk mewujudkan masyarakat bebas di muka bumi. Pertama dia memberikan kreditasi kepada Nabi Ibrahim, yang menyelamatkan manusia daripada “kezaliman tuhan-tuhan yang berubah-ubah.” Percubaan kedua telah dibuat oleh Muhammad, yang beliau takrifkan sebagai “seorang ahli perniagaan yang berjaya atas usaha sendiri” yang “telah menubuhkan hakikat kebebasan individu dalam hal ehwal umum.” Usaha besar yang ketiga, hujah Lane, adalah Revolusi Amerika.<sup>53</sup>

Hal ini mungkin kedengaran agak bertentangan bagi kebanyakan rakyat Amerika dan Barat pada hari ini, yang berfikir bahawa ide-ide liberal yang berkembang dalam tamadun Barat tidak mempunyai banyak persamaan dengan dunia Muslim. Dan keadaan semasa mengenai kebebasan, atau kekangannya, yang berlaku di negara-negara Islam di Timur, mewajarkan pendapat tersebut.

Seorang sarjana yang melihat dan mengulas mengenai paradoks ini adalah David Forte, seorang profesor Amerika dalam bidang undang-undang:

Terdapat misteri yang besar di dalam Islam. Islam

sepatutnya merupakan tamadun pertama yang menghapuskan perhambaan, tetapi ia adalah yang terakhir. Islam seharusnya menjadi yang pertama untuk mewujudkan kebebasan beragama yang syumul; tetapi pada hari ini, orang bukan Islam mengalami penganiayaan mengerikan di tanah orang-orang Islam. Islam seharusnya menjadi yang pertama untuk mewujudkan kesaksamaan sosial untuk wanita. Sebaliknya, wanita yang menderita di luar kod keluarga tingkah laku dibunuh dengan sewenang-wenangnya. Islam seharusnya juga merupakan tamadun utama untuk mematuhi undang-undang kemanusiaan perang, tetapi empayarnya yang tidak berbeza daripada yang lain, malah dalam beberapa ketika adalah lebih teruk lagi.<sup>54</sup>

Tetapi mengapa? Apakah yang telah berlaku? Mengapa misi awal Muhammad tidak mencapai kesimpulan yang logik?

Ia akan mengambil beberapa bab untuk mencari jawapannya—dan kita akan bermula dengan apa yang berlaku dengan yang sewajarnya.

## BAB DUA

### *Pencerahan dari Timur*

Zaman pertengahan Islam . . . menawarkan jauh lebih banyak kebebasan daripada mana-mana pendahulunya, sezaman dengannya dan kebanyakan daripada sesudahnya.

—BERNARD LEWIS, ahli sejarah Timur Tengah<sup>1</sup>

PADA TAHUN 632, tidak lama sebelum kematiannya, Nabi Muhammad telah menunaikan haji terakhirnya ke Mekah, di mana baginda menyampaikan Khutbah terakhirnya, yang mempunyai kepentingan sejarah tersendiri untuk semua umat Islam semenjak itu. “Wahai manusia,” katanya kepada perkumpulan umat Islam yang ramai, “nyawa dan hartamu tidak boleh diganggu gugat.” Beliau kemudian mengutuk riba, pertumpahan darah, dan pembunuhan. “Sesungguhnya wanita-wanita kamu mempunyai hak ke atasmu,” katanya mengingatkan kaum lelaki, “dan begitulah juga kamu mempunyai hak ke atas mereka.” Beliau juga mengecam pemecahan terhadap suku kaum, etnik, dan puak. “Semua manusia adalah daripada Adam dan Hawa” katanya, dan menambah: “Seorang Arab tidak

mempunyai kelebihan berbanding orang bukan Arab ... Juga seorang yang putih tidak mempunyai kelebihan berbanding orang yang hitam, dan tidak juga orang hitam ke atas orang putih kecuali melalui ketaqwaan dan perbuatan yang baik.”<sup>2</sup>

Beberapa bulan selepas Khutbah terakhirnya, Nabi jatuh sakit dan tenat untuk beberapa hari. Pada 8 Jun, 632, baginda pergi dengan tenang di tangan isteri yang dicintainya Aishah. Bagi masyarakat Islam yang telah mengikuti dakwah baginda sejak wahyu pertama, dua puluh tiga tahun sebelum ini, ini adalah detik yang mencabar. Beberapa sahabat enggan untuk mempercayai berita buruk, yang lain terkejut. Namun begitu Abu Bakr, salah seorang sahabat Nabi yang terdekat, memimpin dan menghadapi masyarakat. “Sesiapa di antara kamu yang menyembah Muhammad, Muhammad telah mati,” antara pengisytiharan yang terkenal. “Tetapi sesiapa yang menyembah Allah, Allah kekal hidup dan tidak akan mati.”

Baginda tidak meninggalkan sebarang institusi dan juga pewaris takhta—satu perkara yang penting yang akan kita bincang kelak. Pada masa tersebut, masyarakat Muslim terpaksa membuat keputusan apa yang perlu dilakukan seterusnya. Selepas beberapa perbincangan, mereka mengambil keputusan untuk memilih seorang yang paling dipercayai di kalangan mereka, Abu Bakr, sebagai “khalifah”. “Kekhalifahan” Abu Bakr ini diikuti oleh Umar, Uthman, dan Ali—sahabat-sahabat baginda yang terkenal. Sunni menganggap empat tersebut sebagai “Khalifah Islam yang mendapat petunjuk”, sedangkan Syiah hanya mengiktiraf kepimpinan Ali dan merasakan tiga yang lain telah menjadi perampas kuasa yang selayaknya diberikan kepada Ali.

Jasa-jasa terpenting daripada mereka adalah pengembangan wilayah. Setelah Nabi wafat, umat Islam hanya dominan di Semenanjung Arab. Dalam masa tiga dekad, mereka membentuk sebuah empayar yang menjangkau dari Libya ke Afghanistan. Penaklukan ini telah diteruskan di bawah Dinasti Umayyah, selepas Khulafa Arrasyidin, dan Empayar Islam adalah seluas Sepanyol di Barat dan India di Timur. Kemudian, bahagian di Afrika, Asia Kecil, Balkan, Caucasus, dan Asia Tenggara juga telah diislamkan. Walaupun penaklukan tentera terus memainkan peranan yang penting dalam perkembangan Islam, di sesetengah kawasan, seperti Afrika Timur, India, China, dan Indonesia, Islam tersebar dengan aman melalui para pedagang dan pendakwah.

Kawasan empayar umat Muslim yang luas akan menjadi sebuah pentas dalam pengalaman dalam sejarah Islam. Hikayatnya akan dibentuk kepada dua dinamik penting yang berasingan: Dari satu segi, mesej Islam akan memberikan kesan serta mengubah mereka; di sisi lain, budaya yang telah lama mengakar umbi akan memberi kesan, dan kadang-kadang membayangi, mesej Islam yang sebenar.

### ISLAM SEBUAH AGAMA PEDANG?

Jika pengembangan empayar Islam bergantung kepada penaklukan tentera yang telah dijalankan di bawah panji-panji *jihad*, adakah sepatutnya kita membuat kesimpulan bahawa Islam adalah “agama pedang”?

Mungkin tidak tepat. Penaklukan berkembang di bawah pemerintahan politik kaum Muslim, tetapi apa yang pasti, orang yang ditawan tidak dipaksa untuk memeluk agama Islam, dan

kebanyakan mereka kekal dengan agama mereka. Al-Qur'an telah mengumumkan, "Tidak ada paksaan dalam agama," dan, dengan pengecualian beberapa kes—seperti para fanatik Almohavids di Afrika Utara—memaksa orang memeluk agama Islam adalah tidak dapat diterima dalam empayar Islam.<sup>3</sup>

Justeru, maka mengapa umat Islam memutuskan untuk menakluk dunia?

Salah satu matlamat utama adalah untuk "menyebarkan ajaran Tuhan," untuk memastikan bahawa ia akan menjadi yang diketahui kepada semua. Perkataan Arab yang digunakan untuk penaklukan adalah *fath*, yang bermaksud "pembukaan." Jadi tanah ditawan oleh kaum Muslimin "dibuka" untuk dakwah Islam, manakala orang bukan Islam boleh terus tinggal di sana. Objektif jihad, dalam erti kata lain, bukan untuk menukar dengan kekerasan tetapi "bagi menghapuskan halangan untuk pemelukkan kepada Islam."<sup>4</sup> (Pandangan yang sama telah dinyatakan oleh St. Thomas dan St. Bernard berkenaan dengan perang salib Kristian.)<sup>5</sup> Tujuan kedua penaklukan adalah untuk menubuhkan sebuah pemerintahan yang adil. Motivasi ketiga, terutamanya selepas era Khulafa' ar-Rāsyidin, hanyalah bujukan nafsu untuk kekayaan dan kuasa.

Orang-orang bukan Islam di tanah yang ditawan menerima *dhimmah* (perlindungan) oleh kaum Muslimin. Sebagai balasan bagi melindungi nyawa dan harta benda dan hak untuk bebas menyembah, golongan *dhimmi* (yang dilindungi) membayar cukai khas dan terpaksa menerima batasan sosial sebagai tanda penyerahan mereka kepada pemerintahan Muslim. (Lama kelamaan, had-had ini berkembang, dan status orang bukan Islam menjadi kurang baik, apabila orang Muslim menerima



pakai cara orang timur melayan minoriti agama.)<sup>6</sup> Orang Kristian dan Yahudi adalah kumpulan pertama yang diberi *dhimmah*, tetapi sebagai empayar yang berkembang, Majusi, Hindu, Buddha, dan lain-lain juga telah dimasukkan sekali melalui proses *ijtihad* (pertimbangan bebas).

Berbanding dengan tanggapan moden pada hak kewarganegaraan yang setara, konsep *dhimmah* yang tidak setara sama sekali tidak dapat diterima. Tetapi menurut norma pada era ketika itu, ia agak terkehadapan. Orang bukan Islam yang paling awal yang mendapati *dhimmah* adalah penyelamat mereka adalah orang-orang Kristian Syria dan Afrika Utara, yang telah dianiaya oleh kuasa Kristian dominan pada masa itu, Empayar Byzantine, kerana perbezaan antara mereka dalam teologi. Byzantine percaya pada aqidah *Chalcedonian*, yang menyokong bahawa al-Masih Isa mempunyai dua sifat, ketuhanan dan manusia. Kebanyakan orang Kristian di Mesir dan Syria adalah Monofisit, percaya bahawa Isa adalah dalam satu sifat Ilahi (bersifat Ilahi ataupun manusiawi semata, dan bukan dua sifat-*pent*). Pertikaian teologi ini bukan sahaja pada penindasan agama, malah cukai yang berat dikenakan kepada pihak Monofisit. Oleh itu, apabila tentera Muslim muncul di pintu kota mereka, dengan sikap terbuka terhadap perselisihan Kristian serta cukai yang lebih rendah, kebanyakan Kristian di timur tengah mengalu-alukan penakluk mereka, dan menganggap bahawa “rakan-rakan Arab samawi mereka sebagai pembebas daripada pengutip cukai Yunani dan penghukum ortodoks.”<sup>7</sup>

Pada sesetengah masa, orang Kristian tempatan juga aktif membantu penaklukan-penaklukan Islam. Apabila Damsyik yang diperintah oleh Byzantine telah dikepung oleh tentera Arab pada

tahun 634, biskop Monofisit di bandar itu secara senyap-senyap telah memaklumkan rahsia kepada komander Islam, Khalid, bahawa pintu gerbang sebelah timur bandar itu tidak dipertahankan, dan beliau membekalkan tentera Islam dengan tangga untuk mendaki dinding tersebut. Selepas penaklukan, Katedral St. John di bandar ini, telah dibahagikan kepada dua: setengah telah digunakan sebagai suatu gereja, separuh lagi menjadi masjid.<sup>8</sup> Di kebanyakan wilayah yang ditawan, pemerintahan Islam awal bukan sahaja membenarkan gereja Kristian terus digunakan, malah membenarkan pembinaan yang baru, sebagaimana yang direkodkan oleh arkeologi.

Orang-orang Yahudi juga mendapati kedudukan mereka bertambah baik di bawah pemerintahan Muslim Arab. Dalam apokaliptik Yahudi pada masa itu, Tuhan telah dipuji “sesungguhnya Dia telah mengutuskan pemerintahan Ismail,” merujuk kepada orang-orang Arab, untuk menyelamatkan Yahudi daripada “kejahatan” Byzantium.<sup>10</sup> Sehingga ke zaman moden, ramai orang Yahudi menganggap kehidupan di bawah pemerintahan Islam lebih baik berbanding pemerintahan Eropah di zaman pertengahan, dan sering mereka dapati tempat yang selamat di tanah-tanah Muslim selepas ditindas oleh kerajaan Kristian.<sup>11</sup>

## KEDAULATAN UNDANG-UNDANG, BUKAN PEMIMPIN UNDANG-UNDANG

Sistem *dbimmah* adalah hanya salah satu daripada banyak implikasi daripada ide asas yang diperkenalkan al-Qur’an, bahawa: Manusia mempunyai hak yang ditetapkan oleh Tuhan,

dan tidak ada manusia lain yang boleh melanggar hak-hak ini. Ide ini akan membolehkan umat Islam untuk mewujudkan tamadun berdasarkan kedaulatan undang-undang.

Di sini kita perlu mempertimbangkan apakah yang dimaksudkan sebagai “kedaulatan undang-undang”. Kekurangan undang-undang, dan pihak berkuasa yang melaksanakan ia, dengan mudah boleh membawa kepada anarki dan huru-hara, yang mana ia akan menjadi mustahil untuk melindungi hak-hak dan kebebasan manusia. Tetapi kewujudan undang-undang semata-mata, dan pihak berkuasa mengenakan, tidak semestinya adalah rahmat, kerana undang-undang juga boleh menjadi zalim dan tirani. “Kedaulatan undang-undang” di bawah Stalin, sebagai contoh, adalah dahsyat. Dalam kes itu, tujuan undang-undang adalah bukan untuk melindungi hak dan kebebasan individu tetapi ideologi dan kepentingan Parti Komunis. Apabila pemerintah atau oligarki menggubal undang-undang untuk melindungi kepentingan sendiri, “kedaulatan undang-undang” akan berlaku zalim dan tidak bebas.

Maka apa yang diperlukan, adalah rukun undang-undang yang tujuannya adalah untuk melindungi bukan pemerintah atau kelas istimewa, tetapi hak-hak setiap individu. Inilah undang-undang yang dimaksudkan dalam dunia Islam. Dan konsep utamanya adalah apa yang baru-baru ini telah menjadi satu perkataan yang kotor: Syari’ah. Secara tegas, Syari’ah diterjemahkan sebagai “jalan” atau “arah,” tetapi makna dari aspek sejarah yang diperoleh adalah “undang-undang Islam,” seperti yang dibangunkan oleh sarjana-sarjana Muslim merujuk kepada al-Qur’an dan sunnah Nabi.

Definisi Syari’ah menjadi pengetahuan umum, tetapi titik

utama yang menunjukkan ia sering berjalan tanpa disedari: hakikat bahawa Syari'ah telah dibangunkan (atau, lebih tepat lagi, "ditemui") oleh ulama bermakna ia tidak ditentukan oleh kerajaan. Jika ia telah ditentukan oleh kerajaan, ia mungkin akan menjadi seperti undang-undang Rom, yang bermula dengan menyatakan, "Putera itu tidak terikat dengan undang-undang."<sup>12</sup> Tetapi dalam dunia Islam, semua raja-raja telah terikat kuat dengan undang-undang, undang-undang yang wujud sebelum ini, dan berdiri di atas, pemerintahan mereka. Kerana itulah kekebalan daripada pendakwaan—yang dinikmati sehingga hari ini oleh raja-raja, ketua negara, ahli-ahli badan perundangan, dan diplomat dari undang-undang lain—benar-benar tidak wujud dalam Syari'ah. Di bawah Syari'ah, tiada siapapun yang kebal, dan semua orang adalah setara.<sup>13</sup>

Akibatnya, sejak dari lahirnya Islam, Syari'ah bertindak sebagai tekanan ke atas pemerintahan yang bermaharajalela dan menjadi pelindung kepada keadilan. Selepas tiga puluh tahun awal di bawah Khulafa' ar Rāsyidin, kepimpinan politik ummah diserahkan kepada dinasti, yang anggotanya sering memerintah bukan dengan akhlak tertinggi tetapi dengan apa yang telah dipanggil oleh St. Augustine sebagai *libido dominandi*, nafsu untuk kuasa. Ia adalah Syari'ah, dan para ulama yang berpegang padanya, yang berdiri menentang kezaliman ke atas mereka dan mempertahankan hak-hak rakyat. (Atas sebab itu, kebanyakan masyarakat Muslim mempunyai rasa hormat yang mendalam kepada Syari'ah—rasa hormat yang sering membingungkan Barat.) Sesetengah ahli teori liberal telah melihat keselarian antara fungsi undang-undang Islam ini dan "undang-undang semula jadi" tradisi di Eropah, yang padanya tradisi politik

liberal didasari.<sup>14</sup>

Pada hakikatnya, teori itu tidak selalu dapat dilaksanakan. Adakalanya ulama mengalah kepada tuntutan-tuntutan pihak berkuasa duniawi dan meminjamkan mereka sokongan untuk cita-cita mereka.<sup>15</sup> Namun ada masa-masa tertentu apabila mereka bertindak sebagai pihak yang tegas terhadap kezaliman. Apabila Alauddin Khilji, seorang penguasa Muslim abad keempat belas di India, mahu mengenakan cukai yang tinggi ke atas rakyat beragama Hindu, beliau telah dihalang oleh ulama kerana berbuat demikian akan melanggar hak harta yang diiktiraf oleh Islam. “Setiap kali saya mahu menjalankan keputusan saya,” Khilji mengadu, “seseorang memberitahu saya bahawa hal ini adalah bertentangan dengan Syari’ah.”<sup>16</sup>

Begitu juga, dalam Empayar Uthmaniyyah, di antara kurun keempat belas dan kurun terawal dua puluh masihi, Syari’ah berfungsi “bukan [sebagai] radas bagi kelas atasan,” dalam kata-kata ahli sejarah Israel Haim Gerber, tetapi sebagai “satu cara bagi masyarakat kelas yang lebih rendah untuk mempertahankan diri mereka terhadap kemungkinan pencerobohan daripada golongan elit.”<sup>17</sup> Gerber, yang mengkaji keputusan mahkamah Uthmaniyyah abad ketujuh belas dan kelapan belas, menunjukkan kepada contoh-contoh Mufti Uthmaniyyah yang, walaupun gaji yang dibayar oleh kerajaan, “tidak teragak-agak untuk bersuara menentang kerajaan apabila [mereka] berdepan dengan ketidakadilan.”<sup>18</sup>

Satu kes yang menarik adalah jawapan yang diberikan oleh mufti Uthmaniyyah abad ketujuh belas kepada gabenor tempatan di Palestin yang mahu memaksa pendatang di bandar Lydd (Lod hari ini) untuk pulang ke kampung mereka. *Fatwa*

mufti ini berbunyi:

Hal ini tidak dibenarkan untuk memaksa mereka untuk berpindah dari sebuah bandar yang telah menjadi rumah mereka, dan yang mana mereka telah menjadi biasa ... bagi orang beriman adalah raja bagi jiwanya, dia boleh hidup di mana-mana negara yang difikirkannya patut dan dalam mana-mana bandar yang dia pilih. Tidak boleh sama ada kerajaan atau komuniti agama dibenarkan mengganggu mereka dan memaksa mereka untuk keluar.<sup>19</sup>

Menurut Gerber, prinsip Syari'ah di sini tanpa ragu adalah bersifat individualis: "Hak-hak negara ini digambarkan sebagai bertentangan dengan hak-hak individu, dan yang kemudian, yakni hak individu, didapati lebih unggul."<sup>20</sup>

Itulah sebabnya, sepanjang peradaban Uthmaniyyah, apabila sultan atau gabenor tempatan berani untuk melanggar hak-hak taklukan, orang ramai akan mula memprotes dengan melaungkan, "Kami mahu Syari'ah!" Mereka hanya meminta diberikan keadilan.

## BATU, SEBATAN DAN PEDANG

Kebanyakan orang-orang Barat masakini yang mendengar apa sahaja yang positif tentang Syari'ah segera cenderung untuk bertanya, "Bukankah Syari'ah ialah suatu sistem yang sangat kejam undang-undangnya, yang menjatuhkan hukuman rejam, memotong tangan, atau merejam batu kepada penjenayah?" Tuduhan ini mungkin adalah berasas, kerana kebanyakan Muslim kontemporari yang mendakwa melaksanakan Syari'ah

dalam bentuk piawaian undang-undang pada zaman Pertengahan, termasuk hukuman rejam dan sebatan, memang bersifat kejam mengikut piawaian moden.

Namun pada Zaman Pertengahan, piawaiannya sangat berbeza dan undang-undang Islamlah yang sebenarnya menawarkan “prinsip-prinsip undang-undang yang paling liberal dan berperikemanusiaan terdapat di mana sahaja dalam dunia,” menurut Noah Feldman, seorang profesor di Harvard Law School.<sup>21</sup> Feldman juga mencatatkan bahawa hukuman keras oleh Syari’ah memerlukan tahap pembuktian yang sangat tinggi dan telah direka untuk konteks yang khusus:

Sebelum era moden, masyarakat tidak mempunyai apa yang kita hari ini akan lihat sebagai sistem jabatan polis, dan perlembagaan Islam klasik biasanya mempunyai hanya sebahagian kecil pegawai yang bertanggungjawab bagi penguatkuasaan undang-undang kepada rakyat. Hukuman yang bersifat keras dilihat sebagai peringatan penting kepada orang ramai untuk mengikut undang-undang. Apa yang lebih penting, oleh kerana kebarangkalian untuk ditangkap dan dihukum kerana kesalahan, adalah rendah, kerana kebiasaannya mereka berada di dalam sebuah masyarakat yang tiada kuasa polis, maka hukuman mesti ditetapkan tinggi bertujuan untuk pencegahan. Maka jelas hukuman syari’ah bertujuan pada asalnya untuk situasi yang mempunyai penguatkuasaan yang sangat terhad, seperti undang-undang Inggeris kuno yang menghukum setiap kesalahan jenayah berat dengan hukuman mati.<sup>22</sup>

“Daripada pandangan pra-modern,” ahli sejarah Marshall Hodgson bersetuju, syari’ah sebenarnya adalah “ringan.” Dalam era ketika penyeksaan adalah prosedur standard dalam berurusan dengan suspek, undang-undang Islam dilihat lebih berlembut dengan penjenayah berbanding hukuman-hukuman lain.<sup>23</sup>

Ia juga penting untuk di ambil perhatian bahawa penggubalan hukuman berat sebagai ganti kepada hukuman penjara adalah penyelesaian yang baik dalam persekitaran berpadang pasir dan gurun, di mana agama Islam mula berputik. Di kawasan padang pasir Arab, penjara adalah sangat tidak praktikal, hampir mustahil untuk dilaksanakan: “Ia boleh menjadi perkara yang membebankan orang yang menghukum daripada yang dihukum.”<sup>24</sup>

Dewasa ini, masalahnya ialah bahawa kebanyakan penyokong kontemporari Syari’ah mengabaikan keadaan sejarah ini dan mendesak pelaksanaan literal yang tidak memberikan perhatian kepada maksudnya. Imam al-Shatibi pada abad keempat belas telah menyusun *Maqasid Syari’ah*, atau “matlamat tertinggi syari’ah,” menyenaraikannya sebagai perlindungan terhadap lima nilai asas: kehidupan, agama, harta, keturunan, dan akal.<sup>25</sup> Ahli-ahli teologi moden seperti Allahyarham Fazlur Rahman, ulama kelahiran Pakistan, pakar dalam undang-undang Islam, telah lama berhujah bahawa umat Islam hari ini memerlukan reformasi Syari’ah dengan mengambil “objektif yang lebih tinggi” sebagai norma yang tidak berubah, bukan literal amalan pada masa lampau.<sup>26</sup>

Masalah-masalah lain dalam Syari’ah, seperti kezaliman terhadap wanita, adalah berpunca daripada percampuran



undang-undang Islam dengan adat setempat, budaya dan tradisi setempat sewaktu ia sedang dihasilkan. Sesungguhnya hukuman rejam, yang tiada asas dalam al-Qur'an, kemungkinan datang daripada ajaran Yahudi.<sup>27</sup> Dalam bab-bab yang akan datang, kita akan melihat bagaimana kekerasan undang-undang Islam ini tercipta selepas pasca penurunan al-Qur'an berlaku.

### PERATURAN KETERLIBATAN

Satu lagi kebimbangan umum pada hari ini di Barat mengenai Islam, dan terutama tentang kaum Muslimin yang berpaksikan Syari'ah, ialah kegiatan terrorisme. Namun, pada Zaman Pertengahan, Syari'ah sebenarnya merupakan benteng terhadap apa yang kita panggil kini sebagai "terrorisme": di mana serangan dilakukan kepada orang-orang awam. Para ilmuwan Islam telah menghasilkan teori mengenai undang-undang dalam peperangan untuk mencapai "keadilan sewaktu peperangan," untuk menghormati dan melindungi orang-orang awam. Bernard Lewis, ahli sejarah terkenal mengenai Timur Tengah, menulis:

Mujahidin diarah supaya untuk tidak membunuh wanita, kanak-kanak, dan warga tua kecuali jika mereka diserang terlebih dahulu, tidak menyiksa atau mencatitkan tahanan, juga untuk memberi amaran terlebih dahulu jika berlaku permusuhan selepas gencatan senjata, dan untuk menghormati perjanjian damai. Fuqaha' zaman pertengahan dan ahli-ahli teologi membincangkan dengan panjang lebar kaedah-kaedah peperangan, termasuk persoalan-persoalan seperti yang senjata yang dibenarkan dan yang tidak. Malah

terdapat beberapa perbincangan dalam teks-teks zaman pertengahan mengenai jenis peluru berpandu dan kimia peperangan, yang berkaitan dengan *mangonel* [pemicu peluru berpandu] dan lastik, anak panah beracun dan meracun bekalan air musuh ... Sesetengah ulama membenarkan, sebilangannya menyekat, beberapa yang lain menolak penggunaan senjata-senjata ini. Sebab utamanya ialah kerana ia boleh mengancam semua orang sama ada yang terlibat atau yang tidak terlibat dengan perang tersebut.<sup>28</sup>

“Tidak ada bukti-bukti yang jelas mengatakan teks-teks asas Islam menyuruh keganasan dan pembunuhan,” Lewis menambah. “Tidak ada langsung mereka pernah terlintas menghalalkan penyembelihan secara rawak orang yang tidak terlibat.”<sup>29</sup>

Para ilmuwan Islam jelas menentang pembunuhan sengaja terhadap golongan bukan askar pejuang, kerana al-Qur’an memerintahkan: “Dan perangilah di jalan Allah terhadap orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas.”<sup>30</sup> Dan telah direkodkan bahawa Nabi telah memerintahkan tenteranya: “Jangan membunuh orang yang sangat tua, bayi, kanak-kanak, atau perempuan.”<sup>31</sup> Justeru dari situ datangnya peraturan Islam dalam peperangan, sesuatu yang pengganas Islamis hari ini telah mengelak dan mengabaikannya.<sup>32</sup>

Keprihatinan Ulama Islam di zaman pertengahan mengenai moral dalam peperangan jelas sekali lebih baik berbanding dengan musuh Islam seperti Penakluk Mongol dan tentera salib yang melakukan pembunuhan sewenang-wenangnya tanpa belas kasihan. Apabila tentera Salib menakluki Jerusalem pada tahun

1099, mereka menyembelih penduduk tempatan sewenang-wenangnya. “Mereka membunuh semua orang *Saracen* (Arab atau Muslim) dan Turki yang mereka jumpai,” tulis seorang ahli sejarah kontemporari. “Mereka membunuh semua orang sama ada lelaki atau perempuan.”<sup>33</sup> Kekejaman yang serupa diteruskan oleh tentera Salib seterusnya dibawah pimpinan *Richard the Lionheart*, yang telah mengarahkan pembunuhan 2,700 orang Islam termasuk wanita dan kanak-kanak, dibunuh seorang demi seorang di Castle Acre.

Sebagai balasan, kuasa-kuasa Islam yang diketuai oleh Saladin (dalam bahasa Arab, *Salahuddin*, “yang bermaksud Kebenaran Agama”) bukan sahaja melepaskan orang awam yang bukan askar tetapi juga melepaskan banyak tawanan perang. Apabila Salahuddin menawan semula Jerusalem pada tahun 1187, penduduknya tidak diapa-apakan, dan hanya “*Franks*,” iaitu orang-orang Kristian dari Eropah, diusir, manakala orang Kristian asal dibenarkan tinggal di sana. Kadar tebusan juga sederhana nilainya, tetapi pada yang tidak mampu ia telah dimaafkan. Salahuddin juga membayar tebusan untuk memerdekakan beberapa orang *Franks* sebagai sedekah peribadinya. Orang-orang Kristian begitu terkesan dengan sifat kemanusiaan ini sehingga ada legenda menyebut bahawa Salahuddin telah dibaptiskan sebagai *Christian Knight* (Ksatria Kristian).<sup>34</sup>

Beliau adalah, sebenarnya, hanyalah seorang pemimpin Muslim yang mentaati Syari’ah.

## PASARAN BEBAS ISLAMI—DAN PENEMUANNYA

Satu lagi nikmat Syari’ah adalah perlindungan hak harta.

Sekiranya pemerintah terdorong untuk merampas harta rakyat, dia akan dihalang oleh “pengiktirafan Syari’ah pada hak untuk mempunyai harta sendiri dan larangan mencuri.”<sup>35</sup> Untuk mengukuhkan lagi perlindungan undang-undang, para ulama telah membangunkan suatu versi undang-undang amanah harta. Hal ini membenarkan penyaluran kekayaan seluruh generasi melalui amalan yayasan kebajikan, yakni *waqf*, yang kebal terhadap sebarang campurtangan kerajaan.

Hasilnya ialah “masyarakat madani yang kuat dan teguh,” termasuk badan amal, hospital, dan sekolah—semua disokong kewangannya oleh yayasan persendirian yang dilindungi oleh Syari’ah.<sup>37</sup>

Islam bukan sahaja menjamin perlindungan kekayaan tetapi juga menggalakkan pencarian kekayaan melalui aktiviti ekonomi. Al-Qur’an juga menggalakkan supaya umatnya agar bekerja dan berniaga dan menyebut keuntungan daripada perniagaan sebagai limpah kurnia daripada Tuhan.<sup>38</sup> Nabi, dirinya juga seorang saudagar, pernah direkodkan berkata-kata seperti: “Barangsiapa yang bekerja mencari wang juga mendapat keredhaan Tuhan.”<sup>39</sup> Baginda juga menolak penetapan harga, kerana hanya Tuhan yang menentukan pasaran.<sup>40</sup> “Muhammad,” kata seorang ahli sejarah Perancis, Maxime Rodinson secara ringkas, “bukanlah seorang sosialis.”<sup>41</sup>

Dengan galakan itu, Empayar Islam dalam abad-abad awalnya telah menyaksikan saudagar-saudagar di Timur Tengah berada dalam zon pasaran bebas<sup>42</sup> yang luas dan telah mengasaskan “kapitalisme kewangan dan komersial.”<sup>43</sup> Sarjana-sarjana Muslim telah membangunkan beberapa kaedah dan amalan perdagangan yang akhirnya juga ditiru di Eropah.

Kaedah mengenakan faedah tanpa melanggar larangan agama pada riba, ‘*mubkatara*’, juga disebut sebagai *mohatra* dalam bahasa Latin. Terma Arab *mudharaba*, yang merujuk kepada perkongsian perniagaan, besar kemungkinan berkait rapat dengan asal-usul perkataan bahasa Itali *commenda*, pelopor kepada “syarikat berhad” moden.<sup>44</sup>

Namun begitu, susur galur perkataan *sakk* dalam bahasa Arab yang bermaksud “dokumen bertulis” merujuk kepada kertas yang pedagang-pedagang Muslim zaman pertengahan gunakan dan bukannya mata wang, adalah lebih jelas: Ia adalah asal-usul perkataan *cheque* dalam bahasa Perancis dan perkataan *check* dalam bahasa Inggeris.<sup>45</sup>

Demikian ini hanyalah beberapa contoh. “Apa-apa dalam kapitalisme Barat asalnya adalah diimport,” tulis Fernand Braudel, seorang ahli sejarah Perancis yang ulung, “sudah pasti datang daripada Islam.”<sup>46</sup> Ia bukan kebetulan bahawa Maimonides, ulama yang besar dan ahli falsafah Yahudi abad kedua belas dari Sepanyol, merasa kurang senang dengan pedagang Yahudi yang menjalankan perniagaan dengan “kaedah Islam.”<sup>47</sup>

Sehingga tahap apakah yang “Barat telah terhutang kepada Islam” kerap dibahaskan dalam kalangan sejarawan. Terdapat, sebagai contoh, teori yang menarik mengenai kemungkinan undang-undang Common Law British punya perkaitan dengan tradisi undang-undang Islam, yang dengan jelas menyerupai undang-undang Syari’ah yang berorientasikan “keputusan hakim,” yang berbeza daripada tradisi undang-undang kanun “yang diputuskan Negara” yang berasal daripada undang-undang Roman di Negara-negara Eropah yang lain.<sup>48</sup> Tetapi yang lebih

mudah dapat dikesan pada hari ini adalah perkataan Inggeris dengan asal-usulnya daripada bahasa Arab. Senarai pendek antaranya termasuk *algebra*, *alchemy*, *alkali*, *almanac*, *amalgam*, *alembic*, *admiral*, *alcove*, *mask*, *muslin*, *nadir*, *zenith*, *tariff*, *sugar*, *checkmate*, *lute*, dan *guitar*.<sup>49</sup> Dan, sudah tentu, termasuklah nombor-nombor Arab.

### SEBUAH AGAMA YANG MUDAH

Pastilah ada sebab yang kukuh mengapa Barat mengimport semua ini daripada Empayar Islam. Dari abad delapan hingga abad ketiga belas Masihi, empayar Islam adalah yang “paling kaya, paling berkuasa, paling kreatif, dan kawasan yang paling mendapat pencerahan di dunia ini.”<sup>50</sup> Ahli-ahli sains Muslim telah membuat penemuan yang menjadi pelopor dalam bidang fizik, kimia, biologi, perubatan, astronomi, dan optik.<sup>51</sup> “Jikalau sudah wujud hadiah Nobel pada kurun ke-10,” pendapat seorang ahli sejarah Amerika, “ia akan pergi hampir secara eksklusif, diberikan pada umat Islam.”<sup>52</sup> Para sarjana teologi Islam dapat menanggapi banyak isu yang kompleks berbanding dengan agama Kristian.<sup>53</sup> Kebanyakan bandar-bandar Islam jauh lebih bersih dan lebih menawan berbanding bandar-bandar di Eropah. Hakikat ini dapat menerangkan mengapa seorang rahib pada abad kesepuluh begitu kagum dengan *Cordoba*, sebuah bandar yang diperintah Muslim Sepanyol, hingga dia memanggilnya “perhiasan dunia.”<sup>54</sup>

Kebebasan yang Islam tawarkan kepada orang-orang di Timur, dan rangsangan terhadap keupayaan setiap individu, adalah sesuatu yang amat dibanggakan. Hal ini adalah “suatu keanjalan sosial yang luar biasa, yang memberikan sesiapa sahaja

yang memeluk Islam suatu peluang untuk membangunkan bakatnya yang tersendiri yang agak tidak terikat dengan standard pra-modern.”<sup>55</sup> Hasil daripada keanjalan ini menyebabkan berlakunya proses urbanisasi yang pesat. Berkat sifat individualisme ini, Islam telah “membuka jalan bagi kebangkitan bandar moden yang diakui, di mana rakyat daripada pelbagai etnik yang tidak berkaitan dapat berinteraksi antara satu sama lain di bawah kod kelakuan undang-undang dan peribadi yang diterima semua.”<sup>56</sup> Tidak hairanlah bahawa pada tahun 800, “Timur Tengah mempunyai tiga belas bandar dengan penduduk lebih daripada lima puluh ribu, manakala Eropah hanya mempunyai satu, iaitu Rom.”<sup>57</sup>

Di tengah-tengah kejayaan ini, datanglah kedua-dua rasa kagum dan kepahitan dari pihak Eropah. Paderi Kristian Paul Alvarus pada abad kesembilan menyuarakan kedua-dua ini apabila dia menulis, dengan kekusaran:

Orang-orang Kristian suka membaca puisi dan karya-karya romantik orang-orang Arab. Mereka belajar karangan ahli-ahli teologi dan ahli falsafah Arab, bukan untuk menyangkal mereka tetapi untuk membentuk perkataan Arab yang tepat dan elegan. Di manakah orang awam yang membaca ulasan-ulasan pada Kitab-Kitab Suci dalam bahasa Latin, atau yang mempelajari Injil, nabi-nabi atau para *apostle*? Malangnya! Semua orang muda Kristian yang berbakat hanya membaca dan mengkaji karangan bahasa Arab dengan penuh semangat.<sup>58</sup>

Orang-orang Kristian yang telah terpesona dengan budaya

Islam telah lama digelar oleh mereka yang lebih konservatif dari saudara seagama mereka, sebagai *Mozarab*—istilah yang secara literal bermaksud “*Arab wannabe*.”<sup>59</sup> Ada sebabnya mengapa perkara ini berlaku. Perpustakaan di Cordoba, semasa pemerintahan Khalifah al-Hakam II pada abad kesepuluh, dikatakan mempunyai 400,000 manuskrip, manakala perpustakaan Charles V dari Perancis, “*Charles the Wise*,” yang tinggal empat abad kemudian, hanyalah mempunyai 900 buah.<sup>60</sup>

Satu lagi tarikan Islam bagi orang Kristian zaman pertengahan adalah bahawa tampaknya ia adalah sebuah agama lebih yang mudah. “Daya tarikan utama Islam adalah bahawa ia adalah praktikal, ia tidak menuntut usaha ritual ibadah yang luar biasa,” hujah ahli teologi Ortodoks Nicolas Zernov:

Kristian Timur pada kemuncak penaklukan Islam telah lupa batasan sifat manusia. Ramai ahli-ahli Gereja ingin meniru para malaikat, oleh itu pergerakan besar-besaran ke arah kehidupan yang tiada hubungan seks, seperti rahib dan biarawati, maka terjadilah penghijrahan besar-besaran dari bandar-bandar dan kampung-kampung ke padang pasir, untuk menundukkan kehendak nafsu diri dibawah telunjuk ruh. Sebahagian daripada pertapa Timur tidur hanya dalam keadaan dia berdiri, manakala yang lain memencilkan diri dalam sel-sel gelap atau tinggal di tiang-tiang tugu, atau hanya memakan herba sahaja, dan juga yang makan tidak lebih daripada sekali seminggu.

Islam menghentikan semua pelampauan ini. Ia menghentikan ketakutan yang berlebihan terhadap seks,



zuhud yang melampau, memadamkan rasa takut kepada neraka jika tidak mampu menjadi seorang yang sempurna, serta memberi kepuasan dalam persoalan-persoalan aqidah.<sup>61</sup>

Rasa takut pada seks yang berlebihan di kalangan orang Kristian berterusan sehingga zaman moden, manakala empayar Islam kekal mesra kepada seks sehinggalah zaman moden. Malah terdapat ulama konservatif dalam memahami syari'ah telah menulis tentang "hak wanita untuk mendapatkan kepuasan seks."<sup>62</sup> Sikap ke arah keintiman, juga, adalah amat berbeza antara agama Islam dan Barat pramoden. Orang Barat pada zaman pramoden melihat perbuatan seksual sebagai "medan pertempuran" di mana lelaki yang mengenakan daya dominan mereka kepada wanita, tetapi umat Islam melihat ia sebagai "suatu belaian, kemesraan yang dikongsi bersama." Umat Islam juga percaya kepuasan seksual "membawa kepada suatu susunan sosial yang harmoni dan tamadun yang agung."<sup>63</sup>

Perbezaan ketara antara budaya Islam dan Kristian pada Zaman Pertengahan adalah lebih menarik apabila seseorang melihat bahawa kini ia telah terbalik. Hari ini, ulama-ulama Muslim pula yang runsing mengenai tarikan budaya Barat terhadap belia Islam. Manakala Islam pula yang dilihat sebagai agama yang sangat ketat, terlalu berdisiplin, dan kadang-kadang mendera diri. Dan kelihatan masyarakat Islam pula yang sering muncul sebagai *sexophobic* (fobia kepada seks).

Hari ini, Barat pula yang bebas, mudah bergaul, dan kaya. Dan agama Islam jelas tidak.

Tetapi mengapa? Apa yang telah berlaku? Jika Islam telah

berjaya menerangi dunia Timur, dimanakah silapnya?

## BAB TIGA

### *Peperangan Ide Zaman Pertengahan (I)*

Politik liberal tidak serasi dengan ... sebuah komuniti [agama], melainkan jika ia terus percaya bahawa ahli-ahli individu masyarakat itu telah mempunyai akal dan ikhtiar (*freewill*) oleh Pencipta mereka dan mereka tidak mempunyai sebarang pengetahuan mengenai apakah sebenarnya tujuan Pencipta itu.

—LEONARD BINDER, *Islamic Liberalism*<sup>1</sup>

IA HARI YANG PANAS TERIK PADA BULAN JULAI dalam tahun 657, dan di tebing Sungai Euphrates yang airnya terus mengalir. Di tapak yang dipanggil Siffin, suatu peristiwa yang mendebarkan: Dua kumpulan tentera Muslim kedua-duanya—yang terdiri daripada ribuan lelaki bersenjatakan pedang dan tombak—menghadap antara satu sama lain. Satu tentera diketuai oleh Ali, yang merupakan khalifah keempat juga sepupu dan menantu Nabi Muhammad. Tentera lain pula diketuai oleh Muawiyah, Gabenor Syam, wilayah yang baru ditawan,

merupakan sebuah wilayah yang luas termasuk di dalamnya Syria moden, Israel/Palestin, dan Jordan. Pertikaian itu telah bermula pada tahun sebelumnya apabila Uthman, pendahulu Ali sebagai khalifah ketiga, telah dibunuh oleh sekumpulan pemberontak Islam. Ali telah menggantikan Uthman, tetapi Muawiyah, yang berasal dari suku yang sama seperti Uthman, menyalahkan Ali kerana gagal untuk menghukum pembunuh. Beliau juga mengisytiharkan dirinya sendiri sebagai khalifah—memulakan *fitnah* yang pertama (perang saudara) dalam Islam.

Kedua-dua tentera telah berkhemah di Siffin (Syria di masa kini) selama hampir tiga bulan, menunggu pemimpin mereka untuk melakukan perundingan. Gagal berbuat demikian, Ali akhirnya mengarahkan serangan padu, yang beliau sertainya secara peribadi dengan penuh keberanian. Dalam peperangan Siffin yang berlangsung selama tiga hari, angka kematian melambung, dan penyokong-penyokong Ali sudah tampak menghampiri kemenangan.

Muawiyah, yang memilih untuk menonton pertempuran dari jauh, menjadi semakin pesimis. Namun begitu, beliau mempunyai satu helah terakhir. Diilhamkan oleh cadangan daripada salah seorang penasihatnya, katanya kepada pengawal peribadi beliau untuk meletakkan helaian daripada al-Qur'an pada hujung tombak-tombak mereka dan menjerit, "Ini adalah ketentuan dari Tuhan! Ini yang akan memutuskan antara kita!" Seruan-seruan ini bermakna kedua-dua pihak perlu berhenti berjuang dan menyelesaikan perkara melalui majlis rundingan perdamaian. Kebanyakan tentera Ali terpaksa menerima seruan ini. Jadi peperangan ditangguhkan dan rundingan disambung semula.

Tetapi strategi ini juga gagal. Majlis timbang tara, yang ditetapkan selama beberapa bulan selepas pertempuran, berakhir dengan sia-sia, apabila kedua-dua pihak kekal bermusuhan. Penyelesaian *de facto* adalah untuk memastikan *status quo* berterusan iaitu: Muawiyah akan memerintah Syria, manakala Ali akan memerintah seluruh Islam wilayah—Jazirah Arab, Iraq, dan Parsi.

Lama kelamaan, pengikut Ali akan menjadi apa yang dikenali sebagai “penyokong-penyokong Ali,” atau *Shi’atu Ali*, ataupun, hanya, Syiah. Muawiyah, hidup lebih lama daripada Ali, menubuhkan Dinasti Umayyah, yang akan memerintah Empayar Islam untuk sembilan puluh tahun akan datang. Semasa pemerintahannya, kefahaman Islam yang menjadi ajaran majoriti terbentuk di bawah empayar ini akan menjadi dikenali sebagai kaum Sunni.

Satu puak Islam ketiga bermula dengan sekumpulan tentera yang berpecah daripada tentera Ali apabila beliau menerima timbang tara dengan Muawiyah. “Campur tangan manusia” dalam sesuatu perkara yang harus diputuskan oleh Tuhan, mereka berkata, adalah suatu bida’ah. Tidak lama kemudian, puak-puak ini mengisytiharkan Ali dan Muawiyah sebagai kafir dan berikrar untuk melawan kedua-duanya. Mereka dilabel sebagai Khawarij, atau “orang-orang yang telah keluar.” Empat tahun selepas Pertempuran Siffin, puak Khawarij telah membunuh Ali dengan pedang bersalut racun.

Hanya sekitar 25 tahun selepas kewafatan Nabi—dipanggil “zaman kebahagiaan,”—berlaku pertumpahan darah antara para sahabat Nabi. Apa yang terjadi kepada ajaran mengatakan bahawa semua Muslim yang beriman adalah bersaudara?

## SUMPAHAN KUASA POLITIK

Jawapannya tidak terletak pada soal aqidah tetapi pada faktor yang lain yang mewujudkan masalah bagi Islam sejak dari awal: kuasa politik. Tiada persoalan aqidah dalam perbalahan antara Ali dan Muawiyah—atau, dalam perbalahan sebelum ini, antara Ali dan Aisyah, isteri Nabi. Sebaliknya, mereka tidak bersetuju ke atas satu persoalan yang biasa: Siapakah yang mempunyai kuasa untuk memerintah? Menariknya, perbezaan pendapat dalam politik secara beransur-ansur telah mewujudkan perpecahan dalam mazhab aqidah. Syiah tidak berapa lama kemudian membangunkan doktrin memegang bahawa satu-satunya waris yang sah daripada Nabi yang merupakan dari keturunan Ali. Sunni berhujah bahawa tidak kira siapa pemerintah tersebut, dia wajib ditaati demi ketenteraman dan kestabilan. Khawarij yang fanatik pula—yang, dalam kata-kata seorang pengulas Muslim sebagai “pergerakan penganas yang pertama dalam sejarah Islam”—bersumpah untuk memaksa para Muslimin mengikuti mereka atau, jika tidak, akan dibunuh.<sup>2</sup>

Serpihan-serpihan ini tidak dapat dielakkan, kerana secara semulajadinya percaturan politik akan mewujudkan persaingan. Dalam Islam, satu-satunya pengecualian kepada peraturan ini adalah pada era Nabi Muhammad, yang kuasa politiknya telah diterima oleh semua kaum Muslimin. Mandat baginda, walau bagaimanapun, semuanya datang dari langit. Namun selepas kematiannya, mandat telah turun ke bumi dan menjadi rumit kerana semua perkara manusia berbeza persepsi, kepentingan yang bercanggah, mahupun kesetiaan yang bertentangan. Khalifah pertama, Abu Bakr, melakukan yang terbaik dengan mewujudkan prinsip berasaskan kejujuran. “Taatlah kamu

kepada saya selagi mana saya taat kepada Allah dan Rasul-Nya,” isytihar beliau. “Jika saya menderhakai Allah dan Rasul-Nya, saya tidak berhak untuk mendapat ketaatan daripada anda.”<sup>3</sup> Namun begitu, siapa yang akan memutuskan sama ada dia dan pewarisnya benar-benar taat kepada Allah dan Rasul-Nya? Siapa yang akan memutuskan siapa yang paling beriman? Ia hanya mengambil masa satu dekad lagi bagi persoalan tersebut untuk menimbulkan ketegangan, dan dua dekad kemudian berlakunya perang saudara.

Pada saat ini, pengulas moden mungkin mencadangkan agar pluralisme berlaku, atau mungkin pemisahan agama dan kuasa politik. Pengulas moden juga mungkin menambah bahawa pluralisme dan sekular adalah konsep moden yang malangnya Islam tidak pernah mempunyai peluang untuk menemui mereka. Tetapi, sebenarnya, Islam *memang* mempunyai potensi untuk mewujudkan pluralisme dan sekulariti. Sekurang-kurangnya satu aliran pemikiran telah membangunkan teologi yang sempurna untuk itu.

#### PLURALISME BERPUSATKAN KETUHANAN

Di tengah-tengah pertikaian bagi menentukan siapa yang betul dan siapa yang salah, yakni di antara Ali dan Muawiyah, sekumpulan Muslim datang dengan ide perdamaian. Mereka berhujah bahawa adalah mustahil untuk menyelesaikan perbalahan mengenai siapa yang lebih benar. Tuhan sahaja akan mempunyai pengetahuan yang paling baik mengenainya, tegas mereka, maka manusia sepatutnya menahan diri daripada mempunyai sifat menghukum. “Kalaulah Allah menghendaki, tentulah Dia menjadikan kamu satu masyarakat yang tunggal,”

satu ayat al-Qur'an mengisyiharkan, yang sangat berkaitan. "Setiap kamu akan kembali kepada Allah dan Dia akan memberitahu kamu tentang perkara-perkara yang kamu berselisihan padanya."<sup>4</sup> Dengan ayat ini sebagai hujah, kumpulan Muslim ini mengambil keputusan untuk "menangguhkan" kepada akhirat kelak mengenai siapa yang salah dan siapa yang betul. Oleh itu, tidak lama kemudian, mereka dikenali sebagai Murji'ah (yang menangguhkan).

Menariknya, hujah teologi umat Islam abad ke-ketujuh berkenaan toleransi keagamaan—keputusan muktamad agama seharusnya dibiarkan kepada Tuhan—adalah hujah yang sama sewaktu John Locke menulis seabad kemudian, dalam tulisannya *A Letter Concerning Toleration*.<sup>5</sup>

Murji'ah kuat menentang Khawarij dan kecenderungannya untuk menghakimi kepercayaan manusia dengan hanya melihat kepada amalan luar mereka. Bagi Murji'ah, keimanan bukan merupakan suatu yang mesti dipamerkan pada amalan seseorang, tetapi lebih kepada kesedaran dalam hatinya. Untuk menjadi seorang Muslim, menurut Murji'ah, adalah dengan menghayati "pengetahuan, penyerahan kepada Tuhan, dan kasih sayang-Nya."<sup>6</sup> Apabila seseorang beriman, dia akan diselamatkan daripada azab, walaupun dengan dosa-dosa yang telah dilakukannya. (Ada yang berpendapat bahawa mereka telah membina teologi yang hampir dengan teologi "Pauline".)<sup>7</sup> Murji'ah begitu *ecumenical* (bersifat universal) sehingga mereka juga berkata bahawa penerimaan doktrin yang paling tidak lazim, seperti "*tritheism*"—doktrin Trinitas Kristian seperti yang biasanya difahami oleh umat Islam—tidak semestinya menghampiri kekufuran.<sup>8</sup>



Selain membuka jalan kepada pluralisme agama, teologi Murji'ah ini juga menolak konsep teokrasi atau penentangan politik berasaskan teologi. Kerana Tuhan sahaja dapat menentukan kejituan iman seseorang pemerintah, mereka berhujah, autoriti politik tidak boleh dipersoalkan atas dasar aqidah.<sup>9</sup> Itulah sebabnya, tidak seperti Khawarij yang melabelkan sesiapa sahaja yang tidak bersetuju dengan mereka sebagai “kafir” Murji'ah dapat berlepas diri daripada puak-puak yang saling mengecam antara satu sama lain.<sup>10</sup>

Malangnya, mazhab Murji'ah yang toleran ini tidak kekal lama. Teologi pluralis mereka pudar di tengah-tengah konflik hangat dikalangan umat Islam. Namun pendirian mereka menentang fanatisme mempengaruhi pemikiran pihak-pihak Muslim yang lain. Ia mempunyai pengaruh yang agak besar terutamanya ke atas Imam Abu Hanifah, pengasas kepada salah satu daripada empat mazhab—dan yang paling bertolak ansur—dikalangan Sunni: mazhab Hanafi .

#### ADAKAH DENGAN IZIN TUHAN BERLAKUNYA KEZALIMAN PEMERINTAH?

Kita akan kembali kepada pendapat Abu Hanifah kemudian. Walau bagaimanapun, pertamanya kita perlu melihat bagaimana pengaruh kuasa yang Murji'ah cuba untuk mengasingkannya daripada agama—iaitu, kuasa politik—memainkan peranan dalam kontroversi teologi pertama yang agak serius, dalam dunia Islam: pertikaian di antara penyokong ikhtiar bebas manusia dan penyokong takdir Ilahi semata-mata.

Sebelum Islam, orang Arab benar-benar berserah pada takdir. Mereka percaya bahawa manusia adalah mainan tidak

berdaya, *dabr* atau takdir yang diperkotak-katikkan nasibnya, yang ditentukan oleh bintang dan kuasa-kuasa lain daripada alam semulajadi.<sup>11</sup> Al-Qur'an menolak mitos ini dengan mengisytiharkan bahawa segala takdir ditentukan oleh Tuhan, suatu kuasa yang manusia boleh bergantung harap, yang memutuskan nasib mereka. Tambahan pula, Al-Qur'an bercakap tentang tanggungjawab manusia untuk membuat keputusan bermoral.<sup>12</sup> Namun begitu, adakah ini juga bermakna bahawa Tuhan, yang maha berkuasa, memberikan manusia kuasa sebenar untuk mengawal kehidupan mereka?

Pada awal abad yang ketujuh, sekumpulan ahli teologi Islam dipanggil Qadariyah berpusat di Syria, pusat intelektual baru dalam empayar Islam, menjawab persoalan ini dengan penuh tegas. Mereka berhujah bahawa sesungguhnya, akan menjadi tidak adil bagi Allah untuk memberi ganjaran dan menghukum manusia, jika Dia tidak pernah memberikan mereka hak untuk memilih. Oleh itu, mereka membangunkan doktrin yang menekankan tanggungjawab peribadi, peranan, dan penentuan nasib diri sendiri.

Tetapi tidak semua orang memihak kepada pergerakan Qadariyah, dan tidak lama kemudian, muncullah mazhab yang bertentangan iaitu dikenali dengan nama Jabriyyah. Istilah ini secara literal bermaksud “penyokong penguatkuasaan [Tuhan],” dan mereka memperjuangkan bahawa manusia tidak mempunyai apa-apa kehendak yang bebas. Manusia, seperti yang mereka percaya, hanya melakukan apa yang telah tersurat dalam suratan takdir.

Kontroversi intelek ini tidak beberapa lama kemudian menarik perhatian pihak berkuasa politik: Khalifah Bani

Umayyah. Khalifah yang pertama ini adalah Muawiyah, Gabenor Syria, yang telah bertempur dengan Ali. Apabila Muawiyah meninggal dunia, khilafah diserahkan kepada anaknya, Yazid, seorang yang zalim yang akhirnya dibenci oleh kedua-dua Sunni dan Syiah kerana membunuh Hussein, cucu kepada Nabi, dalam pembunuhan beramai-ramai yang tragis di Karbala pada tahun 680. Tidak semua daripada keturunan Yazid adalah teruk dan ngeri seperti beliau, namun Umayyah masih dilihat secara keseluruhannya sebagai zalim dan korup. Antara lain, mereka dibenci kerana memperkenalkan buruh paksa, yang dilihat oleh umat Islam sebagai langkah mundur, “salah satu amalan yang zalim dari zaman jahiliyah.”<sup>13</sup>

Dalam erti kata lain, Umayyah mempunyai masalah legitimasi untuk diperakui sebagai pemerintah. Mereka mula-mula cuba untuk memperbaikinya dengan memberikan diri mereka gelaran yang hebat: “Khalifah Allah”. Ini adalah cita-cita yang terlalu tinggi, kerana walaupun Khalifah ar-Rāsyidun yang sangat dihormati, para sahabat yang paling dekat dengan Nabi Muhammad, telah memanggil diri mereka hanya dengan gelar “Khalifah Nabi.” Umayyah jelas menampakkan kesungguhan untuk memanipulasi agama demi kuasa politik. Itulah sebabnya debat antara Qadariyah dan Jabriyah, amat menarik perhatian mereka: Hujah Jabbariyah, mereka sedar, boleh menjadi amat berguna untuk mewajarkan pemerintahan mereka. Jika Tuhan telah menentukan awal-awal lagi segala-galanya untuk selamanya, mereka berhujah, pasti Dia telah menentukan kedaulatan Dinasti Umayyah juga. Jika Tuhan tidak menghendakinya tentulah, mereka berkata, mereka tidak akan duduk di atas takhta.

Kontroversi teologi kemudian bertukar menjadi satu percaturan politik antara golongan Qadariyah dan Istana Umayyah. Dalam *Surat mengenai Kebebasan Berikhtiar*, pemimpin kaum Qadariyah, seorang ulama zuhud yang bernama Hasan al-Basri, secara terbuka mencabar Khalifah Umayyah, Ibn Marwan.<sup>14</sup> Salah seorang pengikut al-Basri, Ghaylan al-Dimashqi, mengkritik dengan lebih hebat. Raja-Raja tidak mempunyai hak untuk menganggap kuasa mereka sebagai “hadiah daripada Tuhan,” hujah beliau, mereka perlu menyedari tanggungjawab mereka kepada rakyat, di hadapan Allah. Beliau juga menegaskan bahawa jika semua umat Islam yang benar-benar taat kepada Allah dan hukum-Nya, tidak akan ada keperluan untuk sebarang khalifah.<sup>15</sup>

Bagi mereka ini agak keterlaluan. Khalifah tidak lama kemudian memerintahkan al-Dimashqi ditangkap dan dihukum, bersama-sama dengan dua rakannya yang berfikiran sama. Pergerakan ini terus kekal ditindas semasa pemerintahan sembilan puluh tahun di bawah Dinasti Umayyah.

Ada juga kisah yang baik dan menarik mengenai era Umayyah. Daripada kesemua empat belas khalifah Umayyah, dua daripada mereka, Umar II dan Yazid III, boleh dianggap sebagai pengecualian, mereka adalah orang yang alim dan sederhana yang cuba menentang arus penindasan dan korupsi. Yazid III khususnya terkenal dengan ucapan sulung beliau di Damsyik pada tahun 744, apabila beliau menegaskan akauntabiliti kepada rakyat dan berikrar bagi mengelakkan penyalahgunaan kuasa seperti khalifah sebelumnya. Beliau berjanji untuk tidak membazirkan wang pada isteri-isterinya atau anak-anaknya, tidak akan memindahkan kekayaan dari satu

wilayah kepada wilayah yang lain tanpa sebab dan tidak menindas golongan *dhimmi*, iaitu Kristian dan Yahudi yang “dilindungi.” Beliau juga memberi jaminan kepada rakyat bahawa beliau akan meletakkan jawatan jika beliau gagal memenuhi janji-janji tersebut dan beliau akan menerima sesiapa sahaja yang lebih adil.<sup>16</sup>

Khalifah yang baik ini bukan saja datang secara tiba-tiba; para sejarawan berpendapat bahawa mereka berkait rapat dengan golongan Qadariyah.<sup>17</sup> Sebenarnya, ide politik bertanggung-jawab kepada rakyat, berkait rapat dengan ide teologi mengenai kebebasan berikhtiar. Malangnya, Yazid III hanya berkuasa selama enam bulan sebelum dia meninggal dunia akibat sebab-sebab semula jadi. Dan kemudian pemerintahan Umayyah kembali keadaan asalnya.

## KEBANGKITAN GOLONGAN RASIONALIS

Kontroversi antara penyokong kebebasan berikhtiyar (*freewill*) dan penyokong takdir (*predestinaion*) adalah penting, tetapi ia hanya permulaan kepada peperangan ide yang sebenar dalam abad pembentukan Islam: pertembungan antara *ahl al-rā'ie* dan *ahl al-hadith*, atau mereka yang menilai nas dengan akal (Rasionalis), dan golongan yang berpegang pada hadith secara tradisi (Tradisionalis).

Pertikaian ini bermula terutamanya sebagai perselisihan tentang kaedah bagi membentuk Syari'ah, yang memainkan peranan penting dalam Empayar Islam seperti mana yang telah kita kaji dalam bab sebelumnya. Semua kaum Muslimin bersetuju bahawa al-Qur'an mesti menjadi sumber utama Syari'ah, tetapi ia tidak menjelaskan secara terperinci, bagi al-

Qur'an adalah buku yang agak singkat—lebih pendek daripada Perjanjian Baru—dan fokus yang utama adalah isu-isu rohani, seperti mengenali Tuhan, tugas moral manusia, dan hari pembalasan. Ayat-ayat al-Qur'an mengenai jenayah dan hukuman, atau perkahwinan dan harta pusaka, yakni isu-isu duniawi, hanya sedikit disentuh yang jika digabungkan kesemuanya hanyalah beberapa muka surat sahaja. Sebahagian besar daripada al-Qur'an terdiri daripada “arahan moral yang bersifat umum lagi luas.”<sup>18</sup>

Bagaimana arahan umum moral seperti keadilan, kesaksamaan, dan kebaikan—akan digunakan untuk kaedah-kaedah dan peraturan-peraturan tertentu adalah persoalan utama Syari'ah. Al-Qur'an itu sendiri menunjukkan dua sumber-sumber lain: (1) akal budi manusia, dan (2) Rasulullah sendiri, sebagai “contoh” untuk diikuti oleh kaum Muslimin. Tetapi contoh ini telah agak terhad kepada konteks Nabi Muhammad sendiri, jadi kaum Muslimin mula menghadapi persoalan yang sama sekali baharu sewaktu mereka meninggalkan Semenanjung Arab dan berpindah ke pusat-pusat yang lebih kosmopolitan di Timur Tengah, seperti Mesir, Syria, dan, terutamanya, Iraq.

Tidak menghairankan bahawa Iraq akan menjadi pusat bagi para ilmuwan Syari'ah yang cenderung pada akal fikiran sebagai sumber muktamad kedua selepas al-Qur'an. Mereka, dalam erti kata lain, penganut *ra'ie*, istilah Arab yang bermaksud “nalar,” atau “pendapat yang beralasan.” Ulama paling terkenal dan berwibawa yang muncul dari sekolah ini adalah Abu Hanifah, yang bersimpati dengan sekolah pemikiran Murji'ah. Pemikiran beliau ini tegas berdasarkan al-Qur'an dan akal manusia, tidak cenderung mengikuti segala perbuatan Nabi semata-mata:

Beliau berpendapat bahawa keadaan tempatan yang berbeza, dan bahawa walaupun Madinah merupakan bandar yang didiami oleh Nabi Muhammad, tetapi ia adalah sebuah bandar berpadang pasir dan oleh itu anda tidak mungkin mengharapkan undang-undang di padang pasir sesuai untuk keadaan di bandar, apabila ia datang kepada perkara-perkara sejagat yang berasal dari tempat lain ... [Oleh itu] Abu Hanifah bergantung kepada tiga sumber utama dalam menetapkan hukum; al-Qur'an, *qiyas*, dan *ra'ie* (akal budi), dengan sekali-sekala menggunakan *istibsan*, dan jarang sekali menggunakan *Hadith*.<sup>19</sup>

Terma-terma Arab yang digunakan di sini adalah penting. *Qiyas* bermaksud “analogi fikiran,” dan *istibsan* bermaksud “keutamaan undang-undang demi kepentingan bersama.” Kedua-dua alat rasional ini, bersama-sama dengan yang ketiga, *urf*, yang merujuk kepada adat tempatan di mana-mana masyarakat tersebut, menjadi kaedah pemikiran utama Abu Hanifah.

Oleh itu, versi Syari'ahnya akan menjadi dinamik dan fleksibel yang akan mendukung prinsip-prinsip umum al-Qur'an di mana-mana konteks, dengan mampu menyesuaikan dirinya dengan realiti baru.

*Hadith* terdiri daripada kata-kata atau perbuatan yang dilaporkan berkait dengan Nabi Muhammad. Dan, seperti yang akan kita lihat secara terperinci kemudian, ini akan menjadi tunggak bagi sekolah perundangan yang dipanggil *ahl al-hadith*, aliran Tradisi.

## TUHAN YANG BERPRINSIP

Abu Hanifah merupakan perintis bagi sekolah perundangan dalam mazhab rasionalis. Namun perkara-perkara perundangan telah akhirnya dikaitkan dengan isu-isu teologi—pandangan mengenai sifat Allah, wahyu, dan manusia. Oleh itu, di Iraq, sebuah sekolah ahli-ahli teologi dikenali sebagai Muktazilah, cuba untuk menangani semua isu-isu ini dalam perspektif yang rasional. Mereka sebenarnya orang yang beriman dengan ajaran Islam, juga merupakan intelektual yang canggih dan arif mengenai tradisi lain, termasuk falsafah Yunani, matlamat mereka adalah untuk menunjukkan keserasian antara keimanan dan rasionaliti.

Kebanyakan Muktazilah adalah pengikut Abu Hanifah (iaitu mazhab Hanafi) dalam perundangan, selainnya adalah Syiah.<sup>20</sup> Kesemuanya mempunyai ide selari dengan Qadariah iaitu kebebasan berikhtiar. Bagi mereka, ini bukan sahaja satu pilihan mereka semata-mata—tetapi ianya adalah hasil logik tentang salah satu sifat Tuhan yang penting: iaitu keadilan. Mereka berhujah bahawa kerana Allah benar-benar adil, Dia tidak akan memberi ganjaran atau menghukum makhluk-Nya tanpa sebab. Oleh itu, manusia akan menerima ganjaran di syurga atau hukuman dalam neraka akibat daripada pilihan mereka sendiri. Golongan Muktazilah berkesimpulan bahawa sesiapa yang percaya kepada Tuhan yang Maha Adil, mereka perlu menerima bahawa manusia adalah “pencipta bagi perbuatannya sendiri.”<sup>21</sup>

Tetapi apakah makna keadilan? Dan bagaimana manusia boleh tahu apa yang adil atau yang tidak adil? Para penentang Muktazilah berhujah bahawa ia adalah salah untuk pertamanya menentukan definisi apa itu keadilan dan kemudian



mengharapkan Tuhan untuk mematuhi definisi manusia tentang keadilan tersebut. Apa sahaja yang Tuhan lakukan, mereka berkata, akan menjadi tabi'ie bagi keadilan. Walaupun Dia meletakkan semua manusia ke dalam neraka tanpa sebab, itu akan menjadi satu perkara yang sangat adil, Dia tidak tertakluk kepada definisi keadilan manusia.

Bagi Muktazilah, gambaran tersebut bagi Tuhan sebagai tidak berprinsip bukan sahaja tidak menyucikan-Nya, sebagaimana pihak lawan mereka fikirkan, malah menghina-Nya. Bagi mereka, sifat semula jadi Tuhan adalah adil dan baik, dan Dia tidak akan pergi melampaui prinsip-prinsip ini, walaupun Dia mempunyai kuasa untuk melakukan segala-galanya yang Dia kehendaki. “Dia tidak boleh menyeksa mereka yang tidak bersalah, dan menuntut sesuatu yang mustahil,” Muktazilah menegaskan, bukan kerana Dia tidak mempunyai kuasa untuk berbuat demikian, tetapi “hanyalah kerana Dia adalah Tuhan.”<sup>22</sup>

Di sini mungkin menarik untuk diperhatikan bahawa pandangan yang bertentangan mengenai Tuhan juga ada dalam tradisi Kristian. Pandangan yang selari dengan Muktazilah yang dipanggil “rasionalisme” atau “intelektualisme,” kerana ia berpendapat bahawa Tuhan adalah rasional dan perlakuan-Nya, sekurang-kurangnya dalam sebahagiannya, boleh difahami oleh manusia. Pandangan lain, yang dipanggil “voluntarisme,” mentakrifkan Tuhan yang cara-Nya tidak diketahui dan yang tidak disandarkan dengan mana-mana prinsip yang kita tahu.

Seorang pengulas terkemuka yang membangkitkan isu ini pada tahun 2006 adalah Paus Benedict XVI, yang, pada ucapannya yang kontroversi di Regensburg (Jerman), mengkritik pandangan voluntaris dalam Islam. Pandangan beliau kena pada

waktunya, untuk memberi amaran bahawa pandangan itu mungkin “membawa kepada imej Tuhan yang berubah-ubah, yang tidak terikat kepada kebenaran dan kebaikan,” tetapi pendapat beliau tidak begitu tepat untuk menganggap bahawa itu sahajalah pandangan dalam Islam. Malah, Ketua Agama Kristian itu berhujah—bahawa “Tuhan tidak menjadi lebih suci semata-mata apabila kita menolak Dia dari sifat-sifat kita, menjadi voluntarisme yang tidak boleh dikritik”—adalah sejajar dengan pandangan Muktazilah yang dua belas abad lebih awal, lama sebelum ia disampaikan kepada zaman pertengahan Kristian oleh seorang Muktazilah yang bernama Ibn Rushd, yang dikenali di Barat sebagai Averroes.<sup>23</sup>

Rasionalisme daripada Muktazilah juga turut memberi kesimpulan bahawa Tuhan, dan dengan itu alam semesta-Nya, “berjalan mengikut undang-undang yang rasional,” premis yang menggesa penerokaan sains.<sup>24</sup> Dari premis inilah munculnya ledakan saintifik pada zaman pertengahan Islam.

Selain mempunyai pandangan yang tersendiri mengenai sifat Allah, Muktazilah juga tidak bersetuju dengan lawan mereka mengenai sifat wahyu juga. Wahyu iaitu al-Qur’an, yang golongan Muktazilah berhujah bahawa ia telah “dicipta,” sedangkan lawan mereka menegaskan bahawa ia adalah “tidak dicipta” (bersifat *azali*—*pent.*). Semantik adalah penting di sini. Bagi penyokong “al-Qur’an tidak dicipta,” kitab pegangan umat Islam ini telah wujud bersama Tuhan sejak *azali*—sama dengan sifat Jesus seperti yang dinyatakan dalam Gospel John yang Keempat. Bagi Muktazilah, al-Qur’an memang Firman Tuhan, tetapi Dia bercakap pada titik tertentu dalam sejarah. Jika tidak, mereka berhujah, kitab itu akan dinaikkan hampir ke tahap

sembahan kedua—sesuatu yang, menurut mereka, bercanggah dengan konsep tauhid dalam Islam.

Walaupun debat mengenai sifat al-Qur'an ini berkaitan terutamanya pada teologi, ia juga mempunyai kesan-kesan interpretasi, kerana “al-Qur'an yang dicipta boleh *ditafsirkan*; sedang al-Qur'an yang tidak dicipta hanya boleh *diamalkan* sahaja.”<sup>25</sup> Tidak hairanlah, pandangan Muktazilah akan kitab membenarkan ia dibaca dengan bacaan yang kurang literalis, yang sememangnya diperlukan terutamanya untuk menerangkan ayat-ayat yang mempunyai antropomorfik mengenai Tuhan—mengenai “tangan,” “muka,” dan “takhta”-Nya. Aliran Muktazilah memang sangat menentang antropomorfisme, justeru mereka membangunkan kaedah tafsiran kiasan dipanggil *takwil*, yang tidak lama kemudian mempengaruhi aliran rasionalis daripada pendeta agama lain. Malah, dalam abad kesembilan dan kesepuluh, pendeta Rabbanite dan Karaite Yahudi, pendeta Kristian Koptik, dan ahli-ahli teologi Syiah dan Sunni menggunakan kaedah *takwil* Muktazilah untuk mempertahankan kerasionalan kitab suci mereka.<sup>26</sup>

#### SUATU TEORI ZAMAN PERTENGAHAN, DARI TANAH YANG BEBAS

Muktazilah sering disalahfahami dan kadang-kadang dikelirukan, dengan beberapa “ahli falsafah” yang lebih sekular yang juga muncul dari jalur rasionalis pada zaman pertengahan Islam tetapi kemudian menjadi begitu terpesona dengan dogma kuno Yunani dan hampir menjadi kaum materialis. Sebetulnya, Muktazilah adalah dari kalangan orang beriman, yang mereka

sedaya-upaya mengolahnya supaya mudah dicapai dan menarik untuk golongan bukan Islam yang berpendidikan.<sup>27</sup> Mereka digambarkan sebagai menyediakan jalan tengah antara “jalur kanan” (iaitu, orang Islam yang antirasional) dan “jalur kiri” (yakni, ahli-ahli falsafah sekular atau yang bukan Islam).<sup>28</sup>

Sumbangan mereka sangat mengesankan. Dengan mentakrifkan manusia sebagai agen bebas dan berautonomi yang mempunyai keupayaan untuk memahami Tuhan dan ciptaan-Nya, mereka meletakkan beberapa ide asas yang kita hari ini memanggilnya sebagai “moden” dan juga “liberal.” Ide-ide mereka, dalam kata-kata seorang profesor undang-undang Amerika Syarikat, sesungguhnya “muncul untuk berkongsi—seperti yang dijangkakan—banyak prinsip yang berkait dengan undang-undang Barat,” seperti “rasional, objektif, prinsip kebebasan individu dan kesaksamaan.”<sup>29</sup>

Satu contoh yang menarik ini adalah lanjutan daripada doktrin kebebasan berikhtiar (*freewill*) yang diperjuangkan oleh Muktazilah dan golongan yang terdahulu dari mereka, iaitu Qadariyah. Ide ini membawa mereka untuk membuat kesimpulan bahawa dunia mesti menjadi tempat yang bebas supaya manusia akan mempunyai “kuasa untuk memilih” (*at-tamakkuh wa-l ikhtiyar*). Oleh itu, seluruh kehidupan duniawi ini, mereka berhujah, perlu dilihat sebagai Tempat Pengujian (*dar al-ibtilla'*), di mana manusia akan diuji sama ada mereka sanggup atau tidak untuk menerima hakikat keimanan.<sup>30</sup> Muktazilah juga menyedari bahawa keimanan hanya boleh berlaku dengan keyakinan yang tulen—iaitu penyerahan yang jitu, “suatu amalan hati”—ide yang mereka juga simpulkan daripada satu ayat al-Qur'an: “Tidak ada paksaan dalam agama.”<sup>31</sup> Kesimpulannya,

semua orang berhak mempunyai “kebebasan untuk membuat pilihan beragama.”<sup>32</sup>

Hal ini adalah, catat sarjana Barat, asas yang kukuh untuk toleransi kepada sikap tidak beriman dan lain-lain “sikap yang salah,” “bukan kerana semua pilihan sama-sama setaraf sahnya, sebagaimana pluralis moden mendakwa, tetapi kerana pandangan yang salah bertujuan sebagai ujian ketabahan orang Islam dan dengan itu terpaksa bertahan berbanding menghapuskannya.”<sup>33</sup>

Beberapa ide politik yang berkembang daripada hal ini juga bersifat luar biasa. Al-Farabi, seorang ahli falsafah Muslim abad ke sepuluh yang menghuraikan lagi falsafah Muktazilah dalam bidang sosiologi dan politik, menulis Kitab *As-Siyasah al-Madaniyah*, atau Kitab Politik Sivil. Beliau memulakan dengan menyatakan bahawa semua kerajaan di bumi adalah tidak sempurna, kecuali satu yang ditubuhkan oleh Nabi Muhammad di Madinah, yang diperintah dalam perhubungan langsung dengan Tuhan. Namun, al-Farabi mengingatkan pembaca, negara teokrasi seperti ini menjadi mustahil selepas kewafatan Nabi, kerajaan yang adil hanya dapat ditubuhkan dengan menggunakan akal manusia.

Kemudian beliau menyifatkan kerajaan ideal sendiri, yang digelar “negara masyarakat,” yang mana penduduk akan menikmati kebebasan (*hurriyah*). Ia akan menjadi “organisasi berasaskan kesaksamaan di mana semua manusia bebas (*ahrar*) untuk melakukan apa sahaja yang mereka mahu.” Selain itu, mereka akan “bersedia untuk mengiktiraf kepimpinan yang berjanji untuk memberikan mereka lebih banyak kebebasan ... dan peluang yang lebih besar bagi mereka untuk mengikuti

kecenderungan masing-masing.”<sup>34</sup> Apabila wujud sebuah kerajaan yang menggalakkan kebebasan, al-Farabi menambah, “orang dari kawasan luar akan berhijrah ke situ,” dan hal ini membawa kepada “kepelbagaian kaum dan budaya yang diingini,” yang akan menjamin suburnya perkembangan individu-individu berbakat seperti ahli falsafah dan para sasterawan.<sup>35</sup>

Kedengaran agak seperti Amerika bukan?

Sesungguhnya, al-Farabi telah melihat ke masa hadapan. Franz Rosenthal, seorang profesor dalam bidang pengkajian Arab, mengatakan yang berikut mengenai beliau:

Pembaca moden tidak boleh tidak mengakui bahawa ahli falsafah Muslim berjaya memberi penerangan sebenar tentang asas-asas demokrasi. Beliau juga berjaya memberikan makna penuh erti kepentingan konsep kebebasan politik untuk kebahagiaan dan pembangunan individu.<sup>36</sup>

Ide-ide al-Farabi dan juga pemikir-pemikir lain—seperti al-Kindi, Ibn Sina dan Ibn Rushd—telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan menyumbang kepada kebangkitan pemikiran Barat moden. Itulah sebabnya semua daripada mereka juga mempunyai nama-nama Latin: Alfaribus, Alkindus, Avicenna, dan Averroes. Seorang lagi pemikir Islam, Ibn Khaldun pada abad keempat belas, menulis *Pengantar Sejarah (Al-Muqaddimah)*, yang, menurut ahli sejarah British Arnold Toynbee, “sudah pasti karya terhebat seumpamanya yang belum pernah ditulis oleh mana-mana pemikir dari mana-mana tempat dan di zamannya.”<sup>37</sup>

Dalam buku itu, Ibn Khaldun mengutarakan, antara lain, teori liberalisme ekonomi yang menasihatkan kerajaan untuk mengurangi cukai, melindungi harta persendirian, menyokong pasaran bebas, dan mengelakkan bajet defisit.<sup>38</sup> Bank Dunia baru-baru ini telah memberikan gelaran kepada beliau sebagai “Bapa penswastaan.”<sup>39</sup>

Pendek kata, ide kebebasan—dalam perbincangan teologi, politik atau ekonomi—tidaklah asing dalam pengetahuan klasik ilmu-ilmu Islam silam, seperti yang didakwa oleh sesetengah orang. Golongan Rasionalis (*ablul rā’ie*) jelas bercita-cita untuk ke arah itu, dan mereka mungkin telah menuju mewujudkan liberalisme Islam yang benar-benar tulen.

Namun mereka bukanlah satu-satunya golongan yang ada pada ketika itu. Terdapat juga, seperti yang kita telah bincangkan, khalifah yang zalim yang dibenci oleh golongan liberal, dan, lebih penting, kem lawan mereka yang juga berkembang pesat yang dipanggil Golongan Tradisional (*ablul hadith*).

## BAB EMPAT

### *Peperangan Ide Zaman Pertengahan (II)*

Para pendosa di kalangan Ahlul Hadith adalah teman rapat Tuhan. Tetapi orang-orang yang soleh di antara Ahli Bid'ah adalah musuh Tuhan.

—IMAM AHMAD IBN HANBAL,  
pengasas mazhab Hanbali.

DUA DEKAD dalam abad kesembilan, muncul seorang ulama di Baghdad yang mungkin pada hari ini akan dipanggil sebagai “seorang ulama radikal.” Berasal daripada Baghdad, beliau telah meninggalkan bandar pada usia enam belas untuk menghabiskan masa di sebahagian dari daerah Islam, dan terutamanya di kawasan Hijaz, iaitu bahagian barat Semenanjung Arab.

Para ulama di sana, dan terutamanya mereka di Madinah, percaya bahawa Iraq telah pergi terlalu jauh dalam rasionalisme mereka dalam hal-hal agama. Ada juga yang berpendapat bahawa memberikan apa-apa peranan kepada akal manusia dalam hal-hal agama adalah satu inovasi berbahaya (*bid'ah*), istilah yang tidak lama kemudian akan menjadi bersamaan dengan istilah *heresy*



Kristian.

Tidak lama selepas tiba di Baghdad, “ulama radikal” kita, Imam Ahmad ibn Hanbal, dengan pantas menjadi pendukung paling bersemangat membawa pandangan antirationalis ini, memulakan kempen popular terhadap golongan rasionalis (*ablul ra’ie*). Bandar ini biasa dengan perdebatan intelek, tetapi Ibn Hanbal dan kumpulan yang baru ditubuhkan beliau, berada di sana untuk tidak bersama dalam perbahasan tetapi hanya mengutuk dengan keras. Dalam khutbahnya, Ibn Hanbal dengan bengis menuduh semua sekolah-sekolah rasionalis yang disebut dalam bab sebelumnya: Murjiah yang bersifat pluralis, yang lebih cenderung “menangguhkan” kepada akhirat, dalam perbahasan siapa-yang-salah dan siapa-yang-betul; aliran Qadariyah, yang mempertahankan kehendak bebas manusia dan menentang pergantungan semata-mata pada takdir; yang Jahmiah, satu aliran daripada Muktaizilah; dan mazhab Hanafi, pengikut Imam Abu Hanifah, yang mengasaskan aliran fiqh yang fleksibel dan rasional. Menurut Ibn Hanbal, semua aliran-aliran ini perlu diharamkan dan buku-buku mereka mesti dibakar.<sup>1</sup>

Ibn Hanbal malah langsung tidak mempertimbangkan golongan Rasionalis (*Ablul Ra’ie*) sebagai golongan Muslimin, sehinggakan menyokong bahawa mereka mesti dikenakan hukuman berat. Sesiapa yang mengisytiharkan al-Qur’an sebagai makhluk, katanya, perlu diminta untuk bertaubat, jika dia enggan, dia mesti dibunuh.<sup>2</sup> Nasib baik Ibn Hanbal tidak mempunyai penguatkuasa undang-undang di bawah perintahnya untuk menghukum musuh-musuhnya. Namun pengikutnya dapat menakutkan musuh mereka dengan cara yang tersendiri. Pernah

satu ketika seorang pertapa daripada Tarsus (*Asia Minor*) bernama Ahmad As-Sarrak, penyokong pandangan “al-Qur’an adalah makhluk,” tiba di Baghdad. Mendengar tentang pernyataan “bid’ah” lelaki ini, Ibn Hanbal memerintahkan bahawa tidak seorang pun boleh duduk bersamanya.

As-Sarrak merasa terhina lantas melarikan diri ke Abadan, tetapi sekutu Ibn Hanbal berjaya meyakinkan pemerintah di sana untuk membuatkan pengumuman bahawa semua rumah-rumah tumpangan tidak dibenarkan untuk memberinya tinggal, dan si malang ini telah dibuang daripada bandar tersebut.<sup>3</sup>

Pandangan alternatif Ibn Hanbal dalam hal agama adalah bersifat serampang dua mata. Dalam hal-hal teologi, dia bersikap dogmatik yang tiada selindung lagi ringkas. Sebagai contoh, dia akan menolak mentah-mentah sebarang perbincangan untuk membincangkan makna dan ayat yang samar-samar dalam al-Qur’an seperti “wajah” atau “takhta”-Nya. Semua persoalan itu, Ibn Hanbal berhujah, terpaksa diterima bulat-bulat “*bila kayf*” (tanpa bertanya bagaimana). Istilah yang tidak lama lagi akan menjadi prinsip teologi pengikut-pengikutnya.

Penekanan kedua Ibn Hanbal, yang merupakan asas bagi keseluruhan tanggapan perundangan beliau, adalah “tradisi” atau Sunnah Nabi Muhammad—yang akan kita periksa dengan lebih teliti.

## SUNNAH ATAU AKAL BUDI?

Semua umat Islam menjunjung Muhammad, Nabi bagi

agama Islam, maka tinggalan baginda adalah tidak ternilai buat mereka semua. Namun begitu makna tradisi yang sebenar, dan bagaimana ia perlu difahami, menjadi pertikaian. Hal ini telah, sekurang-kurangnya, menjadi suatu perbalahan yang serius pada abad kesembilan.

Di sisi golongan Rasionalis (*ablul rā'ie*), Nabi adalah pentafsir dan pengamal al-Qur'an yang paling benar, tetapi dia juga adalah manusia biasa yang tidak memiliki apa-apa kekuasaan yang luar dari kebiasaan, atau supramanusia. Al-Qur'an merangkumkan semua wahyu Allah yang diwahyukan kepada Nabi, dan dia, sebagai "Muslim yang pertama," juga mengikuti kitab sama seperti semua Muslimin yang lain sepatutnya lakukan.<sup>4</sup> Oleh itu, seorang Muslim sudah boleh mengikuti contoh Nabi jika dia mengikut al-Qur'an dan menggunakan penghakimannya apabila berhadapan dengan persoalan-persoalan baharu. Al-Qur'an pun sebenarnya menyeru secara konsisten kepada manusia supaya berfikir (*aqala*).

Kumpulan golongan Tradisionalis (*ablul hadith*) pula tidak bersetuju. Mereka tidak berpuas hati dengan "penggunaan akal yang berlebihan, kerana itu mereka terpaksa mencari beberapa sebab untuk mengurangkan penggunaan akal yang berlebihan, yang mereka sifatkan sebagai alat yang boleh menyesatkan dan menjurus kepada penyelewengan. Itulah sebabnya, di mata mereka, tradisi Nabi menjadi sumber menyeluruh kebijaksanaan yang mentakrifkan segala-galanya. Ahmad ibn Hanbal adalah terkenal dengan tidak pernah makan tembikai, kerana beliau tidak menemui sebarang contoh baginya yang dalam tradisi kehidupan Nabi.<sup>5</sup> Dalam contoh lain, beliau dilaporkan telah

melarang isterinya Rayhana, untuk memakai beberapa jenis kasut tertentu kerana “ia tidak wujud pada zaman Rasulullah.”<sup>6</sup>

Pemahaman yang baru mengenai Sunnah ini, adalah suatu perpecahan radikal, dari prinsip terbuka dalam syari’ah yang dilaksanakan oleh ulama terdahulu, seperti Abu Hanifah, yang berlandaskan: “Prinsip utama adalah keharusan.”<sup>7</sup> Hal ini bermakna bahawa kebebasan manusia adalah bersifat semulajadi dan tidak boleh dikurangkan tanpa apa-apa alasan yang munasabah.<sup>8</sup> Namun menurut Ibn Hanbal, hanya apa yang boleh terbukti dalam Sunnah sahaja yang dibenarkan. Sesetengah fundamentalis Muslim pada hari ini, yang menolak apa-apa “inovasi,” contohnya demokrasi dengan alasan bahawa “Nabi tidak mengundi,” hanya mengulang pemikiran yang sama.

Untuk berlaku adil, tidak semua Golongan Tradisionalis adalah tegar seperti Ibn Hanbal. Gurunya, al-Shāfi’i, adalah lebih fleksibel berbandingnya, dan ada juga menakrifkan sekolah al-Shafi’i sebagai “semi-rasionalis.”<sup>10</sup> Guru al-Shāfi’i pula, Malik, bahkan bersifat menyesuaikan dengan keadaan, kerana dia dan pengikutnya, mengikut cara penduduk Madinah yang dekat dengan cara hidup Nabi, yang skopnya adalah lebih sederhana berbanding mengikut cara Ibn Hanbal.

Nama-nama ini—Hanbal, al-Shāfi’i, dan Malik—adalah penting, kerana mereka adalah pengasas kepada tiga daripada empat buah mazhab fiqh Sunni yang utama. Antaranya semuanya, mazhab al-Shāfi’i menjadi yang paling dominan, kerana kaedah yang beliau telah ciptakan (usul fiqh) yang tidak lama kemudian diikuti oleh mazhab lain. “Revolusi Shāfi’i” ini menjadi begitu ketara, dalam penetapan kaedah mengeluarkan hukum, sehinggakan para pelajar Abu Hanifah, suatu contoh

tertinggi dalam aliran Rasionalis, terpaksa mengikuti kaedah ini dan meninggalkan ajaran guru mereka yang banyak berpaksikan kepada akal.

#### KEBANGKITAN HADITH

Kesan al-Shāfi'i pada perundangan Islam adalah agak kompleks, tetapi pada terasnya terletak pada meninggikan tradisi kenabian (Sunnah) ke tahap al-Qur'an. Beliau membayangkan Nabi—yang sebelum ini hanya dilihat sebagai penterjemah dan pengamal undang-undang Tuhan—sebagai “pemberi hukum” kedua yang kata-kata dan perbuatannya adalah berwibawa seperti al-Qur'an.<sup>11</sup> Oleh itu, ia mula menjadi signifikan sama ada Nabi benar-benar memakan tembikai, bagaimana baginda berpakaian, makan, menggosok gigi, menyikat rambutnya, dan menjaga jambangnya.

Apabila al-Shāfi'i membangunkan teori beliau, hampir dua abad telah berlalu sejak wafatnya Nabi, memiliki sunnah-sunnah Nabi bukanlah perkara yang mudah. Terdapat “Sunnah yang hidup” yang terkandung amalan seperti cara solat yang harus dilakukan, yang telah dikhabarkan secara tidak terputus semenjak zaman Nabi. Namun pada zaman yang tiada arkib, rekod, atau surat khabar, bagaimana seseorang boleh mengetahui apa yang telah Nabi katakan atau lakukan dalam keadaan tertentu dua abad sebelumnya?

Al-Shāfi'i, Ibn Hanbal, dan pengikut mereka mendapati jawapan mereka terdapat dalam Hadith, atau kata-kata, yang dikaitkan dengan Nabi dan didakwa disaksikan oleh sahabat yang paling rapat. (Itulah sebabnya mereka dipanggil *ahlul*

*badith*). Riwayat ini sebenarnya perkara yang digambarkan—apa yang orang percaya, atau mendakwa mempercayainya, adalah laporan yang tepat dari era Nabi. “Suatu hari saya melihat Rasulullah berjalan ke arah masjid,” sebagai contoh, sebuah hadith yang diriwayatkan dari salah seorang sahabat Nabi. Maka ini akan disokong dengan kira enam atau tujuh orang, rata-rata, yang mendengar cerita dari satu sama lain: “Inilah yang Al-Imam Tirmithi meriwayatkan melalui Ibn Mahdi dari At-Thawri daripada Waasil dan Mansour dan Al-A’mash dari Abee Wae’l dari Amr ibn Shurahbeel dari Ibn Mas’oud yang ...”

Sudah tentu, seperti dalam “permainan telefon”—ia adalah sangat optimistik untuk menyangka bahawa mesej asal boleh terselamat dalam rantaian yang panjang itu. Kehadiran banyak cerita-cerita palsu menambah cabaran ini. Al-Qur’an telah diturunkan semasa hayat Nabi, dan dibukukan selepas kewafatannya, tetapi Hadith hanya merupakan tradisi lisan. Itulah sebabnya ia adalah bidang yang terbuka kepada sesiapa sahaja yang mahu mendatangkan cerita dan mengatakan ia daripada Nabi, demi kepentingan peribadi tertentu. Hal ini kerana sewaktu zaman al-Shafi’i, hadith menjadi sumber autoriti yang terdedah kepada penokok-tambahan.

Oleh itu, pada awal abad kedua selepas kewafatan Nabi, Empayar Islam mempunyai banyak hadith-hadith palsu, dengan setiap pihak mewajarkan hampir setiap pandangan. Nasionalis Arab mengada-adakan cerita menunjukkan Rasulullah sebagai lambang ketuanan Arab, yang lain tidak lama kemudian bertindak balas dengan membawa Hadith memuji kemuliaan Parsi ataupun Turki.<sup>12</sup> Suatu aspek lain, ianya mempunyai kepentingan diri yang dapat dijangka. “Makan biskut gandum

menjadikan manusia lebih kuat,” satu Hadith berbunyi, dan ia adalah kebetulan bahawa orang yang meriwayatkannya, Muhammed b. Hajjaj Mahai, adalah penjual—cuba teka?—biskut gandum.<sup>13</sup>

Pemalsuan yang lain, adalah jelas bertujuan untuk mengutuk sekolah pemikiran yang dibenci oleh golongan Tradisionalis (*ahlul hadith*). “Dua kumpulan di dalam masyarakatku telah dikutuk oleh tujuh puluh Nabi,” satu Hadith mengisytiharkan, kononnya memetik daripada Nabi. “Mereka adalah Qadariyah dan Murji’ah.”<sup>14</sup> Kedua-dua kumpulan ini, seperti yang kita telah lihat, adalah pembela kebebasan berikhtiar dan pluralis yang menanggukuhkan hukuman. Terdapat kejanggalan jelas di sini, kerana kumpulan-kumpulan ini hanya muncul setelah beberapa dekad selepas kematian Nabi, dan baginda tidak pernah mengenali tentang mereka. Sedangkan Nabi pernah dengan rendah diri menyebut, “Sesungguhnya aku hanyalah seorang manusia biasa seperti kamu,”<sup>15</sup> dan “Aku tidak tahu perkara yang ghaib,”<sup>16</sup> bertentangan dengan darjat hadith palsu tersebut yang telah menjadikan baginda maha mengetahui perkara-perkara yang ghaib, yang tahu segala sesuatu tentang masa hadapan.

Mendewa-dewakan dan memanipulasi dengan sandaran Nabi juga perkara biasa kepada raja-raja yang datang selepas baginda, dan mengatakan perkara-perkara yang luar biasa seperti, “Tuhan hanya menulis perbuatan baik pemerintah dan bukannya yang jahat.”<sup>17</sup> Perkara ini mungkin satu pemalsuan yang berlaku semasa awal abad kelapan untuk mewajarkan kezaliman dan korupsi khalifah-khalifah Umayyah.

Satu lagi hadith yang menarik seolah-olah telah dirancang khusus untuk mengutuk mereka yang tidak cukup taat kepada hadith melaporkan: “Biar aku mendapati tiada salah seorang daripada kamu bersandar di sofa,” Nabi didakwa bersabda, “yang, apabila berhadapan suatu perintah kebenaran atau larangan dariku, dia berkata: ‘Aku tidak tahu [sama ada ini adalah wajib atau tidak]; kita akan mengikut sahaja apa yang kita dapati di dalam Kitab Allah.’”<sup>18</sup>

Pada awal abad kedua Islam, semua orang, termasuk penyokong hadith yang paling setia, tahu bahawa terdapat banyak hadith palsu. Golongan tradisionalis mendakwa bahawa ia adalah mungkin untuk memilih yang sahih daripada yang palsu, dan bahawa mereka mempunyai kuasa untuk membuat penilaian tersebut. Oleh itu, bermula dengan Ahmad Ibn Hanbal sendiri, mereka mula menyusun naratif, mencari rantai sanad daripada sumbernya, dan mewujudkan koleksi hadith yang sahih. Ulama yang paling terkenal, al-Bukhari, dikatakan telah memilih 2,602 Hadith daripada himpunan lebih daripada 300,000. Hal ini menunjukkan tidak hanya hadith yang sahih sahaja yang ada pada saat itu, meskipun al-Bukhari menyusun yang sahih sahaja.

Namun tidak lama kemudian, *Sahib Bukhari* dan koleksi hadith lima ulama yang utama yang lain menjadi sangat dihormati, dan bahkan dikuduskan oleh golongan *ahlul hadith*. Ada juga yang mula mengatakan bahawa hadith ini begitu berwibawa, bahkan boleh memansuhkan al-Qur’an. (Teori *annasikh wal-mansukh* adalah antara ciptaan mazhab al-Shāfi‘ie.)<sup>19</sup>

Kemunculan tradisi (sunnah) ini, yang dibina dua abad selepas Nabi, seperti yang didakwa mewakili cara Nabi, akan membawa kepada penciptaan apa yang ahli sejarah Perancis



Maxime Rodinson gelar sebagai “ideologi pasca al-Qur’an.” Dan perkara ini akan menjadi agak berbeza dengan al-Qur’an, yang “mempunyai peranan yang lebih besar dalam mengetengahkan pena’kulan dan rasional.”<sup>20</sup>

#### “MENUJU KEKERASAN DAN KESEMPITAN”

Kemunculan golongan tradisional ini menandakan titik perubahan dalam sejarah yang besar dalam empayar Islam. Dengan kedatangan mereka, sejumlah besar hadith menjadi sebagai injunksi agama yang berwibawa, skop rasional telah dikurangkan, dan syari’ah menjadi satu set yang lebih tegar peraturannya. Seluruh kecenderungan, tulis Joseph Schacht, seorang sarjana Barat yang pakar dalam undang-undang Islam, adalah “ke arah kekerasan dan pemikiran yang sempit.”<sup>21</sup>

Ironisnya, sewaktu mereka konsisten menentang rasional kerana ianya “bid’ah” yang berbahaya, ahlu hadith membawa inovasi mereka sendiri kepada syari’ah, seperti merejam pezina, membunuh orang yang murtad, batasan sosial kepada wanita, mengharamkan seni dan muzik, dan hukuman untuk peminum arak dan pelbagai lagi tingkah laku yang berdosa. Tiada satu pun hukuman ini ada di dalam al-Qur’an; kesemua daripadanya adalah dalam hadith.

Apa yang sebenarnya yang mendorong kepada kekerasan dalam syari’ah ini adalah unjuran adat dan nilai-nilai Arab pada zaman Nabi. Kemerosotan hak-hak wanita adalah satu contoh. Malah, al-Qur’an dan juga Rasulullah telah mengambil langkah besar ke hadapan, “menganugerahkan mereka dengan kelayakan memiliki harta dan beberapa hak yang lain, dan memberikan

mereka langkah perlindungan terhadap layanan buruk oleh suami mereka ... Namun kedudukan wanita masih buruk, dan bertambah buruk apabila, dalam hal ini kerana dalam banyak aspek yang lain, mesej asal Islam kehilangan arah tujuhnya dan telah diubahsuai di bawah pengaruh tatacara dan adat yang sedia ada.”<sup>22</sup>

“Tatacara dan adat yang sedia ada” ini menyerap masuk ke dalam syari’ah melalui hadith yang dikaitkan kepada Nabi. Pengasingan wanita adalah contoh terbaik. Al-Qur’an mengarahkan pengasingan hanya untuk isteri-isteri Nabi Muhammad, sebagai tanda status mereka yang unik. Budaya pengasingan wanita kelas pertama oleh Byzantin dan Parsi secara beransur-ansur diterima pakai oleh umat Islam. Sifat egalitarianisme dalam Islam, secara paradoks menyebarkan pengasingan kelas atasan, dan “perintah al-Qur’an untuk kesesuaian telah diregangkan, melalui hadith, untuk menghalalkan pengasingan pada hari terkemudian.”<sup>23</sup>

Penyerapan sikap misoginistik (sikap benci kepada wanita) di Timur Tengah ke dalam Islam juga mempengaruhi cara al-Qur’an ditafsirkan. Sebagai contoh, al-Qur’an versi dari kisah Adam dan Hawa yang dihalau dari syurga selepas merasa buah larangan itu, tidak seperti yang digambarkan dalam Perjanjian Lama, ia tidak menggambarkan Hawa sebagai penghasut—bahkan Adam yang menerima teguran dari Ilahi.<sup>24</sup> Tetapi dalam tafsiran al-Qur’an yang ditulis selepas abad ketiga Islam, Hawa mula dipersalahkan. Hal ini berlaku kerana pada masa yang sama terdapat puluhan hadith baharu muncul, mentakrifkan wanita sebagai licik, berbahaya, dan makhluk tidak bermoral. Maka tidak hairanlah bahawa feminis Islam seringkali menegakkan

hujah-hujah al-Qur'an untuk mencabar hadith-hadith yang bersifat misogynistik, yang mereka lihat sebagai hasil daripada "ideologi yang didominasi oleh lelaki."<sup>25</sup>

Larangan pada lukisan dan arca juga adalah larangan terkemudian yang dipengaruhi hadith. Walaupun gambaran bentuk hidup tidak dilarang oleh al-Qur'an secara jelas, "kebanyakan ulama, mendasarkan pada hadith, berpendapat bahawa ini adalah pelanggaran hak kuasa tunggal Allah untuk mencipta kehidupan."<sup>26</sup> Sewaktu perdebatan yang besar antara kehendak bebas dan takdir semata-mata, kebanyakan hadith menyokong pandangan kedua, mencerminkan "kepercayaan Arab purba."<sup>27</sup> Larangan al-Qur'an ke atas riba telah juga diperluaskan melalui hadith, yang membawa kepada pendapat tradisional bahawa semua bentuk faedah adalah dilarang.<sup>28</sup> Dengan kebekuan Syari'ah melalui elemen-elemen ini, dinamisme ekonomi pada abad awal Islam akan juga perlahan-lahan semakin muram.<sup>29</sup>

Kecenderungan ke arah "kekerasan dan pemikiran yang sempit ini" bukan sahaja pada masyarakat Muslim, tetapi kepada yang bukan Muslim juga. Peraturan yang mengawal selia hal ehwal golongan *dhimmi*—orang Yahudi, Kristian, dan lain-lain—lama kelamaan menjadi semakin kurang toleran kerana kaum Muslimin mengguna pakai peraturan daripada Bizantine dan juga empayar Sassanid, melalui justifikasi hadith.<sup>30</sup>

Doktrin *jihad*, juga, telah diperkeraskan melalui hadith dan juga para penyokongnya. Para ulama awal cenderung untuk memberi penekanan yang lebih besar ke atas amalan agama seperti solat dan kehadiran masjid, dan mereka tidak melihat

*jihad* sebagai tanggungjawab agama.<sup>31</sup> “Penaklukan Arab, bagaimanapun, memberi sentuhan psikologi kepada pemikiran Islam,” tulis seorang sejarawan Barat, Ann K. S. Lambton, “akibat daripada mana kewajipan *jihad* telah ditinggikan dalam Tradisi [iaitu, Hadith].”<sup>32</sup>

Juara besar dalam hadith, al-Shafi’i, amat berpengaruh di sini. Beliau membangunkan teori bahawa ayat-ayat yang lebih aman dalam al-Qur’an telah dimansuhkan oleh “ayat-ayat pedang,” manakala ia juga mungkin untuk melihat mereka merujuk kepada konteks yang berbeza—bangkit berperang dengan orang yang memerangi kita, dan mengekalkan keamanan dengan yang lain.<sup>33</sup> Beliau juga membahagikan dunia kepada *Dar al-Islam* (Dunia Islam) dan *Dar al-Harb* (Dunia Perang) dan membayangkan peperangan berterusan antara mereka. Ahli-ahli teori politik selepas al-Shafi’i akan memuliakan konsep ini dalam tulisan-tulisan mereka dengan menekankan bahawa salah satu tugas khalifah adalah untuk “melancarkan jihad sekurang-kurangnya sekali setahun.”<sup>34</sup> Kebanyakan pengikut Hanafi tidak bersetuju, walau bagaimanapun, dan berhujah “orang-orang kafir hanya boleh diperangi hanya jika mereka terlibat dalam konflik bersenjata.”<sup>35</sup>

Golongan Rasionalis (Ahlul Rā’ie), tidak hairan lagi, kelihatan bersifat lebih wajar.

#### MENILAI KEMBALI HADITH.

Di sini saya perlu menyediakan ulasan yang pendek untuk mengelakkan lakaran hitam putih semata-mata mengenai hadith. Tidak semua darinya adalah pemalsuan, dan tidak semua daripadanya mempunyai kandungan yang buruk. Terdapat,

sebenarnya, banyak hadith yang memberi inspirasi kepada ajaran moral yang baik pada amalan, belas kasihan, dan kejujuran. Namun begitu, ide ajaran Islam tanpa hadith, sebagai *Sola Scriptura*—suatu ide radikal golongan reformis era ini—adalah tidak munasabah. Paling kurang tidak, tanpa maklumat yang kaya yang hadith huraikan, ia akan menjadi mustahil untuk memahami konteks al-Qur'an—yang sangat penting untuk difahami maksudnya.

Masalahnya bukan kewujudan penulisan hadith, tetapi cara ia dikendalikan. Golongan ahlul hadith menukarkan naratif ini ke dalam sumber yang dikuduskan yang hanya perlu dipatuhi dan tidak dipersoalkan. Dengan sengaja, mereka meletakkan hadith di atas akal manusia. Itulah sebabnya kriteria utama pertimbangan mereka, apabila menerima hadith, adalah berdasarkan rantaian sanad—bukan berdasarkan kandungannya atau *matan* hadith.

Namun begitu ahlul *rā'ie*, seperti yang dijangkakan, menggunakan timbangan akal budi untuk menilai hadith. Muktaizilah pula, secara khususnya, “menggunakan pertimbangan akal rasional untuk menilai kandungan hadith Nabi sebagai satu ujian yang lebih penting dalam menguji kesahihannya, bersama-sama dengan analisis rantaian perawinya.”<sup>36</sup>

Dalam perjalanan buku ini, kita akan melihat bahawa terdapat beberapa Reformis Muslim kontemporari yang mendukung penilaian semula secara rasional akan kesusasteraan hadith.

BAITUL HIKMAH—DAN *MIHNAH*

Setelah diperkenalkan kepada ahlu hadith dan ide-ide mereka, mari kita kembali kepada kisah awal bab ini: bahawa daripada “ulama radikal” Imam Ahmad ibn Hanbal dan kempen menentang golongan ahlu rā’ie.

Kedua-dua pertentangan dalam empayar Islam (antara penyokong hadith dan rasionalis) yang terlibat dalam peperangan ide untuk sekurang-kurangnya lima abad—dari abad ke-lapan hingga ke abad ke-dua belas masihi. Sepanjang tempoh ini, ahli hadith seringkali mendapat sokongan daripada pihak berkuasa. Hanya dalam tempoh yang singkat pada awal abad kesembilan pihak rasionalis memenangi dukungan dan juga sokongan aktif daripada pihak berkuasa—dukungan politik yang ternyata menjadi sumpahan kecelakaan berbanding dengan nasib yang baik.

Mari kita mengkaji bagaimana faktor politik ini dimainkan. Kita telah melihat bagaimana khalifah Umayyah menyokong Jabariyah ke atas Murji’ah dan Qadariyah untuk mewajarkan pemerintahan mereka yang korup itu. Namun, walaupun segala usaha yang telah dilakukan, Umayyah telah digulingkan oleh Dinasti Abbasiyyah pada tahun 749. Dinasti Abbasiyyah ini membawa perubahan penting dalam Empayar Islam, seperti berakhirnya sikap ketuanan Arab dan mereka membenarkan Muslim yang bukan Arab, seperti Parsi dan Turki, untuk memegang jawatan penting.

Abbasiyyah juga memindahkan ibu kota empayar Islam dari Damsyik, tapak Umayyah, ke Iraq, bermula dari Kufah dan kemudian ke bandar baharu yang mereka bina: Baghdad. Dengan taman-taman yang indah, kebun-kebun, vila-vila, terusan, dan

jalan pesisir, bandar baru ini tidak lama kemudian memperoleh kemasyhuran sebagai bandar yang paling indah di dunia. Ia juga akan menjadi pentas bagi Zaman Keemasan tamadun Islam zaman awal pertengahan, yang kemuncaknya pada pemerintahan tiga puluh tiga tahun pemerintahan Harun al-Rashid (786-809), yang perkarangan istananya telah mengilhamkan *Hikayat Seribu Satu Malam*.

Pada tahun 813, anak Harun, al-Ma'mun, seorang yang rasionalis, menduduki takhta Abbasiyyah. Hikayat menyebut bahawa Khalifah muda itu pernah bermimpi di mana dia melihat Aristotle, yang memberitahu beliau bahawa “akal dan wahyu” tidak hanya serasi bahkan juga saling menyokong, dan pemimpin Islam yang baik harus menggalakkan kedua-duanya.<sup>37</sup> Oleh itu, al-Ma'mun menubuhkan akademi yang dikenali sebagai Baitul Hikmah, di mana kerja-kerja falsafah dan saintifik Yunani purba, termasuk semua kerja-kerja utama Aristotle, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pemikir yang hebat seperti al-Kindi, “ahli falsafah Arab,” dan ahli matematik al-Khawarizmi, pencipta *algorithm*, juga bekerja di akademi ini, bersama-sama dengan ramai lagi orang Kristian.

Sebagai seorang rasionalis, al-Ma'mun berminat dalam perbahasan teologi, termasuk dialog antara agama. Beliau menjemput Abu Qurra, biskop Ortodoks Greek daripada Syria, ke istananya, untuk mempertahankan teologi Kristian manakala khalifah cuba untuk menyangkal hujah-hujahnya—semuanya dengan sikap yang bertamadun. Al-Ma'mun dan penggantinya akan terus mengalu-alukan wacana dengan orang Kristian, Yahudi, Majusi, Buddha, dan lain-lain—yang membantu dalam

peradaban Islam berkembang secara intelektual.<sup>38</sup>

Setakat itu, keadaan begitu baik. Tetapi pada tahun yang kesembilan pemerintahan beliau, al-Ma'mun membuat keputusan yang salah yang akan mengotorkan segala kerja-kerja baik beliau. Kebencian beliau kepada golongan tradisional ahlul hadith—bukan sahaja kerana baginda dapati mereka “kasar” malah juga dari segi politik mereka yang mencurigakan—menyebabkan baginda melancarkan *mibnah*, seakan-akan penyiasatan yang amat teliti, untuk memaksa doktrin “al-Qur'an adalah makhluk” kepada semua ulama.<sup>39</sup> Beberapa susuk ahlul hadith yang terkenal, termasuk Ahmad Ibn Hanbal, telah ditangkap, disoal siasat, dan, dalam beberapa kes, disebut atas sebab kedegilan mereka sendiri memanggil al-Qur'an “sebagai bukan makhluk.” Dasar tirani ini akan bertahan selama enam belas tahun di bawah al-Ma'mun dan dua pengganti selepasnya, dan, seterusnya, mewujudkan kekacauan bukan sahaja di Baghdad tetapi di seluruh empayar Islam.

Motif di sebalik berlakunya peristiwa *mibnah* ini masih lagi menjadi suatu hal yang kontroversi. Doktrin al-Qur'an adalah makhluk ini memang suatu doktrin yang diperjuangkan oleh Muktaizilah, dan, walaupun mereka “tidak secara langsung bertanggungjawab” dengan *mibnah*, tetapi hubungan doktrinal mereka menempatkan mereka dibawah kecurigaan.<sup>40</sup> Satu penjelasan penting, yang boleh diterima ialah berkaitan penjelasan kami sebelum ini mengenai Ahmad Ibn Hanbal dan kempen mereka terhadap golongan rasionalis, suatu penjelasan yang berasal daripada Nimrod Hurvitz, seorang pakar mengenai sejarah pembentukan sekolah Hanbali. Beliau mencadangkan bahawa *mibnah* itu mungkin telah disokong oleh ahli-ahli teologi



rasionalis sebagai “satu tindakan mempertahankan diri” berbanding dengan serangan ke atas golongan tradisional.

Kecewa dengan serangan berterusan oleh golongan ahlu hadith, yang mengisytiharkan golongan rasionalis ahlu rā’ie sebagai golongan yang sesat, golongan rasionalis ini mendapati *mihnah* sebagai penyelamat mereka, kerana ia mendiamkan golongan yang menyerang mereka, serta memberikan ruang kepada mereka untuk “memperkasakan pemikiran mereka dan mendapat tempat yang sewajarnya dalam masyarakat.”<sup>41</sup>

Namun masih, pendekatan sesiapa-menyekat-orang-yang-menyekatkan-adalah-betul ini tetap salah. Ia perlu diakui sebagai satu kesilapan Muktazilah dan lain-lain dalam sejarah mereka, yang kelihatan seolah-olah mereka yang bersekutu dengan *mihnah* tersebut. Dan mungkin ada reformis Muslim pada hari ini, yang cenderung untuk menyokong langkah-langkah kuku-besi terhadap golongan tradisional, pada hari ini, perlu mendapat pengajaran daripada peristiwa ini.

Pengajaran selanjutnya, ialah bahawa *mihnah* berakhir dalam kegagalan yang pahit. Bukan sahaja golongan tradisional bertambah teguh dengan doktrin mereka, tetapi serangan ini membantu mereka mendapat populariti dan mengubah mereka menjadi wira rakyat. Dan tidak lama kemudian, mereka mempunyai peluang yang baik untuk menjadi dominan.

## KERUNTUHAN GOLONGAN RASIONALIS

Pada tahun 847, Khilafah Abbasiyyah diserahkan kepada orang yang baru bernama al-Mutawakkil. Dia adalah anak

saudara al-Ma'mun tetapi mempunyai personaliti yang amat bertentangan. Beliau bukan sahaja memberhentikan *mihnah* tetapi juga menukar dasar rasmi dan memberi sokongan penuh kepada golongan tradisional seperti Ahmad Ibn Hanbal, serta mengguna pakai doktrin mereka sebagai dasar rasmi kerajaan yang baharu.

Kini giliran Muktazilah menjadi orang dalam buangan. “Setiap perbincangan mengenai perkara yang tidak pernah diperbincangkan oleh Nabi,” al-Mutawakkil mengisytiharkan, “ia adalah kepalsuan.”<sup>42</sup> Beliau mengarahkan golongan ahul hadith untuk berdakwah kepada Muktazilah, yang telah lama dipecat daripada semua jawatan kerajaan.<sup>43</sup> Pentadbiran rasmi Baitul Hikmah yang kehilangan sokongan Khalifah mula merosot. Salah satu sarjana ulung di sana, al-Kindi, yang telah menghasilkan lebih daripada 250 buku mengenai falsafah, fizik, kimia, perubatan, psikologi, dan juga teori muzik, telah dipukul dan perpustakaan beliau telah dirampas. Golongan tradisional ahul hadith mula berkuasa kembali.

Al-Mutawakkil juga telah menindas golongan bukan Muslim. Di bawah pemerintahannya, Kristian dan Yahudi telah dilucutkan banyak status sosial mereka dan terpaksa memakai pakaian yang khusus. Beberapa gereja dan rumah-rumah ibadat di Baghdad telah hancur dimusnahkan, dan setiap kesepuluh daripada rumah Kristian atau Yahudi dirampas untuk memberi ruang kepada pembinaan masjid di masa hadapan. Al-Mutawakkil juga “memerintah imej kayu syaitan dipaku di pintu rumah mereka [golongan bukan Muslim] untuk membezakan mereka dari golongan Muslim.”<sup>44</sup>

Lebih buruk lagi, dasar-dasar al-Mutawakkil menjadi dasar-

dasar yang tetap. Golongan ahlul hadith terus mendapat sokongan rasmi kerajaan dan menjadi “penyokong yang paling setia institusi Khilafah.”<sup>45</sup> Antara yang paling radikal di kalangan mereka, Ibn Hanbal, menjadi lebih menyerlah dan lebih tegas di bawah naungan takhta. Dalam tahun 935, penulis Muslim Ibn al-Athir menulis:

Pada tahun itu peristiwa Hanbali menyebabkan ketegangan disebabkan kemarahan mereka yang memuncak. Mereka mula memeriksa dan menyerang rumah ketua komander dan rakyat biasa, dan jika mereka mendapati wain, mereka akan mencurahkan, dan jika mereka mendapati ada gadis nyanyian, mereka memukulnya dan mematahkan alatan muzik mereka. Mereka menghalang jual beli dan menahan lelaki yang berjalan bersama-sama dengan wanita dan remaja, menyoal siasat mereka. Jika jawapan yang diberikan gagal untuk memuaskan hati, mereka memukul lelaki tersebut dan mengheret mereka ke ketua polis dan memberi keterangan mengenai tindakan tidak bermoral mereka. Pengikut Hanbali telah menyebabkan perbalahan di Baghdad.<sup>46</sup>

Pada awal abad kesebelas, dasar al-Mutawakkil telah diperkuatkan semula oleh salah seorang keturunannya, dari Abbasiyyah, Khalifah al-Qadir, yang menggesa semua “ahli bid’ah,” terutamanya rasionalis Muktazilah dan Hanafiah, untuk “bertaubat” dari kesesatan mereka. Mereka yang enggan bertaubat, dilarang daripada melakukan apa-apa kerja teologi atau perundangan. Seorang pemerintah yang garang di bawah

khalifah, Mahmud dari Ghazni, pemerintah suatu kawasan yang luas meliputi Iran, Afghanistan, dan Pakistan, pada hari ini, telah membawa dasar yang keterlaluan. Beliau melancarkan kempen kejam memerintahkan agar semua Muktazilah dan “ahli-ahli bid’ah” yang lain agar “dibunuh dengan menyalib mereka, memenjarakan mereka, [atau] dibuang negeri.” Beliau juga “mengarahkan pengutukan mereka di atas mimbar khutbah umat Islam. Beliau juga mengugut setiap kumpulan dari ahlu bid’ah dan menghalau mereka dari rumah mereka.”<sup>47</sup>

Kembali di Baghdad pula, Khalifah tidak lama kemudian mengikuti dengan nada yang sama. Baginda Khalifah mengisytiharkan bahawa sesiapa sahaja yang menyebut bahawa al-Qur’an adalah makhluk yang dicipta—asas kepada teologi Muktazilah—akan dianggap kafir dan darahnya akan ditumpahkan.<sup>48</sup>

Selain daripada kesemua kefanatikan dalaman ini, tamparan yang paling merosakkan kumpulan rasionalis Islam, dan benar-benar meruntuhkan empayar Islam itu sendiri, adalah ancaman luar: “Malapetaka Mongol” pada abad pertengahan ketiga belas. Tentera-tentera Genghis Khan dan penggantinya menyerbu kawasan Timur Tengah, menakluki segala-galanya di antara Syria dan India. Semua penceroboh adalah kejam, namun begitu, keganasan Mongol adalah “suatu yang tidak pernah berlaku dalam sejarah,” “kerana mereka sangat menyukai kemusnahan.”<sup>49</sup> Sewaktu mereka bergerak menerusi Empayar Islam,

Berkali-kali berlaku, hampir keseluruhan penduduk di bandar telah dibunuh tanpa mengambil kira jantina atau

umur, hanya tukang yang mahir sahaja disimpan dan dibawa pergi; juga golongan petani yang terlibat, digunakan sebagai jisim hidup dari puing-puing yang digunakan menjadi benteng hadapan tentera sebagai tadahan anak panah dan mengisi parit.<sup>50</sup>

Pada tahun 1258, orang Mongol menghancurkan Baghdad—bandar yang paling bertamadun dan bergemerlapan bukan hanya di Dunia Islam, malah di seluruh dunia. Mereka melakukan pembunuhan beramai-ramai hampir keseluruhan penduduk Islam, termasuk Khalifah dan memusnahkan Baitul Hikmah, dengan koleksi indah iaitu karya-karya oleh Muktazilah dan intelektual-intelektual Islam yang lain. Dikatakan bahawa banyak manuskrip tersebut telah dilemparkan ke dalam sungai Tigris hingga sungai tersebut bertukar menjadi hitam, kesan daripada dakwat, berhari-hari lamanya.<sup>51</sup> Tentera Mongol telah memusnahkan sistem pengairan di Timur Tengah, mengurangkan pengeluaran pertanian kepada satu per sepuluh daripada apa yang telah berlaku sebelumnya,<sup>52</sup> Demikian ini adalah kemusnahan amat besar, yang mana Eropah bernasib baik kerana tidak pernah mengalaminya.<sup>53</sup>

Suatu tragedi yang sama juga melanda Sepanyol, pinggir Barat Empayar Islam, tiga abad kemudian. Kerajaan Islam di sana, yang dipanggil al-Andalus, telah mengekalkan kecanggihan intelektual sekolah Rasionalis, bersama-sama dengan kerja-kerja indah seni dan seni bina, hasil semangat kerjasama *convivencia*, dalam bidang kebudayaan dan sivik di kalangan Muslim, Yahudi, dan Kristian.<sup>54</sup> Seperti di Baghdad, juga, kebangkitan Zaman Pertengahan ini merosot akibat kefanatikan dalaman dan

kemudian oleh serangan luar. Gedung perpustakaan Muslim Sepanyol telah diserang kali pertama oleh seorang militan Islam Khawarij dari Afrika Utara dan kemudian oleh *Reconquista* Sepanyol, yang mengusir semua umat Islam dan Yahudi daripada Semenanjung Iberia.<sup>55</sup> Apabila penakluk (*Inquisitor*) Ximenez de Cisneros mengarahkan pembakaran lebih kurang lapan puluh ribu buku-buku kaum Muslimin di Granada pada tahun 1499, “bertujuan untuk memadamkan segala kesan ajaran Islam,” tetapi apa yang sebenarnya yang telah mereka padam adalah yang terbaik daripada Islam itu sendiri.<sup>56</sup>

#### WARNA-WARNI PERTELINGKAHAN DALAM ISLAM SUNNI

Peperangan ide antara ahlu hadith dan Rasionalis Islam adalah suatu kisah yang panjang dan kompleks, dan kami telah hanya meliputi bab-bab utama dalam kisah menarik ini. Hasilnya, secara ringkas, adalah kemenangan Golongan Tradisionalis (ahlu hadith) sedangkan Golongan Rasionalis mula pupus. Ia merupakan hasil daripada pola perubahan yang bermula pada abad ketiga Islam dan berakhir pada abad kelima Hijrah.

Kemenangan golongan Tradisionalis mempunyai kesan-kesan kekal dalam pemikiran Islam. “Dalam kurun-kurun awal Islam, al-Qur’an ditafsirkan dengan agak bebas,” tulis Fazlur Rahman, seorang ahli teologi moden Islam yang terkemuka. “Tetapi selepas abad kedua Islam ... ahli hukum mengikat diri secara ketat dan masyarakat merudum ... dan teologi terkubur di bawah pengaruh besar literalisme.”<sup>57</sup> Golongan Tradisionalis juga mengetepikan semangat individualis dalam al-Qur’an, kerana mereka “mengambil ringan semangat individu dan

pengalaman peribadi mereka.” Namun, mereka menekankan “hampir secara eksklusif kandungan sosial dalam Islam ... [dan] enggan membenarkan individu dari mempunyai pemikiran kreatif yang tulen.”<sup>58</sup>

Seawal abad ketiga Islam (abad kesepuluh masihi), golongan tradisionalis telah pun memberikan alasan bahawa semua masalah kaum Muslimin telah pun diselesaikan, dan tidak ada keperluan untuk membuat kajian lanjut. Pintu-pintu *ijtihad*, seperti yang mereka dakwa, telah ditutup.

Kemunculan Sufisme, tradisi mistik dalam Islam, sebagai satu pola perubahan yang popular pada abad kesembilan dan abad seterusnya, adalah dalam beberapa cara usaha untuk mencari ruang segar di luar legalisme sempit dan keras ini, dan mewujudkan ruang bagi sifat individual.<sup>59</sup> Ia mungkin juga patut untuk diambil perhatian bahawa, di sebalik pandangan yang berlawanan, Sufisme mempunyai asal-usulnya dari al-Qur’an,<sup>60</sup> dan ia mempunyai beberapa asas yang sama dengan Muktzilah.<sup>61</sup>

Golongan tradisionalis, bagaimanapun, jauh daripada merupakan kumpulan yang seragam; warisan mazhab rasionalis ahlul *rā’ie* tidak hilang sepenuhnya dan meresap ke dalam beberapa mazhab tradisionalis. Apa yang muncul pada kontroversi yang panjang antara akal dan dogma adalah lebih berbentuk spektrum pemikiran dan bukannya pembahagian bersifat hitam dan putih.

Nama yang paling muktamad dalam kem tradisionalis, seperti yang kita telah lihat, adalah al-Shafi’i, yang pengikutnya mencipta mazhab Shafi’i. Kaedah mereka menjadi begitu

dominan yang tidak lama kemudian, menyebabkan mereka yang kurang berorientasikan hadith daripada golongan Maliki dan golongan yang dahulunya rasionalis Hanafi, terpaksa bergerak lebih dekat kepada pandangan Shafi'i itu. Walau bagaimanapun, mazhab Hanafi, yang kemudiannya digunakan oleh Uthmaniyyah dan Mughal, terus rasional, fleksibel, dan toleran.

Dalam teologi kemudiannya, mazhab yang berpasangan dengan al-Shafi'i iaitu Mazhab Ash'ari, yang diasaskan oleh ulama abad ke sepuluh, al-Ash'ari, iaitu bekas Muktazilah yang "bertaubat" setelah melihat Nabi dalam mimpi beliau. Dalam polemiknya, beliau menggunakan kaedah yang rasional, tetapi beliau bekerja untuk menentang pandangan rasionalis dan mempertahankan golongan tradisionalis, seperti takdir, voluntarisme, dan occasionalisme (iaitu, penolakan hukum-hukum alam). Beliau menegaskan bahawa akal manusia tidak dapat mencari apa yang betul dan apa yang salah—pandangan yang membenarkan usaha ulama-ulama tradisionalis untuk mencari semua jawapan di dalam sunnah.

Sekolah Hanafi lebih rasional berdampingan pelengkap teologi di sekolah Maturidi, yang diasaskan oleh al-Maturidi pada awal abad kesepuluh. Pandangan beliau menunjukkan beberapa pengaruh Muktazilah, kerana ruang lingkup yang lebih besar yang beliau telah berikan kepada akal manusia dan kebebasan berkehendak. Dalam perbezaan pendapat dengan al-Ash'ari, sebagai contoh, al-Maturidi berhujah bahawa akal manusia, tanpa bantuan wahyu, boleh membezakan antara yang benar dan yang salah.<sup>62</sup>

Sementara itu, barisan hadapan yang paling radikal dalam kem tradisionalis, yang diketuai oleh Imam Ahmad Ibn Hanbal,



tidak lama kemudian bertukar menjadi Hanbalisme, yang paling tegar daripada empat aliran Sunni utama. Penyokongnya menentang segala bentuk “inovasi” dan sebarang bentuk perbincangan rasional. Mereka menjadi seperti sebuah doktrin yang tidak praktikal dan ia kekal terpinggir di kalangan umat Islam, hanya kembali aktif semula semasa krisis, seperti bencana pencerobohan Mongol pada abad ketiga belas .

Abad kelapan belas akan menyaksikan kebangkitan mengejutkan sekolah Hanbali di Gurun Arab di bawah kepimpinan ulama radikal yang lain yang bernama Muhammad ibn Abd-al-Wahhab. Pengikut-pengikutnya, yang kemudiannya dikenali sebagai Wahhabisme, memulakan kempen militan menentang Empayar Uthmaniyyah, yang mereka kutuk kerana Sufisme dan lain-lain perkara “bid’ah”. Empayar tetap menyelia rapi pengikut Hanbali—yang juga mempunyai “semangat Khawarij”—sehingga Perang Dunia Pertama, apabila Empayar British mengambil keputusan untuk memusnahkan kuasa Uthmaniyyah dan mewujudkan *Arabia* sebagai sebuah Negara bebas.<sup>63</sup>

Tidak lama kemudian, *Arabia* akan menjadi Arab Saudi (*Saudi Arabia*), dan fahaman Wahhabisme menjadi doktrin rasminya. Keadaan juga berubah apabila negara ini mempunyai rizab minyak terbesar di dunia—sumber yang Saudi boleh gunakan untuk menyebarkan doktrin tegar mereka ke seluruh pelosok dunia Muslim. Hal ini merupakan satu kejayaan yang Imam Ahmad Ibn Hanbal, peneraju “kekerasan dan kekakuan,” sebelum itu tidak pernah bayangkan.



## BAB LIMA

### *Gurun di bawah Bongkah Ais*

Terdapat hubungan yang lebih rapat antara Islam dan lingkungannya daripada mana-mana agama samawi yang lain.

—THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM<sup>1</sup>

KEMEROSOTAN mazhab Rasionalis dalam Islam, dan kemenangan mazhab Tradisionalis, adalah kisah terkenal—dan terdapat pelbagai penjelasan terhadapnya. Sesetengah pengkritik berhujah bahawa sekolah Rasionalis hanya import asing dari Yunani purba, yang pasti akan membuktikan “ketidakserasian dengan pandangan al-Qur’an.”<sup>2</sup> Namun, seperti yang kita lihat, ia bukannya pandangan sarwa al-Qur’an, tetapi tradisi pasca al-Qur’an yang menggelapkan pemikiran dalam Islam. Mengapakah hal ini berlaku?

Sebahagian telah menemui jawapan dengan menyalahkan individu tertentu, seperti ahli falsafah berpengaruh, Imam al-Ghazali pada abad kedua belas. *Magnum opus* beliau, *Kekeliruan Para Ahli Falsafah (Tabafut al-Falasiyah)*, sememangnya suatu

tamparan yang besar kepada “falsafah,” istilah yang kemudiannya merujuk kepada semua sumber pengetahuan sekular. Al-Ghazali juga dikritik kerana menggalakkan kesedaran beragama berdasarkan ketaatan semata-mata, tanpa banyak menggunakan pemikiran kritis.<sup>3</sup> Namun, adakah kita harus melihat kesan ditinggalkan oleh al-Ghazali sebagai penyebab, atau adakah sebagai hasil kepada kejumudan dalam Empayar Islam?<sup>4</sup> Lagipun, pemikir lain, seperti Ibn Rushd (Averroes), yang menafikan al-Ghazali dan mempertahankan “falsafah” dalam *Kekeliruan terhadap Kekeliruan (Tabafut At-Tabafut)*, sepatutnya menjadi peneraju kemenangan rasionalis. Maka adakah terdapat faktor penentu yang lain, yang menyebabkan salah satu pemikiran Islam dipilih berbanding dengan yang lain?

Kita telah melihat bahawa pihak berkuasa politik, pemerintahan Khalifah Umayyah dan Abbasiyyah, telah memainkan peranan yang penting dalam kisah ini dengan kerap menawarkan sokongan mereka terhadap golongan Tradisionalis. Namun begitu, walaupun ini mungkin suatu penjelasan yang dangkal, meninggalkan tanda-tanya pada kita mengapa pihak berkuasa politik bertindak dengan cara ini dan mengapa keputusannya begitu definitif.

Untuk melihat perkara ini dalam perspektifnya, adalah munasabah untuk kita mengingati kembali kontroversi yang menghantui Empayar Islam—akal melawan dogmatik—juga berlaku dalam dunia Kristian. Ahli teologi Tertullian pada awal Kristian, yang mencipta istilah *Trinitis*, adalah lawan yang kuat pada akal, yang melihat ia sebagai pengaruh sesat daripada golongan jahiliyah Yunani. “Bagi kami tidak ada keperluan bagi mempunyai sifat ingin tahu sekarang bahawa kita mempunyai

Yesus Kristus,” dia menulis, “ataupun kajian mendalam kerana kita sudah ada Injil.”<sup>5</sup> Desakan beliau mengenai “*fideism*”—taat pada agama secara membuta tuli—menjadi sebagai trend yang dominan di kalangan Katolik sehingga ke abad kesembilan belas.

Namun tidak lama kemudian dalam sejarah agama Kristian, pandangan rasionalis menjadi lebih dominan, manakala sebaliknya berlaku dalam agama Islam. Pencerahan ini, boleh dikatakan, merupakan obor yang bertukar tangan dari satu pihak kepada yang lain. Sementara hujah-hujah Ibn Rushd mengenai akal rasional mempunyai kesan yang sedikit dalam Empayar Islam, ia banyak mempengaruhi St. Thomas Aquinas, yang melakukan sintesis falsafah, sains, dan keimanan yang membuka jalan kepada kemodenan di Barat. Dan jangkaan di abad kesepuluh, oleh al-Farabi mengenai sebuah kerajaan demokrasi yang menjamin hak dan kebebasan individu berkembang pesat di Barat sebelum di tempat lain.

Jadi, kenapa akal dan kebebasan berkembang dalam Empayar Kristian sementara ia merosot di tanah-tanah Islam?

Bolehkah jawapannya berkaitan dengan hakikat bahawa Islam mula terserlah ke Timur, manakala agama Kristian berkembang ke Barat?

#### KONTEKS DARIPADA TEKS

Doktrin-doktrin agama tidak hanya berasal dari kitab suci itu. Teks-teks, terutama dalam agama “Nabi Ibrahim,” sudah tentu penting. Namun mereka datang ke dalam kehidupan dalam bentuk fikiran, dan di tangan manusia. Itulah sebabnya agama yang sama menjadi bentuk yang berbeza dalam masyarakat yang

berbeza. Semua orang Kristian membaca Perjanjian Baru (New Testament) yang sama, tetapi orang-orang di New York dalam banyak perkara adalah berbeza daripada penganut seagama dengan mereka, sebagai contoh, di Filipina, di mana sebahagian dari mereka mendera dan menyiksa diri mereka semasa Minggu Suci untuk menebus dosa-dosa mereka. Dan semua orang Kristian kontemporari adalah berbeza daripada penganut agama yang sama sewaktu di zaman pertengahan, sesetengah daripada mereka menyalib “ahli sihir” yang dibakar atau “ahli bid’ah” yang didera semasa *Inquisition*. Sepanjang sejarah, semua pengikut Kristian yang pelbagai telah memberikan makna agak berbeza untuk kitab Gospel mereka, kerana mereka memahami dalam masa pemikiran yang agak berbeza.

Perkara yang sama adalah juga berlaku kepada Islam. Muslim memahami kepercayaan mereka dengan pelbagai cara, kerana mereka mempunyai segala macam pemikiran yang dibentuk oleh zaman dan persekitaran di mana mereka tinggal. Konteks mereka, dalam erti kata lain, telah mempengaruhi bagaimana mereka memahami teks suci mereka.

Tidak hairanlah apabila kita melihat latar belakang “peperangan ide Zaman Pertengahan” yang diterokai dalam bab-bab sebelum ini, kita boleh lihat dengan jelas pengaruh konteks dalam pembentukan *trend* atau aliran yang berbeza dan sekolah-sekolah yang berbeza, yang kadangkala bercanggah antara satu sama lain. Apabila kita melihat konteks mereka ini, gambaran yang sebenar muncul untuk menjelaskan mengapa Muktazilah adalah rasional, dan Hanbali adalah antirational, dan begitu juga mazhab yang lain-lain. Hal ini juga menjelaskan mengapa, dalam jangka masa panjang, pemenangnya terus kekal dan yang kalah

terus pupus.

## KABILAH-KABILAH KEMBALI MENYERANG

Mari kita mulakan dengan Khawarij, yang mana, selepas peperangan antara Ali dan Muawiyah, menuduh kedua-dua pihak sebagai murtad dan dengan itu menarik diri daripada mereka dan mula menentang kedua-duanya. Demikian ini adalah gerakan pengganas pertama dalam sejarah Islam—dan semestinya bukan yang terakhir, kerana zaman sekarang juga masih wujud—mereka adalah yang paling fanatik berbanding kumpulan-kumpulan yang lain. Mereka mengecam “kafir” bagi setiap Muslim yang tidak bersetuju dengan doktrin mereka dan kemudian mula membunuh mereka. Mereka begitu cenderung kepada keganasan dan mereka meletakkannya sebagai agenda terpenting mereka, menjadikan *jihad* Rukun Islam keenam, sebagai tambahan kepada lima Rukun Islam yang diterima oleh kaum Muslimin yang lain.<sup>6</sup> Sayap paling ekstrem mereka, seperti al-Qaeda hari ini dan kumpulan-kumpulan pengganas Islam yang lain, walaupun diambil kira perbezaan di antara tentera dan orang awam, membunuh bukan sahaja lelaki tetapi juga isteri-isteri dan anak-anak mereka.<sup>7</sup>

Sekarang, seperti yang ramai sejarawan telah memberikan perhatian, semua fanatik dan militan ini dikaitkan secara langsung dengan struktur sosial yang wujud terlebih dahulu sebelum Khawarij. Kebanyakan dari mereka adalah Arab Badwi, orang-orang Arab nomad yang tinggal di padang pasir, yang budaya mereka, dalam kata-kata seorang ulama Arab kontemporari, telah dibentuk oleh “proses sejarah mengadaptasi

berpanjangan kepada keadaan yang kasar dan mencabar di padang pasir.” Hasilnya ialah kemuliaan dilihat daripada sudut “keberanian, kesasaan, kuasa, persaingan yang sengit, konfrontasi, berbai’ah kepada kaum dan penguasaan senjata, kelelakian, kebanggaan, persaingan, penentangan, kepahlawanan, dan austeriti.”<sup>8</sup> Cara hidup Badwi, dalam erti kata lain, adalah “merupakan semata-mata serangan dan peperangan.”<sup>9</sup>

Salah satu episod tentang budaya ini datang dari kehidupan Nabi Muhammad. Pada satu ketika, dilaporkan, baginda mencium cucunya di hadapan seorang Badwi. Arab Badwi itu terkejut dan berkata, “Saya mempunyai sepuluh orang anak, dan saya tidak pernah mencium salah seorang daripada mereka.” Nabi menjawab: “Orang yang tidak mengasihi tidak akan dikasihi.”<sup>10</sup>

Dalam erti kata lain, rahmat dan kasih sayang adalah mesej Islam, tetapi Badwi tidak begitu cenderung menghayatinya. Itulah sebabnya al-Qur’an memberi amaran kepada Nabi: “Orang-orang Arab Badwi padang pasir yang cenderung kepada sifat keras kepala dan kemunafikan, dan lebih terdedah untuk tidak mengetahui had-had yang Allah telah turunkan kepada Rasul-Nya.”<sup>11</sup> Hal ini tidak bermakna bahawa “orang-orang Arab padang pasir” tidak menjadi orang Islam. Mereka telah memeluk Islam. Namun begitu, mereka juga yang membawa kekasaran ke dalam agama, yang menyaksikan kedatangan militan Khawarij ini.

Jika militan adalah salah satu ciri-ciri paling utama Khawarij—walaupun tidak semua daripada mereka, untuk berlaku adil—tetapi mempunyai sentimen kuat perkauman merupakan suatu ciri yang lebih kuat. Hal ini juga adalah



lanjutan daripada salah satu daripada sifat-sifat mereka sebelum Islam—*tribalisme* (berpuak-puak). Mereka membentuk kumpulan-kumpulan kecil yang agak sama dengan suku kaum atau puak-puak sebelum ini, “seolah-olah mereka cuba untuk memulihkan kumpulan mereka dahulu, di mana mereka telah menetap, tetapi atas dasar Islam.”<sup>12</sup> Mereka juga mengisytiharkan kumpulan mereka sebagai “ahli syurga” dan kumpulan yang lain sebagai “ahli neraka”—mencerminkan kepercayaan pra-Islam Badwi bahawa kehidupan individu mendapat kepentingan hanya oleh keahlian dalam komuniti masing-masing yang tertutup.<sup>13</sup>

Fahaman berpuak ini adalah ciri-ciri orang-orang Arab padang pasir, tetapi ia juga berjaya menarik perhatian beberapa penduduk bandar untuk mencari kumpulan yang kuat bersatu. Oleh itu, di kawasan bandar-bandar, Khawarij “menjadi tempat bersatunya unsur-unsur tidak puas hati “dan menarik “anak-anak muda, orang-orang yang terdedah kepada bahaya dan ramai bekas hamba dan saudara baru.”<sup>14</sup> Persamaan asas Khawarij ini dengan militan Islamisme kontemporari—kepuakan, seperti kumpulan Taliban di kawasan-kawasan luar bandar, dan para belia yang kecewa di bandar-bandar besar—merupakan sesuatu yang amat mengagumkan.

#### KOSMOPOLITAN VS. PANDANGAN SEMPIT (*PAROCHIAL*)

Walaupun mereka mempunyai daya tarikan kepada golongan yang kecewa, Khawarij masih merupakan kuasa kecil dalam abad formatif Islam. Pertarungan kuasa sebenar dan yang muktamad

adalah antara Rasionalis dan Tradisionalis, seperti yang dijelaskan dalam bab sebelumnya. Dan kedua-dua sekolah itu mempunyai latar belakangnya yang tersendiri.

Rasionalis adalah sangat bertentangan berbanding orang di padang pasir, iaitu puak Khawarij. Ia pasti bukan satu kebetulan, bahawa Rasionalis berkembang pesat di bandar-bandar besar pertamanya di Syria, dan kemudian Iraq, pusat dinamik perdagangan dan budaya. Pergerakan Qadariyah, sebagai contoh—pembela terawal ide kebebasan berikhtiar—telah muncul daripada “budaya kehidupan kelas pedagang di bandar dan mereka yang berpendidikan.”<sup>15</sup> Pewaris mereka, iaitu Muktazilah, juga serupa: yang berpendidikan tinggi, intelektual kosmopolitan yang terdedah kepada pelbagai jenis manusia, tradisi, dan falsafah. Itulah sebabnya kenapa mereka cenderung untuk mewujudkan teologi Islam yang masuk akal dan rasional yang akan menambat hati dan fikiran orang-orang Kristian, Yahudi, Majusi, dan Manichaeen dan juga menyambung kerja-kerja ahli-ahli falsafah Yunani.

Sebagai contoh dalam kes yang diperbincangkan, adalah Abu Hanifah, tokoh utama sekolah fiqh Rasionalis. Pemikiran beliau adalah selari dengan sekolah rasionalis Muktazilah dan Murji’ah yang bersifat pluralis. Oleh itu, pengkritiknya menuduh beliau “mengabaikan sunnah dan memihak kepada pemikiran analogi (*qiyas*) dan banyak membuat keputusan yang tidak wajar berdasarkan daripada pendapatnya sendiri.”<sup>16</sup> Beliau juga merupakan penyokong kebebasan manusia. “Tiada masyarakat atau kerajaan berhak mengganggu kebebasan individu,” Abu Hanifah berpegang, selagi individu itu tidak melanggar undang-undang.<sup>17</sup>

Pandangan-pandangan ini berkait rapat dengan konteks Abu Hanifah. Beliau menetap di Kufah, Iraq, sebuah ibu negara Abbasiyyah sebelum ibu kota Baghdad. Kufah bukan sahaja merupakan pusat intelektual, tetapi juga pusat dagangan. Dan Abu Hanifa adalah kedua-duanya. Beliau adalah seorang saudagar sepanjang hayatnya, yang merupakan perkara duniawi:

Beliau malah pergi ke Basrah untuk membahaskan pendapat daripada penyokong pelbagai mazhab, dan juga daripada Dahriah, yang merupakan materialis ateis ... Di bandarnya, Abu Hanifah menyapa bahu dengan orang-orang Yunani, India, Parsi dan Arab, dan memahami budaya harian mereka sebagai tambahan kepada banyak pola pemikiran yang berbeza ... Ciri-ciri ini adalah jelas mempengaruhi pada pemikiran beliau, kerana penglibatan berterusan beliau dalam perdagangan. Pemikiran fiqh beliau berhadapan secara langsung dengan realiti dan pahit maung perniagaan, perdagangan, dan amalan kewangan, jadi mustahil beliau gagal untuk mengambil kira kepentingan masyarakat awam. Pembacaan beliau mengenai teks-teks agama oleh itu secara semula jadinya banyak dipengaruhi dengan keperluan realiti dan masyarakat seharian.<sup>18</sup>

Sekarang, bandingkan gambaran itu, yang ditulis oleh Tariq Ramadan, reformis Muslim terkemuka zaman kita, kepada kehidupan Ahmad Ibn Hanbal, ulama radikal di Baghdad yang mengutuk semua “ahli bid’ah.” Ibn Hanbal, “seorang tuan tanah,” tidak hanya menyendiri daripada bidang pasaran tetapi juga sangat menentanginya.<sup>19</sup> Pengikutnya telah dikenali dalam

dua perkara: “Pengetahuan mendalam mengenai hadith serta kebenciannya kepada dunia luar.”<sup>20</sup>

Beliau memberitahu pengikutnya bahawa sesiapa di luar komuniti Tradisi (Ahl al-Hadith), maka mereka adalah terpesong. Oleh itu, apa-apa binaan, tempat tinggal, jual beli, yang melibatkan orang luar daripada kumpulan mereka adalah tercemar. Ibn Hanbal juga memerintahkan pengikutnya untuk tidak minum air daripada perigi yang dibina di tepi jalan atau membeli barangan daripada penjual jalanan. Matlamat—dan kesannya—adalah untuk “mengasingkan masyarakat daripada ekonomi arus perdana.”<sup>21</sup>

Tidak hairanlah mesej Hanbal tidak mendapat tempat di kalangan peniaga dan intelektual Baghdad tetapi di kalangan kelas-kelas yang kurang berpendidikan. Lawan mereka memanggil mereka pergerakan *Hashwiyah*, yang bermaksud “penduduk yang kasar.”<sup>22</sup> Visi agama mereka “menegaskan kesetiaan kepada zaman dahulu” dan “kepuakan” secara semula jadinya, juga mencerminkan kelas mereka.<sup>23</sup> Hal ini mungkin juga menjelaskan mengapa pengikut Hanbali adalah “orang dengan mempunyai citarasa literal dan khusus, dan membenci perkara yang bersifat teori dan abstrak.”<sup>24</sup>

Malah gaya beriman yang melampau Imam Ahmad Ibn Hanbal dan pengikutnya dapat dikesan kepada kecenderungan “kezuhudan” mereka di kalangan orang ramai. Sebagai contoh, seni, ukiran, dan kemewahan yang memerlukan “citarasa dan sumber daya tinggi bersifat aristokrat atau kependetaan” telah sepenuhnya diharamkan oleh Hanbali; adapun seni yang “setiap kelas boleh menikmatinya” iaitu puisi, hampir tidak pernah diharamkan oleh mereka.<sup>25</sup>

Pendek kata, peperangan ide antara Rasionalis dan Tradisionalis pada abad pembentukan Islam mempunyai banyak pengaruh dengan latar belakang dan konteks pengikut kedua-dua kem. Rasionalis mewakili Muslim daripada kosmopolitan, yang sentiasa terlibat dengan ide-ide yang berbeza, kerana dinamisme yang dicipta oleh perdagangan. Manakala golongan Tradisionalis pula mewakili Islam daripada orang-orang yang berfikiran sempit. Kedua-dua kem-kem terdiri daripada orang yang beriman yang taat, tetapi mereka melihat dunia, dan agama mereka, dari perspektif yang berbeza.

Malah, dikotomi yang sama juga dapat dilihat dalam Kristian—yang berterusan sehingga abad ketujuh belas. Salah satu kontroversi agama di Eropah pada masa itu adalah isu toleransi, dan beberapa pandangan yang paling bertolak ansur datang daripada peniaga “yang kerjaya mereka terdedah kepada manfaat pluralisme.” Ia adalah masa di mana “dinamisme ekonomi Republik Belanda terbentuk” lalu membantu mewujudkan naratif baru di mana “kemakmuran dan toleransi dilihat sebagai perkara yang seiringan.”<sup>26</sup> Dinamisme ekonomi ini berterusan dengan gagasan “inovasi” di Barat, yang membawa kepada perubahan dalam ide-ide agama, bersama-sama dengan perkembangan dalam seni, sains, dan falsafah; kemunculan demokrasi dan kemajuan kebebasan.

Persoalannya kini, mengapa dinamisme ekonomi yang sama gagal untuk diguna pakai dalam Empayar Islam?

## POKOKNYA, IA ADALAH KERANA EKONOMI

Mahmood Ibrahim, seorang profesor dalam sejarah Islam

Universiti Politeknik di California, mempunyai teori menarik yang mungkin mampu menawarkan jawapan. Dia bermula dengan menunjukkan apa yang kita perhatikan setakat ini: Pihak Rasionalis, terutamanya Muktazilah, datang daripada kelas ekonomi. Kebanyakannya pedagang, yang lain adalah “ahli seni atau yang terlibat dengan kesenian.”<sup>27</sup> Lawan mereka, Tradisionalis, telah diketuai oleh kelas yang bertentangan: tuan tanah.<sup>28</sup> Jadi perang ide di antara kem-kem ini adalah “bukan semata-mata pertikaian teologi atau doktrin, tetapi konflik sosial yang bertarung di peringkat ideologi.”<sup>29</sup>

Dari segi perspektif politik, titik perubahan pertikaian ini, seperti yang dinyatakan dalam bab sebelumnya, adalah kedatangan al-Mutawakkil, Khalifah Abbasiyyah yang mengakhiri dasar pro-Muktazilah, secara ringkasnya, dan menyokong Tradisionalis. Tetapi terdapat juga sisi yang penting, iaitu pengaruh ekonomi kepada perubahan ini. Apa yang jelas, al-Mutawakkil telah menubuhkan sebuah sistem ekonomi yang baru yang menaikkan peranan, dan hasil tuan-tuan tanah. Sistem ini, yang dipanggil *iqta*, adalah satu bentuk geran tanah. Khalifah secara sementara akan memberi sebidang tanah kepada tuan tanah yang kemudiannya membenarkan tuan tanah mengenakan cukai kepada petani yang tinggal di tanah itu. Tuan tanah, untuk memastikan bahawa petani terus menghasilkan tanaman untuk beliau, akan melatih ramai tentera.

Sistem yang terhasil meningkatkan kuasa pemilik tanah berserta dengan tentera mereka—sesuatu yang akan mengorbankan para pedagang. Khalifah-khalifah selepas al-Mutawakkil terus memilih sistem ini, kerana mereka boleh mengenakan cukai tanah, kekayaan didapati dengan lebih cepat,

yang lebih mudah daripada mengenakan cukai kepada pedagang.<sup>30</sup> Peranan tentera akan terus diperkuatkan dalam menghadapi ancaman dan kemusnahan yang disebabkan oleh tentera Salib dan Mongol pada abad kedua belas dan ketiga belas.

Menurut Dr. Ibrahim, peralihan dalam Empayar Islam ini daripada “zaman yang berasaskan sistem kapitalis yang bersifat komersial” kepada “pertanian yang berasaskan semi-feudal bermula pada zaman Khalifah al-Mutawakkil” telah menyebabkan kesan yang mendalam.<sup>31</sup> Ia adalah infrastruktur yang sangat memberi kesan kepada perubahan daripada Rasionalisme kepada Tradisionalisme.

Satu kajian mengenai tenaga kerja buruh di zaman pertengahan di Timur Tengah juga mendedahkan peralihan struktur ini. Antara abad kelapan dan kesebelas, tempoh pembentukan undang-undang Islam, tanah-tanah Arab-Islam yang menjangkau dari Iraq ke Sepanyol mempunyai 233 pekerjaan komersial yang berbeza. Kemudian, antara abad kedua belas dan kelima belas, terdapat sedikit penurunan dalam jumlah ini, manakala pekerjaan dalam birokrasi dan ketenteraan meningkat tiga kali ganda. Terdapat jelas, peningkatan dalam kuasa tentera dan negeri, tetapi “kebekuan pada organisasi komersial.”<sup>32</sup>

Perubahan dalam sejarah Empayar Islam ini, menunjukkan bahawa halangan kepada kemajuan ekonomi bukan Islam itu sendiri, sebagaimana beberapa pihak Essentialis percaya. “Ia bukan sikap dan ideologi yang wujud dalam Islam yang menghalang pembangunan ekonomi kapitalis,” kata Sami

Zubaida, Profesor Emeritus Sosiologi di Universiti London, “tetapi kedudukan politik kelas saudagar berbanding kedudukan tentera dan birokrat yang dominan dalam kelas masyarakat Islam.”<sup>33</sup>

Dalam abad-abad kemudian (daripada abad kedua belas dan seterusnya), pembekuan ini menjadi lebih teruk dalam empayar Islam dan semakin lama memencilkan perdagangan, enjin utama dinamisme di Timur, dan ia secara beransur-ansur beralih ke tempat lain. Pertama kalinya adalah “kehilangan Mediterranean,” kerana pendudukan Tentera Salib di perairan timur dan timur laut seluruh lautan penting komersial ini. Hal ini, hujah seorang ahli sejarah Perancis yang besar Fernand Braudel, mungkin penjelasan yang terbaik mengapa “kejatuhan mendadak Islam di abad ke-12.”<sup>34</sup> Dalam abad ketiga belas, malapetaka Mongol menyebabkan kejatuhan yang mendadak, dan tragis, yang menterbalikkan sejarah.

Pukulan akhir akan datang pada abad kelima belas dengan Zaman Penemuan, di mana Eropah Barat menjumpai laluan laut terus ke India, China, dan di tempat lain. Oleh yang demikian, laluan perdagangan dunia pesat akan beralih kepada lautan, yang berjaya memperkayakan Eropah Barat. Bukan sahaja ini memiskinkan lagi Timur Tengah, ia juga membuatkan Mediterranean terencil. Pergerakan barat-laut keseluruhan “modal dunia” di antara abad kedua belas dan abad kelapan belas menjelaskan, dalam tajuk yang jitu daripada salah satu esei Braudel, “kehebatan dan kemunduran Islam.”<sup>35</sup>

Kerana perdagangan yang secara beransur-ansur merosot, dan secara mendadak, yang tinggal hanya satu faktor utama sebagai konteks untuk membentuk pemahaman umat Islam



terhadap teks-teks al-Qur'an: tanah daripada Timur Tengah—kegersangan Timur Tengah.

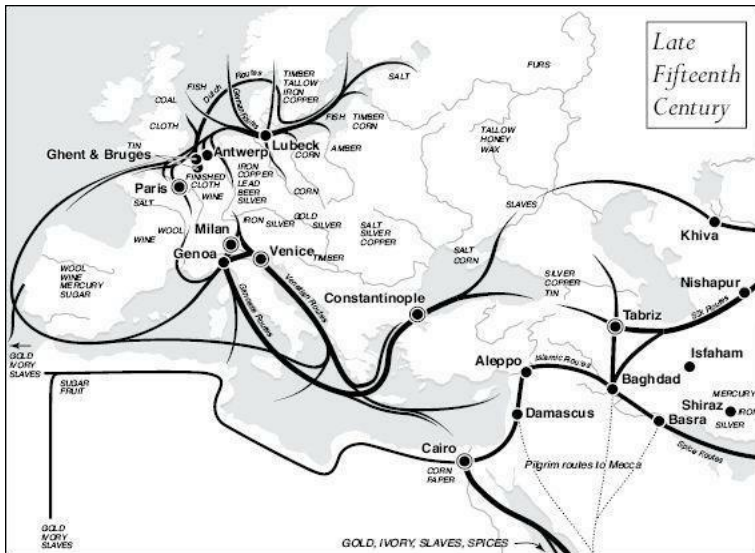
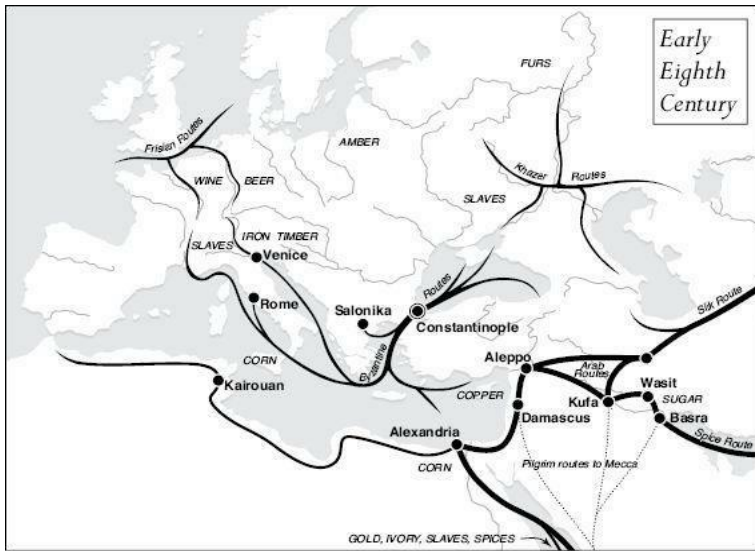
#### TERNYATA IA BERKAITAN DENGAN SUASANA SEKELILING

Di dalam buku ini, saya telah menggunakan istilah *Dunia Islam (Islamdom)*. Untuk menggambarkan istilah yang cuba saya terangkan ini, cubalah cari “peta dunia Islam” di Internet. Kemudian sila buat carian kedua, untuk “peta tanah yang gersang.” Anda akan melihat korelasi menakjubkan antara “dunia Islam” dan “tanah yang gersang.”

Hal ini adalah satu fenomena yang mencurigakan yang membawa beberapa pemerhati untuk berfikir bahawa Islam sebagai agama yang hanya sesuai untuk jenis persekitaran padang pasir dan iklim benua yang kering.<sup>36</sup> Demikian ini adalah salah, kerana Islam telah berkembang di tanah berhujan dan subur—seperti Timur Jauh, Balkan, dan bahagian-bahagian tertentu daripada Turki dan Iran. Tetapi kawasan di mana perkembangan secara formatif dalam Islam berlaku sememangnya hampir semuanya di tempat yang gersang. Jadi, mungkinkah ada kaitan antara jenis alam sekitar seperti ini dan perkembangan-perkembangan formatif?

Mendiang Joseph Schacht, seorang sarjana Barat yang terkenal dalam undang-undang Islam, percaya akan perkara sedemikian. Untuk menjelaskan pematuhan secara akur oleh golongan Tradisionalis kepada gagasan sunnah Nabi, yang mana kita lihat, beliau merujuk kepada cara berfikir mereka, yang telah dibentuk oleh persekitaran fizikal mereka:

Orang Arab, terikat dengan tradisi dan warisan dahulu kala. Apa sahaja adat adalah betul dan bersesuaian; apa sahaja yang nenek moyang telah lakukan, berhak untuk ditiru. Hal ini adalah peraturan kemuncak orang-orang Arab yang wujud pada kawasan yang sempit dan sukar, dalam persekitaran yang tidak memberikan mereka ruang untuk bereksperimen dan berinovasi yang mungkin mengganggu keseimbangan dalam kehidupan mereka yang genting. Dalam ide mengenai adat terdahulu termasuk *Sunnah* inilah cara golongan Arab yang konservatif mendapati gaya mereka berekspresi ...



Kedua-dua peta menunjukkan bagaimana perdagangan dunia, dan kosmopolitanisme bandar dipupuk, beralih dari dari Islam Timur Tengah ke Eropah antara abad kelapan dan kelima belas. (Sumber:

*Colin McEvedy, The Penguin Atlas Sejarah zaman pertengahan [Harmondsworth, United Kingdom, dan New York: Penguin Books, 1961], ms 43 dan 89)*

[Ia] menjadi suatu halangan sukar untuk setiap inovasi, dan untuk memburukkan perkara yang berkaitan, cukup untuk memanggilnya sebagai bid'ah. Islam, sebagai suatu bentuk inovasi yang paling besar di Tanah Arab, terpaksa mengatasi halangan ini, dan ia adalah suatu perjuangan yang sukar. Namun apabila Muslim telah berjaya bertapak, malah sehinggakan di kalangan satu kumpulan tunggal orang Arab, sifat konservatif lama berjaya menegaskan kembali; apa yang tidak lama sebelum ini dilihat sebagai inovasi, kini menjadi perkara yang mesti dilakukan, satu perkara yang dikuduskan oleh adat dahulu dan tradisi, iaitu *sunnah*.<sup>37</sup>

Oleh yang demikian, kebencian Arab ke arah “inovasi” atau “bid'ah”, satu produk daripada budaya padang pasir, di mana hampir tidak ada inovasi yang hidup, menyelinap ke dalam Islam dan menjadi sebahagian daripadanya. “Perkara yang paling buruk adalah hal yang baharu,” tertulis salah satu Hadith yang popular digemari (dan mungkin dicipta) oleh golongan Tradisionalis. “Setiap sesuatu yang baru adalah bid'ah, setiap bid'ah itu sesat, dan setiap kesesatan membawa kepada api neraka.”<sup>38</sup> Hal ini bukanlah hikmah daripada Rasulullah, seperti kita sedia maklum, tetapi budaya daripada padang pasir.

Ia mungkin bukan satu kebetulan bahawa ide ketaatan yang ketat kepada Sunnah secara menyeluruh datangnya daripada orang-orang Arab, manakala kebanyakan Muktazilah adalah

daripada kalangan Iraq atau Parsi, yang latar belakang budaya merupakan amalan Babilon atau Parsi, Kristian, Majusi, atau Manichaeen. Oleh itu, walaupun mereka sangat taat kepada al-Qur'an, mereka tidak begitu bersedia untuk "menerima sikap Arab yang tidak dianggap sebagai perkara asas dalam Islam."<sup>39</sup>

Perlu diambil perhatian bahawa istilah Arab dalam konteks ini hanya merujuk kepada "Arab asal" dari Semenanjung Tanah Arab—iaitu golongan Badwi. Dunia Arab pada hari ini adalah lebih luas, yang menjangkau dari Maghribi ke Teluk Parsi, kebanyakannya terdiri daripada "Arab terkemudian" yang, dengan penyebaran Islam, menerima pakai bahasa Arab. Perlu juga diambil perhatian bahawa apa yang sedang kita sentuh sekarang ialah, bukan pada apa-apa ciri yang wujud dalam mana-mana perkumpulan manusia, tetapi sifat-sifat budaya dan corak yang dibentuk oleh persekitaran fizikal di mana mereka tinggal. Ibn Khaldun, ulama Islam abad keempat belas, adalah yang pertama untuk mengkaji secara sistematik perkara ini. "Orang-orang Arab, tidak biasa dengan kemahiran," katanya, kerana mereka "lebih tegas berakar umbi dengan kehidupan padang pasir dan tidak cenderung kepada kehidupan bertamadun yang bertempat."<sup>40</sup> (Sekali lagi, istilah Arab dalam bahasa Ibn Khaldun hanya merujuk kepada Badwi.)

Dalam abad kelapan belas, ide Ibn Khaldun telah diperkembangkan, oleh Montesquieu, seorang ahli falsafah liberal Perancis.<sup>41</sup> Teorinya berkenaan iklim, berpendapat bahawa persekitaran fizikal mempunyai pengaruh yang besar terhadap pembentukan budaya. Ahli falsafah liberal British Adam Smith, juga, berpendapat sedemikian.<sup>42</sup> Teori, yang

dikenali sebagai “*environment determinism*”—atau, dalam versi yang lebih tepat, “*environmental possibilism*”—menjadi lebih popular di lewat abad kesembilan belas dan awal kurun kedua puluh, mempengaruhi beberapa tafsiran Sarjana Barat mengenai Islam juga. “Al-Qur’an itu sendiri bukanlah daya konservatif dalam Islam,” tulis seorang Sarjana Amerika pada tahun 1924:

Sebaliknya, ia adalah sikap Muslim ke arah buku suci ini—dan secara umumnya. Atau kita juga tidak mengatakan bahawa sebab utamanya adalah “sesuatu yang lebih boleh diterima daripada minda manusia”—iaitu faktor gurun yang bersifat kekal, yang memelihara dan mengawet mereka, seperti dalam sebuah muzium antik, mengenai bangsa, adat, dan agama, yang tidak berubah selamanya walaupun masa datang dan pergi.<sup>43</sup>

Mendiang Sabri Ülgener, seorang sarjana ulung mengenai sejarah ekonomi dan sosiologi di Turki moden, juga membuat pemerhatian yang sama mengenai asal-usul beberapa sikap budaya dalam masyarakat Timur Tengah. “Fatalisme,” sebagai contoh, kata beliau, “bukanlah berasal daripada agama dan Islam khususnya. Ia adalah ungkapan kelemahan manusia di padang pasir dan padang rumput benua, dalam menghadapi kemungkinan perubahan alam yang mengejutkan. Ia digabungkan ke dalam Islam, bagaimanapun, dan terselamat di bawah nama dan topeng penyerahan [kepada Tuhan].”<sup>44</sup>

Gérard Destanne de Bernis, seorang ahli ekonomi Perancis yang mengkaji secara meluas kehidupan luar bandar di Tunisia, bersetuju. Jika “petani-petani di negara-negara Islam bertindak berserah kepada takdir semata-mata,” beliau perdebatkan, hal ini

bukanlah satu sikap yang tidak rasional di pihak mereka, tetapi hanya satu faktor keadaan alam yang tidak menentu yang menentukan hasil usaha mereka: “Sesiapa sahaja pun yang diletakkan dalam situasi begini akan menjadi fatalistik.”<sup>45</sup>

Suasana padang pasir bukan sahaja menghasilkan fatalisme dan sifat konservatif yang melampau yang membenci setiap “inovasi” tetapi juga konsep yang sangat literalis atas bahasa, yang telah meninggalkan tidak banyak ruang untuk fikiran yang terbuka kepada nuansa dan alegori,<sup>46</sup> malahan juga “kekurangan rasa estetika.”<sup>47</sup>

Namun begitu, pada abad kedua puluh, apa-apa penjelasan mengenai kaitan alam sekitar yang mempengaruhi budaya dan pembangunan (*environmental explanation*) kehilangan populariti mereka dalam bidang akademik, kerana mereka menghadapi tuduhan—suatu tuduhan yang salah, pada pandangan saya—terhadap kewajaran perkauman atau imperialisme. Tetapi ide itu “tidak disangkal (dengan hujah), tetapi hanya ditolak.”<sup>48</sup> Maka tidak hairanlah kemudian berlakunya kemunculan semula dalam kesarjanaan dan dalam kesusasteraan popular, dengan penulisan-penulisan yang penting seperti *The Wealth and Poverty of Nations* oleh David Landes dan pemenang hadiah Pulitzer *Gun, Germs and Steel*.<sup>49</sup> “Alam Sekitar,” tulis pengarang selepas itu, Jared Diamond, “membentuk sejarah.”<sup>50</sup>

## WARISAN TIMUR

Persekitaran yang membentuk sejarah Timur Tengah, bukan sahaja pemikiran individu dan budaya masyarakat tetapi juga struktur politik negara. Satu hasil muktamad daripada

kegersangan tanah Timur Tengah adalah ketidaksuburan, dan dengan itu “kekurangan lebih tanaman.”<sup>51</sup> Hal ini menjadikan ia mustahil bagi penguasa tempatan (iaitu, golongan feodal) untuk mendapatkan kuasa. Sebaliknya, kuasa tertumpu kepada kerajaan pusat yang boleh mengarahkan buruh paksa untuk membina sistem pengairan negara.<sup>52</sup> Di samping itu, banyak kawasan di Timur Tengah mempunyai topografi “rata” yang memudahkan “tentera boleh berarak menyerang tanpa hambatan” sebagai contoh tragedi tentera Mongol.<sup>53</sup> Hasilnya, walaupun sebelum Islam, bahagian ini telah diperintah selama beribu tahun oleh Negara yang memusatkan kuasanya.

Sekarang, bandingkan struktur geopolitik ini dengan Eropah, yang, tidak seperti Timur Tengah, adalah berhujan dan benua yang subur dengan banyak kawasan-kawasan yang “sukar untuk ditakluki, mudah untuk bercucuk-tanam, dan sungai-sungai dan laut mereka menyediakan laluan perdagangan yang baik.” Faktor ini, jelas Fareed Zakaria,

membolehkan kebangkitan masyarakat yang berlainan saiz—negara-kota, pemerintah, republik, negara-bangsa, dan empayar. Pada tahun 1500, Eropah mempunyai lebih daripada 500 negara, kebanyakannya tidak lebih besar daripada sebuah bandar. Kepelbagaian ini mempunyai dua kesan menakjubkan. Pertama, ia menyuburkan kepelbagaian. Manusia, ide-ide, seni, dan juga teknologi yang tidak diundang atau tidak disedari dalam satu kawasan sering akan berkembang maju di negara lain. Kedua, kepelbagaian didorong dengan persaingan berterusan antara negara, menghasilkan inovasi dan kecekapan dalam organisasi



politik, teknologi ketenteraan, dan polisi ekonomi.<sup>54</sup>

Begitulah feudalisme akhirnya telah memihak kepada kebebasan di Eropah. Tanah-tanah yang subur menghasilkan pendapatan yang cukup untuk membolehkan kebangkitan tuan-tuan yang berkuasa, yang akan bersaing dengan raja-raja untuk kuasa dan memaksa mereka menandatangani teks liberal seperti *Magna Carta*. Apabila Martin Luther telah dibuang negeri oleh Paus, beliau mendapat sokongan daripada putera-putera berkuasa Jerman yang mampu untuk menderhakai Rom.

Namun begitu, tanah gersang dan rata di kawasan Timur Tengah hanya menghasilkan “semifeudalisme” iaitu sistem *iqta*. Di sini tanah akan terus dimiliki kuasa pusat dan hanya diberikan sementara kepada tuan tanah, yang menyebabkan tuan tanah mendapat “hak pampasan semata-mata dan bukan untuk pembangunan secara persendirian ke atas tanah-tanah yang diberikan.”<sup>55</sup> Kemuncak kesan daripada hal ini’ menjadi batu penghalang kepada “kebebasan, sifat bertanggungjawab, dan kelas feodal yang tidak dapat dibuang”—serta halangan kepada pluralisme politik.<sup>56</sup>

Pendek kata, apabila persekitaran yang bernasib baik di Eropah membantu kemaraan kebebasan, keadaan alam sekitar yang tidak bernasib baik di Timur Tengah menyebabkan apa yang disebut oleh Karl Marx sebagai “kezaliman oriental” dan Max Weber menakrifkan ia semula sebagai “patrimonialisme”—satu sistem tadbir urus di mana semua kuasa berpusat pada seorang pemimpin.

Pemerintahan Autoritarian ini bukanlah berasal daripada Islam—maka tidak hairanlah ia juga telah mendominasi negara-

negara bukan Islam di Timur, seperti Rusia dan China. Namun, malangnya, kaitan warisan Oriental dan Islam telah memihak kepada pemerintahan autokratik yang menyebabkan kesan yang mendalam.<sup>57</sup> Menurut Bryan S. Turner, seorang sarjana terkemuka di bidang sosiologi Islam, ini adalah sebab utama mengapa agama mengambil kerangka yang kurang rasionalis dan kreatif selepas abad-abad awalnya:

Dan di bawah dinasti patrimoni daripada Zaman Pertengahan Islam ini, bermula dengan Abbasiyyah, di mana budaya yang berbeza yang memberikan penekanan disiplin, ketaatan secara membuta-tuli dan taqlid, datang untuk menguasai pemikiran dalam Islam. Dengan pembentukan kerjasama penting antara tentera dan ulama, *syari'ah* sebagai kod rasmi yang tidak berubah, digunapakai sebagai satu-satunya bahasa yang menterjemahkan tatalaku ... Dan dalam keadaan inilah, Islam disifatkan sebagai agama taqlidi—mengikut membuta tuli, agama yang berserah pada takdir, dan agama yang memberi ruang bagi kekuasaan patrimoni.<sup>58</sup>

Masalahnya bukan, Turner menambah, kerana Islam tidak mempunyai sesuatu yang serupa dengan “etika Protestan” yang dipupuk oleh kapitalisme di Eropah. Pedagang di bandar pada zaman pertengahan Islam, apa-apapun, “mematuhi satu bentuk Islam tersendiri yang rasional.”<sup>59</sup> Muktazilah (atau Murji'ah), seperti yang telah kita lihat, berjaya mengeluarkan prinsip yang liberal daripada rasionalisme itu. Mereka hanya tidak dapat mengatasi kekangan di Timur Tengah.

Islam, seperti yang kita boleh setuju, telah menghasilkan benih-benih kebebasan; malangnya, mereka tidak tumbuh di

tanah yang subur.

Memandangkan latar belakang ini, satu soalan yang penuh harapan timbul: Jika kejatuhan dinamisme ekonomi telah membawa kepada kemerosotan rasional Islam dan kebebasan alaf yang lalu, bolehkah kelahiran semula dinamisme ekonomi memulihkan mereka? Dengan kata lain, bolehkah kemajuan sosioekonomi dalam masyarakat Islam juga membawa kepada kemajuan dalam sikap agama, ide-ide, dan juga doktrin?

Kita akan meneroka jawapannya dengan melihat zaman moden Turki sebagai kajian kes. Tetapi sebelum itu, terdapat beberapa lagi persoalan yang perlu diperbahas.

## BAHAGIAN II

### *Era Modern*

Apabila terdapat perubahan umum dalam suasana keadaan, maka seakan-akan telah berlaku pertukaran dalam segala kejadian, dan segala isi dunia telah berubah.

—IBNU KHALDUN,  
ulama Islam zaman pertengahan



## BAB ENAM

### *Kebangkitan Uthmaniyyah*

Kami sentiasa menjelaskan bahawa rejim perlembagaan tersebut yang sah dan sesuai dengan syari'ah. Ia tidak dilarang olehnya, sebaliknya, syari'ah kita mengarahkan rejim berperlembagaan ... Kami cuba untuk menjelaskan apa yang dimaksudkan oleh kebebasan, persaudaraan; dan apa erti kesetaraan itu.

—SHEIKHUL ISLAM MUSA KAZIM EFENDI,  
ulama terkemuka di lewat Kerajaan Uthmaniyyah<sup>1</sup>

SETELAH PEPERANGAN IDE ZAMAN PERTENGAHAN antara Rasionalis dan Tradisionalis Islam berakhir dengan dominasi Tradisionalis, Empayar Islam memasuki zaman kebekuan intelektual yang akan kekal selama beberapa abad. Terdapat tempat-tempat yang cerah sekali-sekala, tetapi sikap yang utama dalam dunia Islam, terutama di kalangan Sunni, telah ditakrifkan oleh ketaatan yang ketat kepada adat kebiasaan dan kebencian kepada perkara baru (inovasi).<sup>2</sup>

Keseimbangan ini akan hanya tertembus oleh pencerobohan kuasa luar: Barat moden, yang, dari abad kelapan belas,

merupakan kuasa besar inovasi, yang kaum Muslimin tidak dapat mengabaikannya. Sesetengah umat Islam menghadapi realiti ini dan memutuskan untuk mereformasi cara mereka. Manakala yang lain memutuskan untuk menentang perubahan, bahkan melawan balik. Hasilnya akan menjadi perang ide baru—kali ini, yang bersifat moden.

Satu waktu yang ketara dalam saga baru ini adalah pemberontakan 1856 penentangan terhadap Empayar Uthmaniyyah di Hijaz, pantai barat Semenanjung Arab dan tempat tanah suci Islam. Pada masa ini, Uthmaniyyah menguasai dunia Arab keseluruhan, seringkali menguasai secara tidak langsung melalui ketua-ketua tempatan. Namun begitu seorang penghulu tempatan, Sharif Abdulmuttalib di Mekah, telah menggerakkan bangkangan kepada pihak berkuasa Uthmaniyyah dengan mengecam cara “tidak beragama” mereka—seperti larangan Sultan Abdülmecid terhadap perdagangan hamba. Menurut Ahmet Cevdet Pasha, penulis rasmi sejarah Uthmaniyyah waktu itu, Abdulmuttalib juga percaya bahawa “orang-orang Turki telah menjadi murtad,” dengan hanya “membenarkan wanita untuk mendedahkan tubuh mereka, untuk tinggal berasingan daripada bapa-bapa atau suami mereka, dan mempunyai hak untuk perceraian.”<sup>3</sup>

Sharif merasa amat marah melihat hubungan yang mesra orang Turki Uthmaniyyah dengan “orang-orang kafir,” dan konsulat British dan Perancis dibuka pada bandar berhampiran Jeddah.<sup>4</sup> Seorang diplomat British kemudian menggambarkan Abdulmuttalib sebagai “Wahhabi fanatik” yang percaya bahawa semua orang Kristian adalah “anjing-anjing yang patut

dihapuskan dari muka bumi.”<sup>5</sup>

Dalam tulisan beliau, Cevdet Pasha, juga seorang sarjana undang-undang Islam, cuba menjelaskan bahawa Sharif salah dalam semua perkara-perkara ini. Mengharamkan perhambaan tidak bertentangan dengan Syari’ah, bahkan sultan Uthmaniyyah sememangnya pelindung terbaik undang-undang agama, dan pengekalan hubungan baik dengan orang-orang kafir tidak semestinya dilarang oleh Islam.<sup>6</sup>

Tetapi Abdulmuttalib kekal tidak yakin dengan hujah-hujah itu, dan tidak lama kemudian beliau melancarkan pemberontakannya, seraya mengisytiharkan,

Wahai penduduk Mekah, ber*jihad*lah melawan Turki kerana mereka telah menjadi Kristian dan Franc! Siapa yang terbunuh dalam kalangan kita akan masuk syurga; orang-orang yang akan dibunuh daripada golongan mereka akan masuk neraka.<sup>7</sup>

Orang-orangnya mula menyerang pegawai Uthmaniyyah, membunuh mereka serta beberapa jemaah haji di Ka’bah—hanya untuk segera dikalahkan dan ditangkap oleh tentera Uthmaniyyah.<sup>8</sup> Namun hal ini adalah bukan pemberontakan yang pertama atau terakhir yang Uthmaniyyah hadapi di Arab. Sejak pertengahan abad kelapan belas, golongan Wahhabiyyah telah mengecam mereka atas dasar “inovasi” seperti Sufisme, tradisi mistik yang mereka lihat sebagai menyimpang daripada Syariah. Pada abad kesembilan belas, Uthmaniyyah memperkenalkan “inovasi” yang lebih menjengkelkan mereka—lebih banyak hak untuk wanita, lebih banyak hubungan dengan



orang bukan Islam, dan ketegasan terhadap sistem perhambaan. Untuk golongan Wahhabiyyah, semua pembaharuan itu adalah bidaah yang perlu ditentang.

Dalam cerita kita, walau bagaimanapun, pembaharuan ini adalah inspirasi—kerana ia merupakan usaha yang paling luas dan koheren, usaha yang bersifat Islamik untuk merangkul demokrasi liberal.

#### DI SINI DI TANAH ORANG TURKI ...

Kisah Uthmaniyyah kembali pada permulaan abad keempat belas, apabila sekumpulan Muslim Turki yang dipimpin oleh seorang pemimpin yang bernama Osman menubuhkan sebuah kerajaan kecil di barat laut Anatolia. (Uthmaniyyah adalah berasal dari perkataan Turki, *Osmanli*, atau “anak-anak Osman.”) Ia adalah masa yang apabila khilafah Abbasiyyah di Baghdad telah dimusnahkan, dan Arab Timur Tengah telah musnah, oleh penceroboh Mongol yang kejam. Kejatuhan orang Arab membuka jalan bagi Empayar Islam kepada pihak lain, terutama kaum Turki.

Orang-orang Turki, seperti orang-orang Arab padang pasir, merupakan nomad dari wilayah kering, kali ini dari padang rumput steppe. Oleh itu mereka tidak mempunyai budaya yang canggih untuk membawa ke dalam agama baru mereka. Tetapi, tidak seperti orang-orang Arab padang pasir, yang membawa konservatif pra-Islam dan fatalisme mereka ke dalam Islam, orang Turki nomad mengalami kelahiran semula yang radikal. Mereka benar-benar “menyerahkan diri kepada agama baru mereka” dan “menenggelamkan identiti kebangsaan mereka

dalam Islam sebagaimana yang tidak pernah dilakukan orang-orang Arab dan Parsi”—sehinggakan ke tahap nama *Turk* sudah hampir sinonim dengan Muslim. Hasilnya ialah pengabdian bersungguh kepada iman. “Dalam kesungguhan dan keseriusan kesetiaan mereka kepada Islam,” menurut pengamatan Bernard Lewis, “tidak ada orang lain yang setara dengan kaum Turki.”<sup>9</sup>

Rakyat Turki itu bukan sahaja memiliki semangat tetapi juga kemahiran tentera untuk berkhidmat kepada Islam dengan memperluaskan sempadan Empayar Islam ke arah Barat—pertama di bawah dinasti Seljuk, yang memerintah pelbagai bahagian Asia Tengah dan Timur Tengah dari abad kesebelas hingga abad keempat belas, dan kemudian Uthmaniyyah. Yang terakhir ini secara beransur-ansur menolak kembali sempadan Empayar Byzantine, membawanya kepada pengakhiran pada tahun 1453 dengan menakluki kotanya, Constantinople (yang kemudiannya dikenali sebagai Istanbul). Keadaan Uthmaniyyah berkembang dengan pesat, dan, pada abad keenam belas awal, menjadi sebuah empayar yang luas meliputi dari Budapest ke Yaman, Algeria ke Basrah. Ia menjadi, boleh katakan, sebuah kuasa besar dunia.

Selaras dengan penerimaan Islam ke atas Ahli Kitab, Empayar Uthmaniyyah adalah negara pluralis yang membenarkan masyarakat bukan Islam untuk memelihara identiti dan amalan agama mereka. Oleh itu, orang-orang Serbia, Yunani, Armenia, atau Bulgaria kekal Kristian. Dalam awal abad keenam belas, Selim I “yang Keras,” sultan/khalifah terkenal dengan sifatnya itu, telah mengarah penukaran semua penganut Kristian kepada Islam secara paksa, hanya demi keseragaman. Namun baginda diyakinkan oleh Sheikhu Islam, autoriti unggul

mengenai isu-isu agama, bahawa hal ini dilarang dalam agama.<sup>10</sup>

Berkat keyakinan mereka terhadap keluhuran undang-undang, bersama-sama dengan pragmatisme mereka, Uthmaniyyah terus mengiktiraf hak-hak rakyat Kristian mereka dan juga terhadap golongan Protestan melarikan diri dari Eropah—yang mana Martin Luther, reformis Kristian, dan Jean Bodin, seorang ahli falsafah Perancis, merasa kagum.<sup>11</sup> Pujian tertinggi datang pada abad ketujuh belas daripada Patriak Yunani di Jerusalem yang memuji Tuhan yang meletakkan “kecenderungan ke dalam hati Sultan Uthmaniyyah untuk membenarkan keimanan Ortodoks agama kami.”<sup>12</sup> (Namun imej positif Uthmaniyyah tersebut akan digantikan dengan yang lebih negatif di abad kesembilan belas dan kedua puluh, apabila lebih daripada dua dozen negara-bangsa selepas Uthmaniyyah ingin memuliakan kegemilangan asal-usul mereka dengan menggambarkan “zaman gelap” pada masa lalu.)<sup>13</sup>

Empayar Uthmaniyyah bahkan memberikan keamanan kepada orang-orang Yahudi, yang pada satu masa apabila mereka secara rutin dianiaya di Kristian Eropah. Dari abad keempat belas—dan seterusnya, orang-orang Yahudi diusir dari Hungary, Perancis, dan Sicily, telah mendapat perlindungan di tanah Uthmaniyyah. Pada awal abad kelima belas, Rabbi Yitzhak Sarfati, yang telah berhijrah dari Jerman ke Edirne, yang sekarang berada di barat Turki, berasa cukup selamat untuk menulis kepada masyarakat Yahudi di Eropah, memohon mereka meninggalkan penyeksaan mereka di bawah agama Kristian dan mencari keamanan di Empayar Uthmaniyyah. “Di tanah orang-orang Turki, tidak ada apa-apa kami rungutkan di

sini,” kata Rabbi itu. “Setiap seorang daripada kita hidup dalam keamanan dan kebebasan.”<sup>14</sup>

Pada tahun 1492, sebahagian besar orang-orang Yahudi Sephardic diusir oleh Sepanyol telah mengikuti nasihat tersebut dan belayar ke Turki, di mana mereka telah disambut mesra oleh Sultan Beyazid II, salah seorang sultan yang paling soleh daripada kesemua pemerintah Uthmaniyyah. Keramahan Uthmaniyyah kepada orang-orang Yahudi ini berterusan sehingga ke zaman moden; doa dibacakan di sinagog di Istanbul pada lewat abad kesembilan belas untuk kemenangan tentera Uthmaniyyah terhadap serangan Rusia dan sekutunya di Balkan.<sup>15</sup>

### JALAN HANAFI

Bentuk Islam yang dipegang oleh Empayar Uthmaniyyah dipupuk oleh satu kelebihan yang penting. Ia telah menerima pakai mazhab Hanafi dalam fiqh dan mazhab Maturidi dalam teologi—yang kedua-duanya, seperti yang dinyatakan dalam bab sebelum ini, merupakan sisi Rasionalis dalam spektrum Sunni. Hal ini telah memberi lebih banyak kebebasan kepada Uthmaniyyah dalam mentafsirkan Syari’ah. Ulama Uthmaniyyah sering menggunakan prinsip Hanafi iaitu *istihsan* (pilihan perundangan), yang membenarkan perubahan dalam Syari’ah untuk kebaikan orang ramai, untuk menangani isu-isu dan masalah baru.<sup>16</sup>

Dalam abad keenam belas, sebagai contoh, Sheikhul Islam Ebusuud Efendi memberikan legitimasi munasabah penganan faedah oleh badan-badan amal kerana mereka berkhidmat untuk kebajikan masyarakat.<sup>17</sup> Beliau juga mendapati menyanyi,

menari, berpusing-pusing, dan berjabat tangan—yang semuanya diharamkan oleh pelbagai Hadith—dibenarkan.<sup>18</sup> Sebaliknya, seorang lagi ulama pada masa tersebut, Mehmet Birgivi, yang menganut mazhab Hanbali yang ketat, mengecam “inovasi” ini dan mengutuk fleksibiliti berasaskan mazhab Hanafi oleh Ebusuud Efendi ini.

Sistem Turki juga inovatif dalam erti kata bahawa ia memberikan negara hak untuk menggubal undang-undang sekular, yang dipanggil *kanun*, bersama-sama dengan Syari’ah.<sup>20</sup> Dengan melakukan hal demikian bermakna bahawa Syari’ah tidak meliputi semua aspek kehidupan awam, dan oleh itu negara mempunyai autoriti agama yang sah untuk memperkenalkan peraturan baru dan regulasi.<sup>21</sup> Berkat tradisi ini, empayar dapat menggubal undang-undang pemodenan yang banyak pada abad kesembilan belas.

Malah Syari’ah sendiri telah dikawal selia oleh kanun Uthmaniyyah. Semasa pemerintahan Sultan Mehmed II, penakluk Constantinople, beberapa hukuman ke atas fizikal yang keras (seperti potong tangan) dianggap usang dan digantikan oleh sebatan atau denda wang tetapi akan dinilai mengikut taraf ekonomi pesalahnya.<sup>22</sup> Hukuman rejam juga menjadi sukar untuk dilaksanakan, dan hukuman ini telah hanya dilaksanakan sebanyak dua kali dalam tempoh enam abad pemerintahan Uthmaniyyah.<sup>23</sup>

Fleksibiliti Uthmaniyyah juga mempunyai kaitan dengan geografi, yang, seperti yang kita telah lihat, adalah berpengaruh dalam membentuk persepsi Islam: “tidak seperti negara-negara Islam sebelum ini, Empayar Uthmaniyyah muncul di Anatolia

dan Balkan, daerah pertanian yang kukuh dan stabil, bukannya di pinggir padang pasir yang diduduki nomad.”<sup>24</sup> Hal ini membolehkan kebangkitan perdagangan yang autonomi dan pemerintahan secara wilayah yang terkemuka, menyelamatkan empayar daripada penyerahan total kepada patrimonialisme—iaitu, penguasaan mutlak oleh kuasa pusat, ciri khas geografi yang gersang di Timur Tengah.<sup>25</sup>

#### DI PINGGIR BARAT DUNIA ISLAM

Hakikat bahawa Uthmaniyyah telah berakar umbi di Anatolia dan Balkan juga memberi mereka kedudukan geostrategik yang unik di pinggir barat Empayar Islam, yang bersempadan dengan Kristian. Hampirnya dengan Barat membolehkan mereka untuk mengiktiraf transformasi besar di Eropah—kebangkitan kemodenan—lebih awal daripada Muslim lain atau Timur.

Untuk jangka masa yang panjang, sebenarnya, Uthmaniyyah, terlalu yakin dalam keunggulan mereka, tidak terlalu ingin mengetahui mengenai cara hidup orang Kristian. Namun apabila mereka mula kalah sewaktu pertempuran dengan kuasa Kristian, yang terpaksa berundur dari tanah yang telah mereka takluki, golongan elit Uthmaniyyah mulai sedar bahawa mereka kekurangan sesuatu. Terutama selepas kekalahan teruk mereka di Pengepungan Kedua Vienna pada tahun 1683, yang jelas menandakan kebangkitan semula kuasa Eropah, negarawan Uthmaniyyah mula berfikir mengenai reformasi. Pada mulanya mereka memberi tumpuan kepada rasuah dan gangguan dalaman, dengan harapan bahawa pemulihan ke atas sistem yang berkesan sebelum ini, sudah memadai. Namun mereka segera sedar bahawa kemunduran mereka tidak hanya kerana masalah

di pihak mereka tetapi juga kerana inovasi di Eropah.

Oleh itu, bermula pada awal abad kelapan belas, kerajaan Uthmaniyyah menghantar sebilangan besar kakitangan awam mereka ke pelbagai ibu kota Eropah untuk mengamati “cara-cara Barat.” Yirmisekiz Mehmet Çelebi, duta khas yang dihantar ke istana Louis XIV pada 1720, telah diarahkan secara khusus untuk “melawat kubu, kilang, dan kerja-kerja tamadun Perancis secara amnya dan memberi laporan tentang institusi Perancis moden, yang mungkin boleh diguna pakai di Turki.”<sup>26</sup> (Perancis—dan, ternyata, bukan Anglo-Saxon—akan terus menjadi model perdana kemodenan Uthmaniyyah dan umat Islam lain.) Seorang lagi birokrat Uthmaniyyah yang menghabiskan masa di Eropah, Ahmed Resmi Efendi, yang menulis dalam tahun 1770-an bahawa “zaman *jihad*” telah tamat dan bahawa Uthmaniyyah perlu untuk meneruskan jalan yang aman melalui diplomasi dan reformasi.<sup>27</sup>

Ekspedisi ke Eropah tidak lama kemudian membawa kepada pembukaan sekolah-sekolah baru dengan kurikulum moden dan terjemahan beberapa kerja-kerja saintifik Eropah ke dalam bahasa Turki. Lalu datanglah *Nizam-ı Cedid* (Orde Baru) Sultan Selim III pada lewat abad kelapan belas, yang menghasilkan pembaharuan ketenteraan dan pentadbiran yang penting. Sultan berikutnya, Mahmud II, memulakan suatu perintah pertama dengan menyingkirkan penubuhan tentera yang menentang reformasi dan kemudian dengan memperkenalkan pakaian gaya Eropah, seni bina, undang-undang, organisasi institusi, dan reformasi pertanahan yang lebih luas. Beliau juga menubuhkan Majlis Agung Negara, pelopor kepada parlimen yang akan

datang empat dekad kemudian.

Mahmud II juga memperkenalkan konsep kewarganegaraan yang sama rata untuk semua tanpa mengira kepercayaan agama. Perkara ini telah dikaitkan secara langsung kepada matlamat negara Uthmaniyyah untuk memenangi hati dan minda orang-orang bukan Islam, kerana yang bukan Islam, terutamanya kepada mereka di kawasan Balkan, telah semakin dipengaruhi oleh ide-ide nasionalisme moden. Untuk memastikan orang-orang Serbia, Bulgaria, Armenia, dan Kristian lain setia kepada empayar, sultan dan birokrat mula mempromosikan semangat Ottomanisme sebagai identiti bersama dan setara di antara semua rakyat.

Fez, topi merah yang datar atasnya—diambil oleh Mahmud II sebagai penutup kepala baru negara, menjadi simbol ekumenisme baru. Berbeza dengan jenis serban dan topi yang dahulunya membezakan keutamaan berdasarkan agama, kini semua Uthmaniyyah akan menjadi satu bangsa di bawah tarbus itu. “Seterusnya,” sultan mengumumkan dengan ucapan masyhurnya pada tahun 1830, “beta membezakan antara rakyat beta, umat Islam di masjid, orang Kristian di dalam gereja, dan orang-orang Yahudi di sinagong, tetapi tidak ada perbezaan di antara mereka dalam hal yang lain.”<sup>28</sup>

#### ADALAH SEMUA RAKYAT UTHMANIYYAH SETARA?

Usaha-usaha pembaharuan beransur-ansur membuat lonjakan besar ke hadapan pada 3hb November 1839, apabila anak Sultan Mahmud yang baru dinobatkan, Abdülmecid, mengumumkan deklarasi *Tanzimat* (Penyusunan semula), dokumen yang dapat dibandingkan dengan Magna Carta dari



segi kandungan dan kepentingannya.<sup>29</sup> Simbolik deklarasi itu mencerminkan matlamat pembaharuan empayar dengan caranya tersendiri sambil tetap setia kepada agamanya. Selepas pengisytiharan awam di hadapan perhimpunan diplomat dan tokoh terkemuka Uthmaniyyah, sultan muda itu dan pegawai-pegawai tinggi beliau berkumpul di dewan yang terdapat jubah Nabi Muhammad dan bersumpah untuk menegakkan Tanzimat. Teks ini bermula dengan mengkritik ketidakpatuhan kepada “ajaran al-Qur’an yang mulia,” sebagai punca kemerosotan empayar. Ia kemudiannya mengisytiharkan keselamatan hidup, kehormatan, dan pemilikan individu; regulasi dan arahan yang teratur ke dalam angkatan tentera; dan pengadilan adil dan terbuka. Sultan, yang bersumpah untuk menghormati hak-hak individu, jelas mengehadkan kuasa baginda dengan undang-undang. “Konsesi empayar ini,” katanya juga mengesahkan, “diperluaskan kepada semua rakyat kita, tidak kira apa jua agama atau mazhab mereka.”

Dasar-dasar liberal ini telah jelas diilhamkan oleh Eropah, tetapi, di mata golongan elit Uthmaniyyah, ia juga merupakan penegasan kembali nilai-nilai dasar Islam.<sup>30</sup> Pemansuhan hak sultan untuk merampas harta yang lain, sebagai contoh, bukan sahaja pembaharuan liberal moden tetapi juga pembangunan semula jaminan asal Syari’ah ke atas harta milik peribadi yang telah sebahagiannya terhakis oleh struktur kuasa patrimoni empayar Islam zaman pertengahan, yang telah diwarisi, sedikit sebanyak, oleh Uthmaniyyah.<sup>31</sup>

Salah seorang arkitek Tanzimat adalah Sadik Rifat Pasha, pengarang *A Booklet on Condition of Europe*, yang menganalisa

sebab-sebab kejayaan Eropah dan membuat kesimpulan bahawa kuncinya adalah negara liberal yang menjamin hak dan kebebasan rakyat. “Kerajaan adalah untuk orang ramai,” katanya, “tetapi orang ramai bukan untuk kerajaan.” Beliau juga memuji konsep kebebasan akhbar dan konsep hak semula jadi, yang tidak terpisah daripada manusia.<sup>32</sup> Paling ketara, beliau menyebarkan ide-ide ini bukan dalam kerangka sekular tetapi kerangka agama.<sup>33</sup>

Pada tahun 1856, kerajaan Uthmaniyyah mengisytiharkan deklarasi yang lain, berjudul *Islahat* (Pembaharuan), yang menghapuskan semua perbezaan antara Muslim dan rakyat yang lain dan secara efektif menegaskan hak-hak bukan Muslim. Golongan bukan Muslim dikecualikan daripada pungutan cukai, mendapat hak untuk bekerja dalam kerajaan dan tentera, dan berhak untuk memberi keterangan terhadap Muslim di mahkamah. Sementara itu, titah sultan melarang “setiap perbezaan atau penandaan yang cenderung untuk membuat mana-mana golongan apa sahaja rakyat Empayar beta lebih rendah daripada kelas yang lain, oleh sebab agama, bahasa mereka, atau bangsa.” Gema deklarasi ini menjadi jenaka pada Muslim apabila: “Kafir tidak akan dipanggil kafir lagi.”

Perlaksanaan tidak lama kemudian dilaksanakan. Beberapa orang Kristian telah dilantik, dan dipilih, untuk majlis penasihat tempatan yang ditubuhkan di setiap wilayah dan juga kepada Dewan Agung Negara. Orang Kristian dan Muslim telah diterima bersama sebagai pelajar di sekolah tinggi empayar yang baru diwujudkan di Galatasaray pada tahun 1867. Dua tahun kemudian, Undang-undang Kebangsaan Uthmaniyyah telah dikeluarkan, yang terus menyatukan prinsip kewarganegaraan

yang setara.<sup>34</sup>

Dalam tempoh ini, birokrasi Uthmaniyyah mula menggaji ramai orang bukan Islam. Pada penghujung abad kesembilan belas, sekurang-kurangnya tiga ribu kakitangan awam Armenia bekerja di kementerian yang penting dan institusi kehakiman di Istanbul. Manakala enam ribu telah bekerja sebagai pegawai negara di kawasan desa.<sup>35</sup> Ramai bukan Muslim juga dilantik ke jawatan berpengaruh sebagai ketua biro, Duta besar, bahkan juga menteri. “Egalitarianisme,” seorang ahli sejarah Barat mengamati, “benar-benar telah mula mengakar dalam fikiran Uthmaniyyah.”<sup>36</sup>

Pembaharuan untuk kesaksamaan semua rakyat ini meninggalkan sistem politik Islam klasik—kaum Muslimin yang dominan manakala Bukan Muslim “dilindungi,” tetapi menjadi rakyat kelas kedua—demi kuasa yang wujud dalam dunia Islam. Hari ini, pengkritik sistem klasik—*dzimmi*—sering terlepas pandang pentingnya reformasi Uthmaniyyah pada abad pertengahan kesembilan belas dan hakikat bahawa kewarganegaraan yang setara tidak dibentuk di Eropah sehinggalah di era yang sama.

Berikut adalah ironi yang ditambahkan: Oleh sebab golongan bukan Muslim di Empayar Uthmaniyyah berada dalam keadaan yang selesa di bawah status “perlindungan” mereka, sebahagian daripada mereka menentang kesaksamaan yang diperkenalkan oleh Tanzimat dan deklarasi Islahat. Kesaksamaan ini mengakhiri cukai tambahan yang perlu dibayar oleh bukan Muslim, tetapi ia juga menjadikan mereka layak untuk berkhidmat dalam angkatan tentera. Ia menjadi jelas

bahawa kebanyakan orang Kristian memilih untuk membayar cukai tambahan berbanding disenaraikan menjadi anggota tentera. Selain itu, pemimpin-pemimpin masyarakat bukan Muslim juga tidak mahu kehilangan kawalan ke atas rakyat mereka. Apabila deklarasi Tanzimat yang dibacakan secara terbuka pada tahun 1839 dan kemudian kembali ke kantung merah satin, Patriak Yunani Ortodoks kelihatan tidak gembira. “Tuhan memberkati,” beliau dilaporkan berkata, “bahawa hal tersebut tidak dibawa keluar dari beg ini sekali lagi!”<sup>37</sup>

Kristian Balkan, juga, tidak begitu ghairah dengan pembaharuan ini, kerana mereka mencari kemerdekaan, bukan kewarganegaraan yang setara. Itulah sebabnya, walaupun dalam jaminan undang-undang, kesaksamaan bagi orang Kristian dan umat Islam tidak akan sepenuhnya terlaksana— “bukan kerana niat jahat di pihak negarawan Uthmaniyyah tetapi kerana ramai orang-orang Kristian yang mahukan [kesaksamaan] itu gagal.”<sup>38</sup>

Selain itu, salah satu penghalang kepada penyatuan kesetaraan “adalah sikap semula jadi kelebihan yang dimiliki Turki Islam,”<sup>39</sup> yang lain adalah, ironinya, gangguan berterusan negara-negara Eropah, dan Rusia, untuk “melindungi” hak-hak Kristian dalam empayar itu. Bagi Uthmaniyyah, gangguan sedemikian tersirat bahawa walaupun mereka menganggap semua rakyat sebagai sama, tetapi tidak kepada kuasa-kuasa asing. Penduduk Muslim menjadi bosan dengan “sokongan yang diberikan oleh diplomat Kristian dan konsul kepada beribu-ribu rakyat bukan Islam ... yang dilindungi daripada cukai dan mahkamah negara mereka sendiri dan sering diberikan pasport asing.”<sup>40</sup> Demikian ini adalah satu kesilapan kuasa-kuasa Barat yang dilakukan pada waktu itu, dan terus mereka lakukan

sehingga ke hari ini: iaitu panggilan mereka untuk kebebasan beragama yang lebih besar dalam wilayah umat Islam memberi tumpuan hanya terhadap hak-hak orang Kristian, tidak kepada orang-orang Muslim.

### “ORANG ISLAM ... SEKARANG ... BEBAS ... MENJADI KRISTIAN”

Salah satu berkat pembaharuan Tanzimat adalah kebebasan beragama yang lebih luas. Sehingga itu, orang bukan Islam telah dibenarkan untuk menjaga dan mengamalkan agama mereka, tetapi kontroversi penukaran dari Islam ke agama Kristian, seperti yang ditetapkan Syari’ah boleh dijatuhkan hukuman mati.

Salah satu pelaksanaan hukuman yang keras, yang jarang berlaku, pada Oktober 1843 di Istanbul, tetapi menerima reaksi yang bercampur-campur. “Parti Islam lama telah menang dengan cara yang paling memalukan,” kata Cyrus Hamlin, seorang mubaligh Amerika. “Parti muda Turki,” di sisi lain, telah mengutuk hal itu “sebagai satu penghinaan yang sia-sia ke atas Eropah dan puncak kebodohan tertinggi daripada kebodohan lama.”<sup>41</sup>

Pandangan yang kedua ini adalah lebih selaras dengan Tanzimat. Oleh itu, walaupun undang-undang Syari’ah untuk murtad secara tidak rasmi ditinggalkan, keluar daripada Islam secara peribadi menjadi lebih bebas selepas 1844.<sup>42</sup> Tahun itu, selepas insiden di Acre, mahkamah memerintahkan, “Tiada warga Negara [Uthmaniyyah] yang boleh dipaksa oleh sesiapa sahaja untuk memeluk agama Islam yang bertentangan dengan kehendak sebenar mereka.”<sup>43</sup> Jaminan kukuh akan datang

dengan titah *Islahat* daripada tahun 1856, di mana sultan mengisytiharkan: “Memandangkan semua bentuk agama adalah dan hendaklah bebas dianuti di bawah pemerintahan beta, tidak ada warganegara beta akan terhalang dalam menjalankan agama yang dianutinya, dan tidak boleh dalam apa pun terganggu atas ketentuan ini. Tiada sesiapa pun boleh dipaksa untuk menukar agama mereka.”<sup>44</sup>

Pada tahun berikutnya, sebuah suruhanjaya kerajaan menyiasat kes penukaran dari Islam ke Kristian mendapati ianya mengikut undang-undang. “Muslim kini bebas untuk menjadi seorang Kristian, dan Kristian adalah bebas untuk menjadi Muslim,” keputusan menyebutkan. “Kerajaan tidak akan melihat sebarang perbezaan dalam kedua-dua kes.”<sup>45</sup> Oleh yang demikian, semasa rusuhan anti-Kristian pada tahun 1860 di Damsyik, pihak berkuasa Uthmaniyyah menyokong orang-orang Kristian yang telah dipaksa untuk memeluk Islam, dan dibenarkan untuk kembali ke agama asal mereka.<sup>46</sup> “Arahan daripada pusat [adalah] sentiasa dalam nada yang sama,” seperti yang disimpulkan oleh seorang ahli sejarah Turki yang mengkaji kes-kes murtad dalam era tersebut. “Tidak ada kuasa atau paksaan boleh diterima dalam hal-hal penukaran (agama).”<sup>47</sup>

Tetapi di sini sekali lagi, persepsi pencerobohan Barat ke dalam empayar, dan tindak balas kepadanya, menghalang evolusi kepada sikap yang benar-benar liberal. “Dalam satu sisi, kerajaan ikhlas berusaha untuk mengelakkan pembunuhan orang yang murtad, namun di sisi yang lain, mereka terdesak untuk melindungi rakyatnya daripada serangan pengaruh asing (mubaligh/diplomatik).”<sup>48</sup> Oleh itu, “orang yang menukar agama atau murtad menjadi rebutan perbalahan dalam peperangan

berprestij antarabangsa, di mana Kuasa-Kuasa Besar hanya mengenakan kehendak mereka kepada satu-satunya Kuasa Besar yang bukan Kristian.”<sup>49</sup> Isu ini bukanlah sahaja isu agama tetapi juga tentang kedaulatan.

Tujuan politik dilampirkan kepada agama, tetap ada sehingga ke era kontemporari. Itulah sebabnya, pada masa kini di Turki, orang-orang yang paling reaksioner menentang aktiviti mubaligh kristian adalah mereka yang paling taksub dengan kedaulatan: puak nasionalis, sesetengah daripada mereka adalah, mengejutkan, agak sekular.<sup>50</sup> Mungkin paradoks yang kelihatan ini juga memberi gambaran pada wilayah politik, dan bukan agama, asal usul pengharaman murtad di zaman pertengahan Islam—sebuah isu yang kita akan kembali dalam bab-bab yang akan datang.

#### LIBERALISME ISLAM DAN KEMENANGANNYA.

Walaupun pembaharuan Tanzimat telah didorong terutamanya oleh birokrat kerajaan, mereka juga telah disatukan oleh dua unsur penting yang lain: kelas menengah baru dan inteligensia liberal yang baru.

Sehingga abad kesembilan belas, Uthmaniyyah bergantung kepada sistem pengurusan-tanah yang disesuaikan daripada sistem *iqta* (yang telah dibincangkan sebelum ini). Oleh itu, negara memiliki semua tanah dan apa-apa pemberian tanah akan hanya bersifat sementara dan bersyarat, sewaktu diedarkan kepada tuan-tuan tanah dan petani. Dalam erti kata lain, tidak ada pemilikan peribadi ke atas tanah.

Tetapi pembaharuan Tanzimat menghapuskan sistem *iqta*.

Deklarasi Tanzimat mengutuk, “Prosedur pemilikan tanah ini, merupakan salah satu alat yang paling merosakkan dalam perkara ini dan setiap hasil berguna yang belum pernah dilihat.” Tidak lama kemudian undang-undang lain tidak hanya membenarkan, bahkan menggalakkan pemilikan peribadi. Seluruh pembaharuan adalah berdasarkan “penyerapan ekonomi liberalisme,” dan tujuannya adalah untuk “mencipta individu yang akan mengambil bahagian dalam kehidupan ekonomi sebagai usahawan.”<sup>51</sup> Ia berhasil—sekurang-kurangnya ke satu tahap. Dalam kata-kata Kemal Karpat, profesor sejarah Uthmaniyyah:

Hasil daripada [penswastaaan], kaum bangsawan lama kehilangan keunggulan mereka dan telah dimasukkan ke dalam kelas menengah baru yang diterajui terutamanya oleh kumpulan pemilik tanah dan komersial baru yang timbul di seluruh Anatolia dan Rumili (Balkan), Iraq, Syria, dan Palestin.

Kelas menengah baru yang bersifat individualistik dan pro pembaharuan secara selari mempertahankan perubahan serta menuntut menghormati tradisi dan budaya, mempercayai kemodenan dan Islam, dapat didamaikan ... [Hal Ini] membawa kepada era moden dengan memelihara agama Islam dan mencari cara-cara untuk memperoleh dan mengesahkan kuasa politik dengan menukar pemerintahan beraja mutlak ke dalam sistem perlembagaan berdasarkan beberapa jenis penyertaan oleh rakyat. Permulaan demokrasi telah disemai pada separuh kedua abad kesembilan belas.<sup>52</sup>



Ejen pembaharuan yang lain adalah satu kumpulan intelektual lewat era Tanzimat dikenali sebagai Uthmani Muda (*Young Ottomans*)—tidak dikelirukan dengan Turki Muda yang lebih tinggi profilnya, yang datang beberapa dekad kemudian dan lebih sekular, nasionalis, dan revolusioner. Uthmani Muda adalah Islami dan bukannya sekular, bersifat “*Ottomanist*” dan bukannya nasionalis, dan progresif dan bukan revolusioner. Mereka menyokong pembaharuan, mengkritik kerajaan hanya kerana tidak berpegang teguh atau cukup berprinsip dalam melaksanakannya. Apabila Sultan Abdülaziz menyampaikan ucapan pada tahun 1868 dan bercakap mengenai hak-hak undang-undang yang baru ditubuhkan, seolah-olah ia adalah sebahagian daripada kemurahan hati baginda kepada rakyatnya, Uthmani Muda yang paling menonjol, Namık Kemal, menulis seperti berikut:

Jika tujuannya adalah untuk membayangkan bahawa sehingga hari ini rakyat di bawah Empayar Uthmaniyyah adalah hamba sultan, yang, daripada kebaikan hatinya, mengesahkan kebebasan mereka, ini adalah sesuatu yang kita tidak boleh bersetuju, kerana, mengikut kepercayaan kita, hak-hak rakyat, seperti keadilan Ilahi, adalah kekal dan tidak berubah.<sup>53</sup>

Namık Kemal juga mendapati asas kepada konsep perwakilan dalam kerajaan pada dasarnya terdapat dalam konsep *syura* di dalam al-Qur’an, yang memerlukan perkara-perkara berkaitan masyarakat perlu diputuskan melalui rundingan bersama. Setakat ini, hujah ini telah menjadi salah satu peralatan

asas untuk mempertahankan demokrasi dalam kerangka Islam. Menurut Kemal, deklarasi Tanzimat pada tahun 1839 adalah baik tetapi tidak cukup. Empayar ini memerlukan “piagam bagi Khalifah Islam,” yang akan menubuhkan sepenuhnya “kebebasan berfikir, kedaulatan rakyat, dan sistem kerajaan melalui rundingan.”<sup>54</sup>

Pada tahun 1868, Uthmani Muda mula menerbitkan akhbar yang dipanggil *Hürriyet* (Kebebasan). Di dalamnya, mereka menyatakan “sebuah kritikan liberal ke atas tindakan kerajaan, dan program pembaharuan perlembagaan.”<sup>55</sup> Yang ketara, mereka membuat cadangan itu bukan untuk agenda sekular tetapi Islam. Pada dekad-dekad terawal Islam, Uthmani Muda berhujah, telah memperlihatkan protodemokrasi dan protoliberalisme. Kejayaan Eropah datang daripada membangunkan ide-ide ini manakala dunia Islam tersilap mengabaikannya. Dan sekarang adalah masa, mereka berkata, untuk bergerak ke hadapan dengan mengimport ide dari Eropah moden dan inspirasi dari masa awal Islam yang lalu.

Uthmani Muda menjadi gerakan pertama dalam dunia Islam untuk merangka ideologi moden yang terinspirasi oleh Islam. Dan, sesungguhnya, ideologi mereka adalah liberal.

## RINTANGAN DI JALAN

Impian golongan liberal menjadi kenyataan pada bulan November 1876, apabila sultan yang baru dinobatkan, Sultan Abdülhamid II, menerima “Undang-undang Fundamental,” atau perlembagaan. Ia menyatakan bahawa “agama rasmi negara

adalah Islam,” tetapi ia juga menerima definisi sekular moden mengenai kewarganegaraan. “Semua rakyat empayar dipanggil Uthmani,” satu artikel menyebutkan, dan yang seterusnya menyatakan: “Setiap Uthmani menikmati kebebasan peribadi dengan syarat tidak mengganggu kebebasan orang lain.” “Satu lagi artikel menjamin bahawa “semua Uthmani adalah sama di sisi undang-undang, mereka mempunyai hak yang sama .. tanpa prejudis pada agama.”

Sultan masih mempunyai kuasa yang kuat, tetapi perlembagaan baru juga, menubuhkan parlimen dengan beberapa kuasa perundangan. Pada tahun 1877, pilihan raya umum telah diadakan—yang pertama dalam Uthmaniyyah dan sememangnya dalam sejarah Islam. Parlimen Uthmaniyyah pertama kali bertemu pada 19 Mac 1877, dengan lebih daripada satu pertiga daripada kerusi yang diisi oleh orang bukan Islam—Armenia, Yunani, Yahudi, dan Bulgaria. Demokrasi liberal Islam yang pertama telah dilahirkan.

Tetapi tidak berapa lama kemudian ia menghadapi masalah.

Rusia—yang telah lama mempunyai rencana terhadap wilayah Uthmaniyyah—melakukan provokasi kaum Ortodoks Timur empayar, yang ia dianggap sebagai sekutu semula jadinya. Pada tahun 1876, pada tahun Uthmaniyyah mengumumkan perlembagaan mereka, kebangkitan bermula di Bulgaria, ia cepat disertai oleh orang-orang Serbia dan Montenegro. Rusia segera memasuki arena, dan Uthmaniyyah tiba-tiba mendapati diri mereka berperang dengan Rusia, Serbia, Montenegro, Romanian, dan Bulgaria. Pertempuran besar berlaku di kawasan Balkan dan Caucasus, dan tentera Uthmaniyyah dan penduduk

Muslim mengalami kerugian besar. Di Bulgaria sahaja, satu perempat daripada satu juta orang Islam yang kebanyakannya orang Turki, sama ada disembelih atau mati akibat perang; setengah juta orang lain, termasuk beribu-ribu orang Yahudi Bulgaria, terpaksa melarikan diri ke Turki untuk terus hidup. Pada bulan Januari 1878, tentera Rusia mencapai pinggir Istanbul, mewujudkan ancaman paling dahsyat yang pernah dilihat oleh empayar.

Kemudian campur tangan kuasa-kuasa Eropah dan proses diplomatik bermula. Ia berakhir dengan majlis menandatangani perjanjian di Kongres Berlin (Julai 1878). Montenegro, Serbia, dan Romania menjadi negara merdeka dan Bulgaria menjadi kawasan autonomi. Di timur Anatolia, empat bandar-bandar, termasuk Kars, telah diberikan kepada Rusia. Akhirnya, Uthmaniyyah kehilangan dua per lima daripada wilayah mereka, menanggung bayaran ganti rugi perang yang besar kepada Rusia, dan bertanggungjawab kepada lebih daripada satu juta pelarian yang serba kekurangan dari kawasan Balkan dan Caucasus. Ia adalah masa yang paling buruk terhadap Uthmaniyyah pada abad kesembilan belas keseluruhannya.

Kesan dalaman ancaman luar ini mengingatkan kepada apa yang telah diberi amaran oleh James Madison apabila beliau mentakrifkan perang sebagai “musuh yang paling ditakuti oleh kebebasan” dan perluasan “kuasa budi bicara eksekutif.”<sup>56</sup> Apabila beliau melihat tentera Rusia hanya beberapa batu di luar ibu kotanya, Sultan Abdülhamid II, yang telah tidak pernah percaya secara tulen kepada demokrasi, memutuskan bahawa empayar memerlukan perintah dan disiplin lebih daripada apapun. Maka, dengan menggunakan “kuasa perang,” baginda

menggantung perlembagaan dan membubarkan parlimen. Tempoh Perlembagaan Pertama Empayar Uthmaniyyah, sebagaimana kemudian akan dipanggil oleh ahli sejarah, hanya bertahan lebih setahun.

Demikian ini hanya salah satu daripada banyak contoh beban yang dihadapi oleh Uthmaniyyah (dan, kemudian, kaum Muslimin yang lain) secara berterusan, sewaktu berusaha ke arah pembaharuan: mereka cuba untuk meliberalisasikan sewaktu berada di bawah ancaman asing. Barat, di sisi lain, sejak dari abad keenam belas dan seterusnya, bergerak ke arah liberalisasi politik dan ekonomi tanpa tekanan tamadun saingan atau keadaan tidak selamat daripada negara di sempadannya. Malah dalam Barat, ide-ide yang paling liberal berkembang di negara-negara yang berada di kawasan geografi yang lebih terpencil dan dengan itu lebih selamat daripada yang lain—Great Britain dan Amerika Syarikat.

Kaum Muslimin, di sisi lain, sentiasa dibelenggu oleh kebimbangan untuk kelangsungan hidup mereka (seperti dalam era Uthmaniyyah) atau oleh kekurangan kemerdekaan (seperti dalam zaman penjajahan pasca Uthmaniyyah). Beban tambahan akan menjadi rintangan psikologi untuk mengamalkan cara-cara Barat sedangkan Barat sendiri tampak mengancam atau menakutkan. Tidak hairanlah, maka, ide-ide liberal akan lebih popular dalam kalangan masyarakat Muslim sewaktu mereka berasa selamat dan dihormati, dan kurang begitu berkembang apabila mereka merasa tidak selamat atau dihina.<sup>57</sup>

APA YANG AKAN DILAKUKAN OLEH KHALIFAH?

Tiga puluh tahun pemerintahan Sultan Abdülhamid secara mutlak, yang berlangsung sehingga Tempoh Perlembagaan Kedua pada tahun 1908, menandakan bermulanya fasa baru sejarah Uthmaniyyah. Semangat demokrasi liberal yang berasal dengan Tanzimat pada tahun 1839, dan yang memuncak dengan sintesis ideologi Islamo-liberal Uthmani Muda, sudah tentu menghadapi tentangan. Tetapi sultan itu jauh daripada menjadi reaksioner yang berfikiran sempit. Baginda meneruskan pemodenan, membuat kemajuan yang positif dalam pendidikan, pembaharuan undang-undang, dan pembangunan ekonomi, termasuk pembinaan landasan kereta api dan talian telegraf. Pada tahun 1895, Karya Descartes, *Discourse on Method* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki di bawah naungannya. Dalam era yang sama, karya klasik Barat, serta topik-topik politik Eropah hari ini, menjadi sebahagian daripada kehidupan intelektual Uthmaniyyah. Seorang Muslim yang soleh, Abdülhamid tetap dikagumi tamadun Barat dan jelas menasihatkan umat Islam untuk belajar daripada usaha orang-orang Kristian yang berjaya untuk menghilangkan kepercayaan mereka yang bersifat dogmatik dan obskurantisme.<sup>58</sup>

Perubahan yang ketara di bawah pemerintahannya adalah peralihan halus dari dasar Ottomanisme kepada dengan apa yang kemudiannya digelar Islamisme.<sup>59</sup> Yang terakhir, bagaimanapun, tidak boleh dikaburi dengan ideologi Islamisme totalitarian abad kedua puluh dengan nama yang sama. Islamisme Abdülhamid adalah satu dasar yang praktikal diperlukan kerana realiti politik baru yang dihadapi oleh empayar. Pemberontakan di kawasan Balkan, yang membawa kepada penciptaan empat negara baru di Kongres Berlin, telah mengecewakan elit Uthmani, yang

berharap bahawa reformasi liberal akan mewujudkan perpaduan nasional di kalangan semua rakyat, tanpa mengira fahaman. Orang Kristian, satu demi satu, telah menghancurkan wawasan tersebut.

Oleh itu, selepas Kongres Berlin, menjaga umat Islam yang setia kepada empayar muncul sebagai garis pertahanan kedua Uthmaniyyah terhadap ancaman keruntuhan. Abdülhamid menekankan karakter Islami empayar dan agamanya sebagai khalifah umat Islam—untuk menarik, dan berurusan dengan masalah-masalah kaum Muslimin di seluruh dunia. Baginda mengubah imej purba khalifah yang korup—warisan Umayyah dan beberapa pemerintah Abbasiyyah dan memberikan institusi itu kehormatan dan kuasa baru. Negarawan Eropah memandang sinis ke atas mesej “pan-Islamisme” baginda, tetapi sultan tidak mempunyai keinginan untuk mewujudkan apa-apa ketegangan baru antara kaum Muslimin dan kuasa-kuasa Barat. Malah, baginda benar-benar akan membantu mewujudkan keamanan antara kedua-duanya—bahkan untuk wilayah yang jauh di Asia Tenggara.

Hal ini berlaku apabila Amerika menduduki Filipina pada tahun 1898 dan menghadapi pemberontakan di Sulu, Kesultanan Islam Selatan. Setahun kemudian, duta Amerika ke Turki, Oscar S. Straus, menerima surat daripada Setiausaha Negara John Hay bertanya sama ada “Sultan [Uthmaniyyah] boleh memujuk mengarahkan Mohammadan (umat Islam) dari Filipina, yang selalu menentang Sepanyol, untuk datang dengan sukarela di bawah kawalan kami.” Straus kemudian telah melawat Sultan Abdülhamid dan menunjukkan kepadanya Perkara 11 perjanjian

abad kelapan belas di antara Tripoli dan Amerika Syarikat, yang membaca bahawa Amerika “tidaklah memiliki sifat ingin bermusuhan terhadap undang-undang, agama, atau ketenteraman umat Islam.”

“Senang hati dalam artikel tersebut,” Abdülhamid menegaskan bahawa “Mohammadan (umat Islam) berkenaan mengiktiraf beliau sebagai Khalifah umat Muslim dan baginda merasa yakin mereka akan mengikuti nasihat baginda.” Dua ketua Sulu, di Mekah pada masa itu, tidak lama kemudian menerima surat dari Istanbul, “melarang mereka untuk membuat apa-apa permusuhan terhadap Amerika, selama mana tidak ada gangguan terhadap agama, mereka akan dibenarkan di bawah pemerintahan Amerika.” Mesej ini terbukti berkesan, dan Sulu Islam enggan menyertai pemberontakan tersebut. Tidak lama kemudian Presiden William McKinley mengucapkan terima kasih kepada duta beliau atas “kerja yang sangat baik” dan menghargainya sebagai telah menyelamatkan “Amerika Syarikat sekurang-kurangnya dua puluh ribu tentera di lapangan.”<sup>60</sup>

Demikian ini hanya satu contoh penciptaan perdamaian Abdülhamid. Baginda juga “melakukan yang terbaik untuk membendung pergerakan fundamentalis Islam yang popular.”<sup>61</sup> Malah, pada akhir abad kesembilan belas, beberapa negarawan Eropah menganggap beliau sebagai sekutu yang menenangkan perasaan anti-Eropah di kalangan rakyat jelata Muslim. (Bapanya, Abdülmecid, juga telah membantu British dengan menenangkan kaum Muslimin di India semasa Pemberontakan Supai pada tahun 1857.)<sup>62</sup>



## “PERUBAHAN MASA MEMBOLEHKAN PERUBAHAN UNDANG-UNDANG”

Sultan Abdulhamid, seorang pendamai dan pembaharu, juga memperkenalkan “inovasi” kepada tradisi Islam. Tugas terbesar pembaharuan di bawah pemerintahannya telah dijalankan oleh seorang menterinya, Ahmet Cevdet Pasha. Ulama terpelajar, pandangan sejarahnya pada pemberontakan Wahhabi dikutip pada permulaan bab ini, adalah salah seorang negarawan Empayar Uthmaniyyah yang paling luar biasa. Berkeyakinan dan bercita-cita tinggi, beliau memperbaharui Syari’ah dengan menulis kod undang-undang gaya moden dipanggil *Mecelle*, yang banyak negara-negara Muslim di Timur Tengah menggunakannya sehingga pertengahan abad kedua puluh, dan Israel menggunakannya sehingga 1980an.<sup>63</sup>

Sebelum *Mecelle*, Syari’ah bersifat tidak terkodifikasi—tidak ada sumber undang-undang Islam yang kita boleh merujuk hanya dengan membuka buku. Terdapat, sebaliknya, terdapat banyak pandangan undang-undang yang berbeza-beza. Seorang hakim Islam yang biasa (*Kadi*) akan menggunakan kepakarannya untuk mencari pendapat undang-undang yang sesuai untuk kes tertentu yang dibawa ke hadapannya. Tradisi *ad hoc* ini adalah tradisi pluralis dan, dalam erti kata lain, demokratik, tetapi ia telah menjadi tidak cekap dalam konteks masyarakat Uthmaniyyah moden, di mana tata-urus undang-undang telah menjadi lebih kompleks. Jadi, kod sivil tunggal yang boleh digunakan di seluruh empayar adalah penting.

Berhadapan dengan keperluan ini, beberapa negarawan Uthmaniyyah, seperti Ali Pasha, mengajukan cadangan untuk menggabungkan sistem perundangan Eropah, dan mereka juga

memilih Kod Sivil Perancis—ide yang akan digunakan kemudian oleh golongan sekular pada abad kedua puluh. Lain-lain, termasuk Cevdet Pasha, memilih untuk tidak meninggalkan seluruh tradisi tetapi membaharukan struktur dan kandungannya. Gagasan ide kedua yang dipilih, dan Cevdet Pasha yang telah dilantik pada tahun 1868 sebagai ketua projek kodifikasi dan pemodenan Syari'ah.

Selepas sepuluh tahun bekerja dengan teliti, suruhanjaya itu datang dengan *magnum opus* enam belas jilid, yang didasarkan terutamanya daripada fiqh mazhab Hanafi, tetapi ia telah dimodenkan dalam beberapa aspek dan menggunakan alat-alat daripada mazhab Rasionalis untuk memilih alternatif yang paling mudah. Dalam pengenalannya, Cevdet Pasha yang menyebut pepatah Rasionalis: “Perubahan masa mengabsahkan perubahan hukum.”

Untuk meyakinkan ulama yang lebih konservatif ke atas keabsahan reformasi beliau, Cevdet Pasha merujuk kepada karya-karya Jalal al-Din al-Dawani, ulama Hanafi pada abad kelima belas, yang berhujah bahawa pihak berkuasa politik mempunyai hak yang sah untuk memperkenalkan undang-undang baru ke atas hukum yang tidak wujud dalam Syari'ah tetapi dapat memberi faedah kepada masyarakat. Al-Dawani juga membenarkan pembentukan mahkamah bukan Syari'ah, yang akan membantu Cevdet Pasha dan reformis Uthmaniyyah yang lain untuk membentuk mahkamah sekular pada era Tanzimat untuk memutuskan kes-kes di bawah undang-undang baru berkaitan jenayah dan komersial.

Bersamanya, perubahan ini membawa pembaharuan di dalam tradisi Islam, dan bukan menentanginya. Apa yang Cevdet Pasha

lakukan ialah “menjelaskan dan mengesahkan konsep baharu yang bersifat individualistik daripada reformasi dan perubahan dalam istilah Islam.”<sup>65</sup> Sesungguhnya, ini adalah semangat keseluruhan pemodenan Uthmaniyyah. Atas sebab ini, dengan pengecualian beberapa reaksioner sampingan seperti Wahhabi di Saudi, dan beberapa insiden terpencil di Istanbul, pembaharuan Uthmaniyyah tidak menghadapi tentangan dalaman.<sup>66</sup>

Sekularis Turki pada hari ini sering percaya bahawa pihak berkuasa agama menentang segala usaha pemodenan, tetapi ini adalah satu mitos yang dikeluarkan pada era Republikan untuk menjatuhkan rejim sebelumnya. Penyelidikan sejarah membuktikan bahawa kelas agama bekerjasama dalam program pemodenan. Malah, sebahagian ulama agama sendiri merupakan reformis, manakala “bantahan terhadap reformasi sekularisasi terutamanya dinyatakan oleh golongan yang lebih rendah agamanya.”<sup>67</sup> Selain itu, rintangan terhadap pemodenan timbul daripada kepentingan diri. Sebab untuk penangguhan mengimport mesin cetak, sebagai contoh, bukan kerana ketaksuban agama, seperti yang didakwa, tetapi penentangan daripada penulis-penulis tangan (*scribes*), yang pada masa itu merupakan kelas yang berkuasa, yang takut akan kehilangan pekerjaan mereka.<sup>68</sup>

## IDE BARU, TEOLOGI BARU

Pemodenan Uthmaniyyah memasuki satu era baru dalam tahun 1908, apabila Turki Muda, sebuah gerakan pembangkang terhadap Abdülhamid II ditubuhkan oleh pegawai dan intelektual, memaksa sultan untuk memulihkan perlembagaan

dan mengadakan semula parlimen. Turki Muda terdiri daripada campuran dari pelbagai kecenderungan politik: walaupun ada bercita-cita untuk pemerintahan autoritarian, yang lain adalah liberal yang tulen. Tidak hairanlah Tempoh Perlembagaan Kedua, yang mereka mulakan, dirayakan di seluruh negara itu sebagai kedatangan Hürriyet (Kebebasan).

Dekad berikut memang akan menjadi detik yang paling liberal yang pernah dilihat oleh Turki hingga saat ini dari segi kebebasan berfikir. Antara kalangan komuniti intelek yang banyak terbentuk di Istanbul ialah dua kelab feminis. Salah seorang jurucakap mereka, Fatma Nesibe, memetik John Stuart Mill dalam syarahan umum beliau. Seorang lagi feminis terkenal, Fatma Aliye, anak perempuan Ahmet Cevdet Pasha, menentang poligami dan terlibat dalam polemik yang panjang dengan seorang penulis konservatif, Mahmut Esat Efendi. Namun tidak ada feminis ini yang jauh dari agama Islam. Sebaliknya, mereka menyokong agenda feminis dengan merujuk kepada contoh-contoh dari al-Qur'an dan hari-hari ketika "Islam belum lagi terpesong"—sewaktu sebelum sikap *misogyny* atau kebencian terhadap wanita telah diperkenalkan ke dalam teks-teks agama oleh sesetengah ulama zaman pertengahan.<sup>69</sup>

Malah, kemajuan telah pun dilakukan pada hak-hak wanita sejak deklarasi Tanzimat. Sekolah-sekolah moden untuk wanita telah ditubuhkan pada pertengahan abad kesembilan belas, dan gaya hidup wanita yang lebih moden telah dibangunkan, yang membawa seorang feminis Mesir awal abad kedua puluh untuk menyeru kepada "berfesyen tudung dan pakaian seperti wanita Turki di Istanbul."<sup>70</sup> Undang-undang keluarga Uthmaniyyah pada tahun 1917 membuatkan kebebasan wanita maju setapak

lagi, dengan pengenalan hak wanita untuk menceraikan dan penghapusan poligami.<sup>71</sup>

Satu lagi fenomena yang luar biasa dekad terakhir Empayar Uthmaniyyah kemasukan pemikiran Eropah sekular, termasuk ateis dan falsafah antiagama, ke dalam masyarakat Uthmaniyyah. Buku-buku popular oleh Ernst Haeckel, seorang penganjur Darwinisme Sosial, dan Ludwig Büchner, penyokong materialisme saintifik, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki oleh Turki Muda yang lebih sekular, yang telah mula melihat agama sebagai “penghalang kepada kemajuan” yang perlu digantikan kepada sains.

Sambutan daripada pelbagai cendekiawan agama adalah tidak menghalang ide-ide ini dengan kekerasan tetapi menyangkal mereka dengan hujah- seperti yang telah dilakukan oleh Muktazilah pada abad sebelum ini dalam menghadapi cabaran daripada falsafah Yunani. Sehbenderzade Ahmet Hilmi menulis sebuah buku bertajuk *Is It Possible to Deny God?*, dan Ismail Fenni Ertugrul menulis *The Refutation of the Materialist School*. Seorang lagi nama di kalangan moden Islam, Ismail Hakki Izmirli, yang mempelajari kedua-dua aliran klasik dan moden empayar, memperkenalkan “teologi baharu” yang akan menggabungkan falsafah-falsafah baru.<sup>72</sup> “Kitab-kitab purba teologi [Islam] sering menyebut Thales, Socrates, Plato, Aristotle atau Xenon,” katanya, dan berhujah:

Begitu juga, hari ini ide-ide pemikir seperti Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Kant, Hegel, Auguste Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer dan Bergson perlu dipertimbangkan ... Ahli-ahli

falsafah Yunani mudah diterima dalam kitab-kitab teologi; hari ini mereka perlu digantikan dengan Perancis, British atau Jerman.<sup>73</sup>

Izmirli menekankan nilai kebebasan dalam Islam, bahkan mendefinisikannya sebagai “agama kesaksamaan dan kebebasan.”<sup>74</sup> Sikap ini adalah perkara biasa dalam kalangan golongan moden Islam zaman pengakhiran Uthmaniyyah. Menyedari nilai kebebasan hasil pendedahan mereka kepada liberalisme Barat, mereka kemudian membaca semula kitab dari perspektif baru ini. Jadi, ayat al-Qur’an, “Semua orang bertindak menurut pembawaan jiwanya sendiri,” kini ditafsirkan sebagai justifikasi bagi kebebasan individu.<sup>75</sup> Ayat, “Manusia tidak akan meraih kecuali apa yang mereka usahakan,” dilihat sebagai galakan kepada syarikat swasta dan ekonomi pasaran.<sup>76</sup> Nasihat al-Qur’an untuk “perundingan” telah diambil sebagai asas untuk demokrasi berparlimen, dan perintah “melarang yang mungkar” telah ditafsir semula seperti had ke atas kuasa sultan.<sup>77</sup>

Seorang pemikir Islam yang menyokong tafsiran ini, Doktor Hazık, telah agak teruja dengan liberalisme yang beliau temui dalam Islam. “Apabila anda melihat agama kita dengan mata kebijaksanaan, anda akan melihat bagaimana luasnya bidang kebebasan,” tulis beliau dalam buku tahun 1916 beliau, *Din ve Hürriyet (Agama dan Kebebasan)*. “Dalam menghadapi semua ini,” katanya, “seseorang boleh teruja dengan kegembiraan!”<sup>78</sup> Ahmed Naim Bey, seorang lagi moden Islamis, yang bersifat kritis terhadap Revolusi Perancis, tetapi dia juga yakin bahawa prinsip-prinsipnya yang terpuji—*Liberty*, *Equality*, dan *Fraternity*—“telahpun menjadi kebenaran bagi orang-orang

dibesarkan dengan ide-ide Islam.”<sup>79</sup>

Golongan Muslim liberal ini telah kadang-kala merujuk kepada kitab suci tentang apa yang ingin mereka perdengarkan. Tetapi Muslim zaman pertengahan, juga, telah membaca kitab suci dari waktu dan lingkungan persekitaran mereka sendiri. Peralihan dalam persepsi agama didorong oleh perubahan sosial telah disadari oleh bijak pandai Uthmaniyyah juga. Salah seorang daripada mereka, Ziya Gökalp, yang cuba menggabungkan sosiologi Barat dengan perundangan Islam, membangunkan disiplin yang dipanggil sebagai “sains akar sosial dalam perundangan” (içtimai usul-fikih). Syariah, menurut Gökalp, memerlukan pemodenan yang luas yang mana ahli-ahli sosiologi dan ulama Islam perlu bekerja bersama-sama.

Seorang lagi intelek Uthmani yang terkenal, Sabahattin Bey, pengasas Parti Liberal (Ahrar), mendapat detik “*aha*” beliau di awal abad kedua puluh ketika membaca tulisan penulis Perancis Edmond Demolins, *À quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxon*, atau *Keunggulan Anglo-Saxon: Bagaimana Ianya Terjadi*. Beliau menekankan bahawa rahsia untuk maju adalah pada “keusahawanan individu dan desentralisasi” dan membudayakan ide-ide ini dalam kalangan golongan elit Uthmaniyyah. “Penghalang untuk kemajuan kita bukan agama,” ujar beliau, sebagai tindak balas kepada pergerakan ultra-sekularis ketika itu yang baru tumbuh yang mengasingkan agama. “Halangannya adalah struktur masyarakat kita.”<sup>80</sup>

Sementara itu, penyair terkenal Mehmet Akif Ersoy, pengarang lagu kebangsaan Turki, menulis puisi berpengaruh menyeru umat Islam untuk meninggalkan ketaatan buta kepada

tradisi dan menggunakan akal mereka untuk memahami kitab suci. “Kita perlu mengambil inspirasi secara langsung daripada al-Qur’an,” katanya dalam satu rangkapnya yang terkenal, “dan membuat Islam bercakap pada fikiran di abad yang [moden] ini.”<sup>81</sup>

#### SEBUAH PENGAKHIRAN YANG TRAGIS—DAN PENGAKHIRAN BAGI SEMUA PERDAMAIAN

Walaupun ide-ide, undang-undang, dan institusi baru digunapakai oleh Uthmaniyyah pada abad terakhir mereka, empayar masih gagal untuk mengejar kemajuan negara-negara perindustrian di Eropah dan merasa terperangkap apabila Britain dan Perancis, bekas rakan-rakannya, yang pada tahun 1907 memilih bersekutu dengan Rusia, yang merupakan musuh abadi, dalam menghadapi kebangkitan kuasa Jerman. Bagi golongan elit Uthmaniyyah, satu-satunya pilihan adalah untuk menyekutukan diri mereka dengan Berlin—keputusan penentuan yang akan menempatkan mereka di pihak yang kalah dalam Perang Dunia Pertama.

Namun begitu, pukulan maut kepada empayar, adalah apa yang akhirnya merobek sistem pluralis iaitu: nasionalisme. Satu demi satu, golongan Kristian di Balkan melancarkan pemberontakan untuk mencapai kemerdekaan. Setiap detik kegembiraan datang daripada pembebasan kebangsaan bagi negara baru, tetapi bagi mereka di pihak minoriti, ia adalah mimpi ngeri. “Serbia untuk orang Serbia, Bulgaria untuk orang Bulgaria, Greece untuk orang Yunani,” slogan popular awal abad kesembilan belas, bersama-sama dengan kaveat penting: “Berambus kaum Turki dan Yahudi!”<sup>82</sup>



Nasib Turki dan Yahudi bertemu—di mana Yahudi yang tidak mempunyai tuntutan wilayah, kekal setia kepada empayar sehingga penghujungnya. Sehingga ke saat Perang Balkan tahun 1912-1913, paksi Turki-Yahudi masih diteruskan. “Dalam Ketakutan terhadap Yunani, Yahudi Memohon Bantuan,” terpampang di dada akhbar *New York Times* pada 1913. Nasionalis Yunani, seperti yang dilaporkan, telah “menghukum [orang-orang Yahudi] kerana bersahabat dengan orang-orang Turki.”<sup>83</sup>

Semasa kempen nasionalis menentang empayar, kedua-dua kaum Yahudi dan Turki Uthmaniyyah—istilah merujuk kepada hampir semua umat Islam Uthmaniyyah—menghadapi pembersihan etnik di Balkan, Caucasus, dan Crimea. Menurut sesetengah anggaran, lebih daripada lima juta umat Islam Uthmaniyyah terkorban dalam kawasan-kawasan ini antara tahun 1821 dan 1922.<sup>84</sup> Sesetengah daripada mereka telah dibunuh dalam pertempuran, yang lain mati akibat kebuluran dan penyakit. Mereka yang mampu lari ke Turki itu sendiri (termasuk moyang saya sendiri dari Caucasus utara) membawa bersama mereka pelbagai cerita tentang kekejaman Rusia dan sekutu mereka.

Nasionalisme perlahan-lahan merangkak ke dalam minda rakyat Muslim di empayar juga. Malah, pentadbiran Uthmaniyyah tidaklah dianggap sebagai kuasa asing di mana-mana wilayah Muslim empayar sehinggalah pada awal abad kedua puluh. Tetapi kemudian dalam masa kurang daripada dua dekad, keinginan untuk kemerdekaan mempengaruhi yang pertamanya di Albania dan kemudian beberapa (tidak banyak)

negara-negara Arab. Oleh itu, pada permulaan Perang Dunia Pertama, tentera Uthmaniyyah mendapati diri mereka terlibat dalam peperangan tanpa harapan di sepanjang wilayah yang luas yang menjangkau dari Macedonia ke Yaman.

Abad yang panjang kemudian menyusutkan lagi keluasan empayar ini, dan penderitaan yang besar di kalangan orang Turki, mencetuskan rasa takut yang mendalam dalam kalangan golongan elit Uthmaniyyah dan mendorong mereka untuk membangunkan semangat nasionalisme mereka sendiri. Itulah sebabnya parti Young Turk (Turki Muda) yang mengemaskini trend ini, iaitu Committee of Union and Progress (CUP), yang mengambil alih negara Uthmaniyyah dengan rampasan kuasa tentera pada tahun 1913, adalah bersedia untuk menyelamatkan bahagian akhir baki negara di Asia Minor dengan apa cara sekalipun. Apabila mereka menyertai Perang Besar pada bulan Oktober tahun 1914, orang-orang Turki, sekali lagi, menghadapi serangan Rusia dari timur, dan mereka mendapati bahawa nasionalis Armenia telah menubuhkan unit separa tentera untuk menyokong musuh. Penemuan ini membentuk asas kepada keputusan (yang membawa kepada bencana buruk) yang dibuat oleh kerajaan CUP pada bulan April 1915, apabila ia memilih untuk mengusir semua bangsa Armenia di Timur Turki ke Syria. Beratus-ratus ribu terkorban dalam perjalanan, kerana pembunuhan beramai-ramai, kekejaman lain, kebuluran, dan penyakit. Pembersihan etnik ini tentulah menjadi noda terbesar dalam sejarah Uthmaniyyah, dan tidak dapat dimaafkan, tetapi ia tidak berlaku kerana sistem Uthmaniyyah. Sebaliknya, ia berlaku kerana kejatuhan sistem Uthmaniyyah.

Keruntuhan empayar meninggalkan kesan yang tragis, yang

hanya waktu akan mengungkapkannya. Namun Archibald Wavell, seorang pegawai British yang mempunyai pandangan jauh telah melihatnya seawal tahun 1918. Menyaksikan kemenangan kuasa-kuasa Eropah yang diukir atas Empayar Uthmaniyyah di Paris setelah “perang untuk menamatkan peperangan,” beliau menolak dengan yakin. Apa yang dicapai oleh orang Eropah adalah sebaliknya, beliau berkata, adalah “perdamaian untuk mengakhiri perdamaian.”<sup>85</sup>

#### MELANGKAUI UTHMANIYYAH

Pemodenan Uthmaniyyah adalah langkah kaum Muslimin yang paling penting untuk maju ke hadapan dalam abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, tetapi ia bukan satu-satunya. “Dalam semua bidang yang berkaitan dengan Uthmaniyyah terdapat corak umum yang telah diulang dengan variasi tempatan,” yang pada asasnya “satu percubaan untuk mengintegrasikan ide-ide Islam dan teknik-teknik Barat.”<sup>86</sup> Mesir, secara rasmi sebuah wilayah Uthmaniyyah tetapi negara itu sebenarnya berkerajaan sendiri sejak awal abad kesembilan belas, juga menjalankan program pemodenan yang luas di bawah Muhammad Ali Pasha satu (1805-1849). Ulama Mesir yang terkemuka seperti al-Attar dan al-Tahtawi memperjuangkan kebangkitan rasionalisme awal Islam dan pembebasan daripada kekangan tradisi yang ketinggalan zaman.

Di Tunis, yang merupakan sebahagian daripada Empayar Uthmaniyyah tetapi lebih kepada entiti yang diperintah sendiri, program pembaharuan yang mencontohi Tanzimat telah dimasukkan ke dalam amalan, disertai oleh pembaharuan

penting seperti pemansuhan perhambaan pada tahun 1846. Tidak lama kemudian Tunisia merasakan diri mereka begitu maju di mana pada 31hb Oktober 1863, Husayn Pasha, Datuk Bandar Tunis, menulis surat kepada Amos Perry, Konsul Amerika, menggesa rakyat Amerika untuk menimbang semula sikap mereka terhadap perhambaan atas nama “rahmat kemanusiaan dan belas kasihan.”<sup>87</sup> Hal ini berlaku lima belas bulan sebelum Pindaan Ketiga Belas, yang memansuhkan perhambaan, diluluskan oleh Kongres Amerika Syarikat.

Satu dekad kemudian, seorang lagi negarawan Tunisia bernama Hayreddin Pasha yang menerbitkan sebuah buku bertajuk *Jalan Paling Pasti kepada Pengetahuan Mengenai Keadaan Negara*. “Dengan bantuan Tuhan, saya telah mengumpul semua maklumat yang mungkin tentang penemuan Eropah yang berkaitan dengan dasar-dasar ekonomi dan pentadbiran,” tulisnya.<sup>88</sup> Kemudian, dengan petikan dari al-Qur’an, Hadith, dan pemikir Muslim klasik, dan juga daripada Montesquieu dan John Stuart Mill, beliau memperdebatkan pernyataan “institusi politik berasaskan keadilan dan kebebasan,” dan membuat kesimpulan:

Kebebasan individu, akhbar, penyertaan dalam kerajaan; dan tanpa ini, kemakmuran tidak mungkin terjadi. Kebebasan memberi inspirasi kepada manusia untuk bekerja dengan memberikan mereka jaminan bahawa mereka akan menerima imbuhan mereka; kemakmuran ekonomi tidak mungkin terjadi tanpa pergerakan bebas barangan dan manusia, dan juga kebebasan penyertaan ekonomi yang mana Eropah moden terhutang budi dalam pencapaian materialnya ...

Tanpa kebebasan juga tidak mungkin ada sebarang penyebaran ilmu.<sup>89</sup>

Dalam kata pengantarnya, Hayreddin Pasha juga memberi amaran kepada “orang-orang yang lalai dalam kalangan umat Islam terhadap kegigihan mereka dalam menutup mata mereka terhadap perkara-perkara yang terpuji ... hanya kerana mereka mempunyai ide yang tertanam pada minda mereka bahawa semua tindakan dan institusi-institusi golongan yang bukan beragama Islam harus dijauhi.”<sup>90</sup> (Kritikan ini masih agak relevan hingga ke hari ini.) Menurut Hayreddin Pasha, prinsip-prinsip Barat moden mengenai kebebasan sudah wujud semasa zaman kegemilangan Islam, tetapi era tersebut diikuti oleh penurunan, dan kini ia adalah masa untuk kebangkitan semula.

Dalam tahun 1873, Hayreddin menjadi perdana menteri Tunis. Empat tahun kemudian, Sultan Abdülhamid II, yang telah membaca dan nampaknya mengagumi buku beliau, mengundang beliau ke Istanbul dan melantik beliau sebagai Wazir Agung. Malangnya, birokrat Tunisia ini tidak dapat mengasimilasi dengan baik ke dalam politik yang rumit di Istanbul, maka kerjaya beliau di sana tidak bertahan lama, tetapi ide-ide beliau terselamat, terutamanya di tanah airnya, di mana buku-bukunya seperti *The Liberal spirit of the Qur'an* telah diterbitkan dalam awal abad kedua puluh.<sup>91</sup>

Dalam era yang sama, Jamal al-Din Afghani (1838-1897), seorang ulama dan aktivis dari Iran, telah memulakan satu misi bercita-cita tinggi untuk “membangunkan” umat Islam dari kegelapan dan menggalakkan mereka menceburi bidang sains dan rasionalisme Barat, yang disifatkannya sebagai sudah wujud

dalam al-Qur'an. Ulama Mesir Muhammad Abduh, seorang profesor di Universiti berprestij Al-Azhar di Kaherah, mendakapi pandangan al-Afghani dan membangunkan pandangan reformis Islam yang jelas telah diilhamkan oleh Muktazilah pada abad terawal Islam. Abduh mengkritik beberapa Hadith yang sahih, termasuk yang menggalakkan kebencian terhadap wanita (*misogyny*), dan berhujah untuk pembebasan wanita.<sup>92</sup>

Trend neo-Mutazilah meningkat dalam kalangan intelektual Arab di awal abad kedua puluh, yang membawa penulis dan intelektual Mesir yang penting, Ahmad Amin yang menyimpulkan pada tahun 1936 bahawa “kematian fahaman Muktazilah adalah musibah yang paling besar bagi umat Islam; mereka telah melakukan suatu jenayah terhadap diri mereka sendiri.”<sup>93</sup>

Para reformis Islam ini menentang cita-cita penjajah Eropah untuk menakluki Empayar Islam, tetapi mereka jauh daripada bersifat anti-Barat. Abduh, yang mengembara ke Eropah, terkenal berkata bahawa di Paris beliau melihat “Islam tanpa Muslim,” dan kemudian apabila pulang ke Mesir beliau melihat “Muslim tanpa Islam.” Beliau berpendapat bahawa semua perkara yang baik yang masyarakat Muslim perlu ada, berada di Barat tetapi tidak di Empayar Islam. Beliau dan pengikutnya hanya dapat berbangga bahawa Islam tidak berkongsi sifat anti-Semitisme dengan Eropah. Semasa kes Dreyfus yang terkenal di Perancis, beberapa akhbar Muslim, baik di Turki atau dalam bahasa Arab, bersimpati dengan tuduhan palsu terhadap kapten Yahudi itu, dan salah seorang pengikut Abduh, Rashid Rida, mengkritik penganiayaan Yahudi di Perancis.<sup>94</sup>

Albert Hourani, mungkin sarjana yang paling menonjol dalam sejarah Arab, menakrifkan trend reformis ini sebagai “zaman liberal” dalam pemikiran Arab, yang mendominasi abad kesembilan belas dan awal dua puluh.<sup>95</sup> Dan hal tersebut bukan sahaja berlaku di dunia Arab. Interaksi dengan kemodenan juga membawa cendekiawan Muslim dari tanah bukan Arab untuk membuat kesimpulan bahawa terdapat masalah dalam tradisi dan pembaharuan amatlah diperlukan. Tidak terlalu menghairankan, intelektual-intelektual ini kelihatan kembali ke abad terawal Islam dan menyedari bahawa Rasionalis Muktaizilah telah digelapkan oleh Tradisionalis (ahlul Hadith). Jadi, kritikan terhadap aliran tradisionalis dan literasi Hadith (dan kadangkadangkang tasawuf dengan “kemalasan”nya) menjadi ciri para reformis.

Di India, Syed Ahmed Khan—yang terlalu pro-British menyebabkan kedudukannya tergugat—berhujah bahawa kebanyakan sumber Hadith terdiri daripada “perkataan yang tidak teratur daripada abad-abad sebelumnya.” Berharap untuk mempunyai “*Muslim Cambridge*” di India, beliau membuka sebuah universiti moden dan melancarkan penerbitan yang mengilhamkan berjuta-juta Muslim yang lain. Tradisi moden di benua kecil itu kemudiannya diteruskan, dan banyak disempurnakan, oleh Muhammad Iqbal, seorang ahli falsafah yang bijaksana yang juga penyair abad kedua puluh awal, yang menyatakan bentuk individualisme dan empirisisme Islam.

Dalam kalangan Muslim Turki di dalam Empayar Rusia, juga, suatu gerakan intelektual yang dikenali sebagai *Jadidism* berkembang pada lewat abad kesembilan belas. Istilah ini

berasal daripada bahasa Arab *jadid*, yang bermaksud “baru.” Seorang ulama terkenal di kalangan Jadidi, Musa Jarullah Bigiev, yang berbangsa Kazan Turk yang menterjemahkan al-Qur’an ke dalam bahasa Tatar, memperkenalkan kesaksamaan jantina dan berhujah bahawa kasih sayang Allah di akhirat akan melampaui kaum Muslimin hingga merangkumi semua manusia dari semua agama—sebuah ide yang dilihat oleh tradisionalis eksklusivisme sebagai sesuatu yang menjijikkan.<sup>96</sup>

Semua pemikir reformis Muslim ini biasanya dirujuk sebagai golongan “modenis Islam.” Mereka mempunyai perbezaan, tetapi ide bersama mereka adalah bahawa nilai-nilai liberalisme Barat serasi dengan, dan juga wujud dalam, mesej asal Islam. Mereka percaya bahawa masyarakat Islam perlu untuk membuka semula pintu-pintu ijtihad dan mereformasi cara tradisionalis mereka, untuk mencapai kebebasan, keadilan, dan kemakmuran.

Agak ketara, trend intelektual ini yang dominan dalam dunia Islam pada awal abad kedua puluh. “Hampir setiap intelektual terkemuka dalam dunia Islam,” tulis sejarawan Karen Armstrong, “adalah liberal.”<sup>97</sup> Dan wujud juga beberapa fundamentalis Islam yang penting antara mereka.

Maka, apa yang berlaku dengan trend liberal ini? Apakah yang menyebabkan kewujudan semua pengaruh militan dan autoritarian yang masih berkuasa hingga sekarang di setiap penjuru dunia Muslim?

Salah satu jawapan kepada persoalan yang penting ini adalah bahawa modenisme Islam adalah suatu ide yang timbul bukan pada zaman yang masanya belum tiba. Penyokongnya merupakan sekumpulan kecil golongan elit, dan kebanyakan masyarakat-masyarakat yang mereka hadapi masih pramoden.



Kelas menengah, antara penyumbang bagi kecenderungan ide-ide liberal untuk berkembang, masih agak lemah dan di beberapa tempat masih belum wujud.

Tetapi ini bukanlah satu penjelasan yang penuh. Elit moden masih boleh menggerakkan reformasi, dan masyarakat Muslim masih boleh beralih secara beransur-ansur ke arah liberalisasi. Apa yang berlaku sebaliknya adalah golongan elit moden ini perlahan-lahan hilang—digantikan dengan golongan yang tidak liberal, anti-Barat, dan lebih reaksioneri. Bahkan beberapa modenis, seperti Rashid Rida yang Pro-Dreyfus, perlahan-lahan beralih ke kem yang lebih keras.

#### DARIPADA *IJTIHAD* KEPADA *JIHAD*

Alasan bagi perubahan semangat zaman ini menjadi lebih jelas apabila kita melihat sejarah lewat abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh. Dalam hanya beberapa dekad, hampir seluruh dunia Muslim diserang, ditakluki, dan diduduki oleh negara-negara bukan Islam. Empayar Uthmaniyyah, kuasa Muslim yang terakhir, musnah dalam Perang Dunia Pertama, dan hampir semua negara-negara Muslim yang timbul dari abunya telah dijajah oleh Britain, Perancis, atau Itali. Negara-negara Eropah, yang nilai-nilai liberal telah memberikan inspirasi kepada modenis Islam, kini dilihat sebagai menginjak-injak maruah negara-negara Muslim, yang mana sempadannya dicipta sewenang-wenangnya oleh tuan-tuan yang baru.

Rusia dan Kesatuan Soviet berikutnya juga memainkan peranan dengan menghancurkan kehadiran Islam secara keseluruhan, termasuk pergerakan *Jadidist*, di Asia Tengah,

selepas dengan kejamnya menekan Pemberontakan Basmachi (1916-1923), pemberontakan Turki-Islam terhadap pemerintahan Rusia dan kemudiannya pemerintahan Komunis.

Pencerobohan asing mengubah landskap intelektual seluruh Empayar Islam. Barat tidak lagi menjadi model untuk dicontohi tetapi sebagai penceroboh yang mesti dihapuskan. Persoalannya, “Bagaimana kita boleh menjadi seperti Barat?” tidak lama kemudian digantikan dengan “Bagaimana kita boleh menentang Barat?” Dan dorongan untuk *ijtihad* akan dibayangi oleh dorongan kepada *jihad*.

Dalam artikel yang komprehensif mengenai “Pemberontakan Islam,” Nikki R. Keddie, seorang profesor Amerika dalam Sejarah Timur Tengah, dengan jelas melakar punca-punca kebangkitan militan ini. Beliau menyatakan bahawa, dengan pengecualian fahaman Wahhabi, pergerakan *jihad* militan di era moden bermula dan berkembang kebanyakannya sebagai tindak balas kepada penjajahan Barat. Orang-orang yang paling awal, di abad kelapan belas di Sumatera dan Afrika Barat, muncul dalam menghadapi “perubahan gangguan ekonomi yang dipengaruhi oleh Barat.” Pada abad kesembilan belas, gelombang yang lebih luas menerusi pergerakan *jihad* juga berlaku di Algeria, Sudan, Caucasus, dan Libya sebagai “tindak balas langsung ke atas penjajahan Perancis, British, Rusia dan Itali.”<sup>98</sup>

Bahkan pada pusat modenisme Islam, juga telah dipengaruhi secara negatif oleh ancaman Barat. “Pukulan balas berkala terhadap modenisme barat cenderung untuk datang dalam tindak balas kepada tindakan agresif Barat, seperti dalam pengagihan itu ... iaitu bekas negara Empayar Uthmaniyyah, Mesir dan Tunisia yang diduduki oleh Britain dan Perancis.”<sup>99</sup>

Dalam *New World of Islam*, yang ditulis pada tahun 1922, ahli sains politik Amerika, Lothrop Stoddard turut merasakan badainya. “Seluruh dunia Islam hari ini bergejolak dengan mendalam,” katanya, dengan “rasa tidak puas hati pada pemerintahan Barat dan keinginan untuk merdeka.” “Hasil yang tepat dari semua ini,” katanya, “tidak siapa yang dapat meramalkannya.”<sup>100</sup>

Hasilnya, seperti yang kita boleh lihat pada hari ini, adalah rasa tidak percaya yang berakar umbi dan juga permusuhan terhadap Barat, dan terhadap ide-ide Barat seperti liberalisme. Yang terakhir ini terus ditenggelamkan oleh kebangkitan semangat kommunitarian dan bukannya yang bersifat individualistik, sarjana Pakistan Nasim A. Jawed menjelaskan:

Selepas tempoh yang singkat populariti nilai-nilai demokrasi liberal dalam kalangan inteligensia Muslim berpendidikan moden pada lewat abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, liberalisme mula merosot di mana-mana dunia Muslim, apabila tumpuan beralih daripada kebebasan individu kepada kebebasan masyarakat, pencapaian yang memerlukan solidariti bersama.<sup>101</sup>

Hal ini mendorong hampir semua dunia Arab ke dalam satu sintesis nasionalisme dan sosialisme—yang mana, menariknya, juga merupakan ide-ide Barat, namun mereka dilihat sebagai menyediakan cara untuk menentang Barat. Selepas Perang Dunia Kedua, kecenderungan anti-Barat akan diperkukuhkan lagi oleh tindak balas Arab dengan penubuhan negara Israel dan yang lebih penting, perkembangan berikutnya dan pendudukan

wilayah Arab. Tindak balas ini juga akan memupuk gelombang sengit anti-semitisme, “dengan mengimport ide-ide anti-Semitik dari Eropah, tetapi tidak dengan Islam sebagai agama.”<sup>102</sup> Ideologi yang muncul di Timur Tengah, Islamisme, akan didasari oleh legasi-legasi yang terkumpul daripada kesemua kesilapan tindakan ini.<sup>103</sup>

Yang ketara, hanya tiga negara bekas Uthmaniyyah dapat mengelak daripada penjajahan dalam era pasca-Uthmaniyyah. Yang pertama adalah negara yang miskin dan politiknya tidak relevan iaitu Utara Yaman, yang tiada siapa peduli untuk menjajah mereka. Yang kedua ialah Arab Saudi, tanah air bagi fahaman Wahhabi, tafsiran yang paling tegar dalam Islam.

Yang ketiga ialah Turki, tempat berpusatnya bekas Empayar Uthmaniyyah. Namun ia tidak lama lagi akan berubah menjadi Turki yang sangat berbeza dari yang sebelumnya.

## BAB TUJUH

### *Kaum Rom, Herodian, dan Zealot*

Fundamentalisme adalah agama  
di bawah pengepungan.

—BENJAMIN R. BARBER,  
ahli teori politik Amerika<sup>1</sup>

PADA 7HB DISEMBER 1925, pada hari yang dingin di musim sejuk, sepasukan anggota polis mengetuk pintu sebuah rumah sederhana di Fatih, salah satu daerah yang tertua di Istanbul. Seorang perempuan tua membuka pintu, terkejut apabila melihat lelaki berpakaian seragam. “Kami sedang mencari Atif Hodja,” kata seorang daripada mereka. “Dia hanya perlu ikut kami ke ibu pejabat.”

Atif Hodja, seorang ulama Islam berusia lima puluh tahun dengan janggut putih dan serban putih, menjalani kehidupan yang amat warak. Beliau berasal daripada Iskilip, sebuah bandar kecil di tengah Anatolia. Khutbah dan buku-buku beliau telah menjadikan beliau seorang pemimpin dalam kalangan orang-orang soleh, dan dia adalah seorang guru pengetahuan agama Islam di sebuah *madrasah* di Fatih.

Atif Hodja dan keluarganya berpendapat bahawa pihak polis mesti datang kerana masalah yang kecil. Mereka salah. Beliau

rupanya akan ditahan dalam tahanan polis selama beberapa minggu, dilarang daripada melihat keluarganya. Isteri dan anak perempuannya mengalami trauma, tidak pasti apa yang akan berlaku atau apa yang perlu dilakukan. Kemudian Atif Hodja dibawa ke mahkamah, di mana beliau dan keluarganya mendapati bahawa “jenayahnya” adalah kerana telah menerbitkan sebuah buku kecil dua tahun sebelumnya—buku dengan tajuk yang *Topi Bertepi dan Meniru Kaum Frank*.

“Kaum Frank” (*Francs*) ialah nama yang kaum Muslimin telah terbiasa gunakan untuk merujuk kepada orang Eropah sejak zaman Perang Salib; bagi Atif Hodja, topi bertepi adalah simbol yang bukan bersifat Islami—tetapi bersifat Kaum Frank. Muslim konservatif seperti beliau tidak senang melihat beberapa rakan senegarannya mengambil gaya hidup tersebut dan memakai penutup kepala asing bukannya *fez* tradisional ataupun serban. Selain itu, topi itu menghalang dari meletakkan dahinya di atas lantai, seperti yang biasa Muslim lakukan dalam solat, maka ia seolah-olah memberi mesej: “Aku tidak akan bersujud kepada Tuhan.” Dalam bukunya, Atif Hodja melahirkan segala kritikan dan menggesa kaum Muslimin sendiri untuk berhenti “meniru” orang Eropah. Kaum Muslimin harus mempelajari sains dan teknologi Barat, beliau memperdebatkan, tetapi juga harus untuk mengekalkan identiti mereka.

Namun, apa yang Atif Hodja tolak di dalam bukunya tiba-tiba menjadi sebahagian daripada kod pakaian wajib pada bulan November 1925, apabila Mustafa Kemal, pemerintah baru Turki, yang memperkenalkan topi bertepi sebagai hiasan kepala baru negara dan mengharamkan semua pakaian tradisional Islam. Buku Atif Hodja adalah jelas bertentangan dengan

revolusi budaya ini. “Jenayahnya,” dalam erti kata lain, adalah sesuatu yang bersifat ideologi.

Walau bagaimanapun, ada satu perincian yang penting: Atif Hodja telah menulis buku setahun setengah *sebelum* Reformasi Topi. Edisi pertama telah habis dijual dan tidak ada rancangan untuk cetakan semula. Jadi, ketika mengadili dirinya atas pandangan tersebut merupakan sesuatu yang tidak adil, menghukum pandangan yang beliau lahirkan sebelum revolusi, bahkan tidak masuk akal. Itulah sebabnya mahkamah pertama mendapati beliau tidak bersalah dan memberikan pembebasannya.

Tetapi rejim baru ini, tidak sabar-sabar untuk menghancurkan semua lawan topi bertepinya, memerlukan kambing hitam untuk memberi pengajaran kepada semua pembangkang. Jadi perintah yang datang dari Ankara, ibu negara baru, menahan dan membicarakan semula Atif Hodja dalam Tribunal Kemerdekaan—sebuah pengadilan wewenangan yang ditubuhkan oleh rejim baru ini, berikutan contoh Revolusi Perancis *Tribunal Révolutionnaire*, untuk menghapuskan musuh-musuh politik. Selepas perbicaraan yang ringkas, Tribunal Kemerdekaan mengumumkan keputusan, yang mengejutkan semua orang. Kedua-dua ulama Atif Hodja dan Ali Rıza, “rakan subahatnya,” telah dihukum mati; kedua-dua digantung pada tiang pada 4 Februari 1926. Lain-lain yang kononnya dianggap sebagai rakan subahat telah dihukum penjara.

Mereka ini bukanlah satu-satunya mangsa Reformasi Topi. Sejurus selepas pengisytiharan Mustafa Kemal bahawa semua orang Turki mesti memakai topi bertepi pada Ogos 1925, rasa

tidak puas hati meningkat di kebanyakan bahagian Anatolia. Protes pada akhir tahun 1925 dan awal tahun 1926 telah ditekan dengan kejam. Di Marash, orang ramai berarak di jalanan, melaungkan, “Kami tidak mahu topi,” dan dua puluh orang “reaksioner” telah dihukum bunuh manakala yang lain telah dihukum penjara selama tiga sehingga sepuluh tahun.<sup>2</sup>

Di bandar Erzurum, seorang sheikh tempatan dan penyokongnya membuat petisyen kepada gabenor untuk mendapat kebenaran terus memakai penutup kepala tradisional—yang bukan sahaja budaya yang disukai tetapi juga lebih sesuai untuk kedinginan musim sejuk Timur Anatolia. Selepas penolakan gabenor atas permintaan itu dan memerintahkan jurucakapnya ditangkap, protes merebak dan tentera melepaskan tembakan kepada orang ramai, membunuh seramai dua puluh tiga orang.<sup>3</sup>

Di Rize, sebuah bandar di pantai Laut Hitam, bantahan yang sama meletus, tidak lama kemudian menjadi pemberontakan besar-besaran. Sebagai tindak balas, kerajaan menghantar kapal perang membedil kampung-kampung yang memberontak. Satu dokumen konsulat British melaporkan bahawa tentera kerajaan kehilangan seratus lebih perajurit yang terkorban dalam menghadapi pemberontakan ini.<sup>4</sup> Bilangan awam yang terkorban, yang mungkin jauh lebih tinggi, tetapi tidak diketahui.

## SEBUAH KISAH DARIPADA DUA MODENISASI

Reformasi Topi hanya salah satu daripada banyak komponen Revolusi Kemalis, yang dinamakan sempena Mustafa Kemal,



wira perang yang menyelamatkan Turki daripada pencerobohan asing selepas kejatuhan Empayar Uthmaniyyah dalam Perang Dunia Pertama. Apabila beliau mengumumkan Republik Turki pada tahun 1923, matlamat Kemal adalah untuk sepenuhnya membersihkan Turki daripada pengaruh Uthmaniyyah dan membentuk sebuah negara baru yang akan meniru “kemajuan” negara-negara di Eropah. Beliau mengambil langkah berani, pertamanya dengan menghapuskan kedudukan khalifah, yang melambangkan perpaduan semua Muslim Uthmaniyyah, bahkan seluruh umat Islam, pada bulan Mac 1924. Dalam beberapa tahun akan datang, beliau mengharamkan semua sekolah Islam, mengharamkan semua kumpulan Sufi, dan melarang mana-mana persatuan yang mempunyai apa-apa identiti Islam. Demi menandakan peralihan budaya, beliau menggantikan kalendar Islam kepada Gregorian dan abjad Arab kepada Latin. Pengajaran bahasa Arab diharamkan, seperti, untuk seketika pada 1930-an, juga pertunjukan muzik Turki. Matlamatnya adalah untuk membuat semua orang menikmati muzik “moden” (iaitu, Barat). Menurut seorang ahli sejarah Turki di Universiti Harvard, ini adalah sebuah revolusi budaya yang setaraf dan semangatnya sejajar dengan Komunis Mao Zedong di China.<sup>5</sup>

Malangnya, ini bukanlah jenis pemodenan yang kita telah lihat dalam Empayar Uthmaniyyah. Bagaimana perkara-perkara ini berlaku secara mendadak?

Sebenarnya kisah ini kembali ke abad sembilan belas. Pada ketika itu, ide-ide politik di Eropah agak pelbagai, dan trend yang tidak liberal memang kuat wujud bersama yang liberal, dan kedua-duanya mempengaruhi umat Islam yang memandang ke

Barat untuk ide-ide baharu. Dalam kata-kata ahli sejarah Bernard Lewis:

Dalam gerakan reformasi dan aktivis pada abad kesembilan belas [dalam dunia Muslim], dua trend yang berbeza boleh dilihat, diantara keduanya pertentangan masih berterusan. Satu berasal daripada Eropah Tengah, dan membawa ide-ide yang dialu-alukan dan agak biasa kepada reformis autoritarian. Mereka juga, seperti model Eropah Tengah, tahu apa yang terbaik untuk rakyat dan tidak mahu terganggu oleh apa yang dipanggil sebagai kerajaan popular daripada apa-apa tindakan mereka ...

Pandangan lain pula mendapat inspirasi dari Eropah Barat, dan bukannya Eropah Tengah, dan telah diilhamkan oleh doktrin-doktrin politik dan, sedikit sebanyak, liberalisme ekonomi. Bagi pengikut trend ini, pertama di Turki dan kemudian di negara-negara lain, rakyat mempunyai hak-hak yang harus dipelihara, bersama-sama dengan kemajuan umum negara, dengan cara perwakilan dan perlembagaan. Kebebasan dilihat sebagai landasan dasar dari kekuatan, kekayaan dan kebesaran Barat.<sup>6</sup>

Dalam Empayar Uthmaniyyah, Uthmani Muda adalah contoh terbaik daripada tradisi liberal. Mereka mencipta, seperti yang kita lihat dalam bab sebelum ini, ideologi yang bercirikan liberal dan Islam. Tetapi di kalangan Turki Muda, yang muncul kira-kira tiga dekad selepas Uthmani Muda, ada kecenderungan lain yang telah disebut oleh Lewis, mula muncul. Ia adalah sifat yang tidak liberal dan anti-Islam.

Hal ini amat jelas dalam satu jalu pergerakan dalam Turki Muda yang dipanggil *Garpçılar* (iaitu, *Westernists*). Hampir semua intelektual Uthmaniyyah berikutnya dipengaruhi oleh Barat dalam satu cara atau yang lain, tetapi *Garpçılar* adalah berbeza pada sumber-sumber inspirasi mereka adalah materialis dan pemikir antiagama di Perancis dan Jerman—seperti Baron d’Holbach, penyokong ateisme abad ke lapan belas, dan Ludwig Büchner, pendokong “materialisme saintifik.” Golongan sekular Eropah ini menyerang agama Kristian, manakala penyokong Turki Muda berhujah bahawa kedua-dua Kristian dan Islam adalah “agama yang tidak masuk akal yang sama sahaja.”<sup>7</sup> Abdullah Cevdet, watak utama *Garpçılar*, yakin bahawa agama adalah salah satu daripada halangan terbesar kepada kemajuan manusia, dan bahawa ia perlu digantikan dengan sains.

Walaupun *Garpçılar* terbukti menjadi pergerakan terpencil semasa Empayar Uthmaniyyah, ahli-ahlinya mempunyai peluang keemasan untuk memajukan falsafah mereka dengan penubuhan Republik Turki. Mustafa Kemal, salah seorang daripada pengikut mereka, bertekad untuk membentuk rejim baru berdasarkan agenda mereka. “Doktor, sehingga kini anda telah menulis tentang banyak perkara,” katanya kepada Abdullah Cevdet pada tahun 1925, sebagaimana yang tertulis di memoirnya. “Sekarang kita boleh membawanya kepada kenyataan.”<sup>8</sup>

Walaupun Mustafa Kemal bertekad untuk mencapai matlamat sekularnya, pandangan beliau bukan satu-satunya alternatif bagi asal-usul Republik Turki. Perang yang terdahulu dalam Peperangan Pembebasan (1919-1922) telah diketuai oleh parlimen yang demokratik, yang diadakan di Ankara, termasuk perwakilan-perwakilan dari pandangan dan latar belakang yang pelbagai. Sejurus selepas perang, para perwakilan yang menyokong pandangan dan sosok Mustafa Kemal—para Kemalis—mendirikan sebuah parti, Parti Rakyat Republikan (RPP). Nama-nama lain yang terkenal, termasuk wira perang Kazim Karabekir dan Ali Fuat Cebesoy dan penulis feminis Halide Edip, mengasaskan parti saingan, Parti Republikan Progresif (PRP).

Perbezaan antara kedua-dua pihak adalah seperti mana yang Bernard Lewis perkatakan tentang pergerakan pembaharuan pada abad kesembilan belas: Satu adalah liberal, yang lainnya adalah tidak liberal. Kemalis percaya bahawa Negara merangkumi segalanya dan serba tahu tentang apa yang terbaik buat masyarakat berkat kemajuan “sains.” PRP ini, sebaliknya, percaya bahawa kerajaan harus dihadkan dan masyarakat hendaklah bebas untuk mempunyai pandangan yang pelbagai. Erik Jan Zürcher, ahli sejarah Belanda yang menulis sebuah buku mengenai PRP itu, mencatatkan bahawa “ia adalah sebuah parti dalam acuan liberal Eropah Barat” yang menentang Kemalis dengan “kecenderungan pemusatan kuasa dan autoritarian.” Sebaliknya, program yang dianjurkan adalah “penyahpusatan dan pemisahan kuasa serta evolusi berbanding perubahan revolusioner ... [dan] dasar ekonomi yang lebih liberal.”<sup>9</sup>

Oleh sebab PRP adalah liberal, ia tidak berkongsi visi sekularisme yang berlebihan seperti Kemalis. Oleh itu, salah satu artikel dalam piagam parti menyatakan “menghormati kepercayaan agama dan ide.” Kebanyakan ahlinya juga memihak kepada pemeliharaan khalifah—bukan sebagai kuasa teokratik tetapi sebagai simbol perpaduan dan mereka berharap untuk mencapai demokrasi liberal seperti Great Britain.<sup>10</sup> Jika parti ini bertahan, ia akan mewakili wawasan pemodenan yang sama dengan Uthmaniyyah.

Tetapi, malangnya, ia hanya bertahan selama enam bulan. Pada bulan Jun 1925, menggunakan pemberontakan Kurdis di Timur sebagai alasan, kerajaan Kemalis menutup parti saingan liberalnya buat selama-lamanya. Pemimpinnya dibicarakan di Tribunal Kemerdekaan, mahkamah yang sama yang sewenang-wenangnya melaksanakan hukuman ke atas Atif Hodja. Sebab yang dinyatakan bagi penutupan parti itu adalah kerana klausa “menghormati kepercayaan agama dan ide” yang terdapat di dalam piagam PRP. Kenyataan ini boleh, hujah Kemalis, “menggagalkan reaksioner agama.”

Para tokoh utama PRP kekal di bawah pengawasan polis sehingga kematian Mustafa Kemal pada tahun 1938. Dan tidak ada pihak lain dibenarkan untuk bersaing untuk kuasa di Turki sehingga selepas Perang Dunia Kedua. Dalam sejarah rasmi Turki, era ini, tahun 1925-1946, adalah secara kiasan dipanggil “tempoh parti tunggal.” Sebuah motto lucu digunakan oleh Kemalis semasa meletakkan falsafah mereka secara ringkas: “Kerajaan untuk rakyat, walaupun dibenci rakyat.”

Ide di sini mengingatkan kita mengenai Lenin yang terkenal

dengan “pemerintahan diktator oleh proletariat.” Pemimpin Bolshevik telah menjanjikan kedua-dua kebebasan dan demokrasi sebagai matlamat utama Komunisme, tetapi beliau berhujah bahawa terlebih dahulu masyarakat harus diselamatkan daripada “kesedaran palsu” yang didorong oleh agama, tradisi, dan kapitalisme. Maka, untuk membimbing dan mendidik orang ramai sehingga mereka mencapai “kesedaran sebenar revolusioner kelas,” kaum proletariat, termaktub dalam Parti Komunis, perlu memerintah.

Kemalisme, juga terpaksa membimbing dan mendidik negara sehingga negara mencapai kesedaran sekular revolusioner yang sebenar. Ideal ini didedahkan dalam *La Turquie Kemaliste* (Turki Kemalis), satu jurnal bulanan yang diterbitkan di Ankara dalam Bahasa Perancis untuk tontonan warga asing. Sampul depan yang menarik perhatian seringkali menyajikan lukisan otot pekerja Turki yang menguruskan kompleks perindustrian yang besar, sangat mirip kepada realisme Sosialis dalam Kesatuan Soviet. Adegan lain, yang menunjukkan kotak kosong dengan monumen yang besar khusus untuk Mustafa Kemal, adalah mengingatkan seni Fasis Itali. Gambar manusia dalam jurnal, memaparkan adegan-adegan seperti petani gembira mendongak langit, semuanya dipentaskan dan dihidupkan. Tidak ada satu pun gambaran spontan menunjukkan kehidupan sebenar masyarakat Turki dan ikon tradisional, seperti masjid. Malah, apa-apa rujukan terhadap agama dalam *La Turquie Kemaliste* “adalah jelas tidak wujud.”<sup>11</sup>

Dalam dekad yang akan datang, Kemalisme akan bervariasi sesuai mengikut keadaan politik, tetapi sikap ke arah agama akan terus kekal, sebagai “ketidakpercayaan dengan ditambahkan rasa

benci, dengan cara yang sama kebencian Voltaire terhadap Gereja.”<sup>12</sup> Itulah sebabnya bentuk unik sekularisme yang Turki tubuhkan—*laiklik*, diambil dari istilah Perancis *laïcité*—adalah agak berbeza daripada pemisahan gereja dan negara di Amerika Syarikat. Tatkala kebebasan *untuk* beragama telah menjadi asas kepada model Amerika, Turki pula telah memberi tumpuan kepada kebebasan *daripada* agama dengan langkah autoritarian—seperti menutup institusi-institusi agama, mengharamkan simbol-simbol agama, dan menekan para pemimpin agama. Semangat rasmi negara terhadap agama akan berubah menjadi lunak, dan bersifat manipulasi yang menindas, hanya ketika ia dilihat sebagai alat yang berguna untuk menentang musuh-musuh Negara, seperti Puak Pemisah Kurdish dan Marxis Kiri.

#### SEBUAH KEKECEWAAN DENGAN SEBUAH DENDAM

Yang pasti, Revolusi Kemalis juga membawa pembaharuan positif kepada Turki. Wanita Turki mendapat kesaksamaan di sisi undang-undang dan telah diberikan hak mengundi pada tahun 1935, jauh lebih awal sebelum banyak negara Eropah memilikinya. Pendidikan terus dimodenkan dan sekolah-sekolah baru telah dibuka di seluruh negara. Seni dan sains telah dipromosikan, dan Turki mengalu-alukan (dan memberi pekerjaan) dua ratus profesor Jerman, kebanyakannya Yahudi, orang yang dianggap “tidak layak untuk mengajar” oleh Nazi pada tahun 1933. Mustafa Kemal, sebuah penghargaan ke atasnya, juga mempunyai dasar luar yang bijaksana yang membuahkan keamanan dan kestabilan untuk Turki dalam dunia yang berbahaya.

Masalah utama dengan Revolusi Kemalis adalah sekularisme yang berlebihan, yang mengasingkan Muslim konservatif dan merencatkan program pemodenan Uthmaniyyah. Lebih-lebih lagi, ketika cuba untuk menghapuskan pengaruh tradisional agama dalam masyarakat, untuk menggantikannya dengan “sains dan rasional,” Kemalis sebenarnya mengisi kekosongan dengan agama baharu yang diwujudkan: kultus keTurkian.

Identiti Turki adalah paling tinggi berbanding kalangan etnik yang pelbagai dalam Empayar Uthmaniyyah. Tetapi ia menjadi satu-satunya identiti yang boleh diterima di Republik Turki. “Turk mengisi setiap ruang,” kata Mustafa Kemal pada tahun 1932, “wajahnya menerangi mana-mana sahaja.”<sup>3</sup> Beliau juga menggalakkan teori yang melampaui batas tentang “asal-usul bangsa Turki” berakar umbi dalam “peradaban unggul Turki” semenjak zaman prasejarah Asia Tengah.<sup>14</sup> Sementara itu, dasar Turkifikasi telah dikenakan ke atas kumpulan-kumpulan bukan-Turki, terutama sekali kepada kaum Kurdish. Penduduk kampung, sebagai contoh, terpaksa membayar denda bagi setiap perkataan Kurdish yang mereka ucapkan.<sup>15</sup> Beberapa warga Kurdish bertindak balas secara ganas ke atas pengharaman ini, dan mula mewujudkan satu gerakan melawan nasionalis, mewujudkan masalah yang tidak berkesudahan di Turki iaitu “masalah Kurdish.”

Kultus Keturkian diiringi oleh kultus “Bapa bangsa Turki,” atau Atatürk, nama terhormat Mustafa Kemal telah diberikan oleh undang-undang pada 1934.<sup>16</sup> Seorang penyair terkenal menyifatkan beliau sebagai “dewa yang mendarat di Samsun,” merujuk kepada bandar di mana beliau memulakan Perang Pembebasan.<sup>17</sup> Penyair lain menakrifkan kediaman Atatürk ini



(dinamakan Çankaya) sebagai Kaabah baru negara.<sup>18</sup> Imej Atatürk sebagai manusia separuh dewa yang maha mengetahui akan terus hidup melalui propaganda rasmi dan pendidikan negara. Malah pada hari ini, setiap pelajar sekolah rendah Turki—sekolah dimulakan setiap pagi dengan secara terbuka mengisytiharkan kesetiaan kepada persona “Pemimpin Agung Atatürk, yang telah memberikan kita hari ini,” dan kemudian mengambil sumpah untuk “berkorban kewujudan saya untuk keberadaan Turki.” (Penulis juga mengambil sumpah tersebut, tetapi agak setengah hati, terutamanya selepas melihat bapa saya di penjara tentera dipenuhi dengan potret Atatürk dan kata-katanya.)

Tetapi ini adalah masalah Turki sendiri. Apa yang lebih penting untuk dunia Islam adalah mesej yang tersirat yang disampaikan oleh Revolusi Kemalis: Islam dan kemodenan tidak sehaluan, dan umat Islam terpaksa memilih satu di antara mereka. Gaya pemodenan Uthmaniyyah—yang mana bukan sahaja menghormati tetapi juga dibenarkan oleh Islam—telah diketepikan. “Kami tidak mengambil inspirasi dari langit dan yang tidak diketahui,” Atatürk mengisytiharkan secara terbuka. Bagi mereka yang masih percaya dalam “agama langit dan yang tidak diketahui,” ini adalah kekufuran.

Oleh itu, Kemalisme datang sebagai satu kejutan besar kepada kaum Muslimin yang beriman di seluruh dunia. Pada mulanya, sebenarnya, terdapat kekaguman terhadap Mustafa Kemal, seorang jeneral yang berani mengalahkan kuasa penjajah dan membawa orang-orang Turki kepada kemerdekaan. Hal ini adalah benar terutamanya dalam kalangan umat Islam di India,

yang membentuk gerakan Khilafat, yang mendukung penolakan secara aman terhadap pemerintahan British dan telah menyokong khilafah Uthmaniyyah sejak Perang Dunia Pertama. Para pemimpin gerakan tersebut adalah rakan rapat Mahatma Gandhi, yang menyertai beberapa mesyuaratnya di mana al-Qur'an telah dibacakan dan solidariti terhadap umat Islam Turki telah diisytiharkan.<sup>19</sup> Penyokong Khilafat berharap khilafah Uthmaniyyah akan mempertahankan pendudukan Turki daripada kuasa-kuasa bersekutu dan akan terus mempertahankan hak-hak, dan membimbing agenda umat Islam di seluruh dunia.

Khalifah memanglah terselamat di Turki, yang berakhir pada tahun 1922, tapi hanya dengan secara tiba-tiba dihapuskan oleh Mustafa Kemal dua tahun kemudian. Pergerakan Khilafat segera dibubarkan, memberi laluan kepada banyak suara-suara radikal di kalangan umat Islam India. Sayyid Abu al-A'la al-Mawdudi, salah satu daripada dua bapa utama pengasas radikal Islamisme, muncul pada 1930-an dengan nada yang lebih lantang. "Kematian pergerakan Khilafat itu," tulis Sejarawan Eran Lerman, "seolah-olah telah menetapkan Mawdudi terpisah daripada Islamisme romantis dan samar-samar yang dipegang oleh kebanyakan para pemimpinnya selainnya."<sup>20</sup> Dengan mengecam "pemberontakan Turki daripada Islam," Mawdudi mengisytiharkan agenda yang bertentangan sama sekali: "Satu-satunya Negara bagi kaum Muslimin ... adalah 'teokrasi Islam'."<sup>21</sup> Liberalisme Islam, yang merupakan jalan tengah di antara kedua-dua ekstrem ini, menjadi kabur.

## MODEL TURKI YANG SANGAT TIDAK MEMBANTU

Satu lagi kesan Kemalisme kepada dunia Islam adalah

memberikan inspirasi kepada golongan sekular autoritarian lain. Kekaguman terhadap Mustafa Kemal dalam kalangan golongan elit Arab menyumbang kepada kebangkitan tanggapan tidak liberal atas nama pemodenan di mana masyarakat dikawal oleh kerajaan, yang dikawal oleh tentera.

Pengaruh ini adalah jelas pada 1933 sewaktu penubuhan deklarasi Liga Tindakan Nasional (*National Action League*), salah satu pelopor paling penting dalam ideologi pertubuhan nasionalis Arab. Sangat memberi kesan kepada pembangunan wacana nasionalis Arab di Syria dan Iraq, liga tersebut menekankan peranan “kerajaan sebagai penjelmaan yang benar dari kehendak kebangsaan dan tentera sebagai penyelamat negara.”<sup>22</sup> Zaman diktator berseragam pun bermula.

Salah satu pernyataan tegas daripada *Zeitgeist* baru adalah sebuah artikel yang diterbitkan dalam majalah rasmi tentera Syria, *Tentera Rakyat*. Ia menggambarkan Islam sebagai “mumia di dalam muzium sejarah” dan menyeru munculnya “manusia sosialis Arab yang baru.”<sup>23</sup>

Pengkagum Atatürk yang paling bersemangat mungkin adalah Reza Shah di Iran. Beliau berkuasa pada tahun 1925 melalui rampasan kuasa yang disokong oleh British, daripada dinasti Qajar yang telah memerintah Parsi selama 130 tahun sebelumnya. Didorong oleh Revolusi Kemalis, Shah telah melancarkan program pemodenan seperti Atatürk, tetapi beliau lebih radikal dalam pelaksanaannya, memerintahkan dengan paksa semua wanita membuka tudung mereka. Hasilnya, polis Tehran mula melakukan serangan ke atas wanita bertudung, mengoyakkan pakaian-pakaian mereka. Pihak berkuasa tempatan

di seluruh negara telah diarahkan untuk menghalang wanita bertudung daripada memasuki kedai-kedai, panggung wayang, dan rumah mandi awam; penulis Iran, Reza Baraheni mengimbas kembali bagaimana bapanya membawa ibu dan isterinya ke rumah mandi awam secara rahsia di dalam karung, hinggalah mereka telah ditangkap oleh anggota polis.<sup>24</sup> Wanita bertudung juga disekat daripada menerima diploma, menerima gaji kerajaan, menunggang di dalam kereta kuda dan menaiki kereta, dan mendapat rawatan di klinik awam. Kakitangan kerajaan telah dipecat jika mereka membawa isteri mereka yang bertudung untuk upacara rasmi. Ironinya, larangan itu juga menyebabkan ketegangan diplomatik dengan Great Britain, yang mempertahankan hak wanita India Muslim untuk melawat Iran dan memakai pakaian tradisional mereka.<sup>25</sup>

Apa yang Reza Shah harapkan pada larangan pemakaian tudung ini adalah westernisasi masyarakat dan merobohkan halangan jantina. Tetapi kaedah zalim beliau membuktikan ia tidak produktif. Daripada bergaul dengan lelaki, “ramai wanita yang taat kekal di rumah mereka,” lebih mengasingkan diri mereka daripada masyarakat.<sup>26</sup> Yang paling merasa putus asa bahkan berkeinginan membunuh diri.<sup>27</sup>

Seperti yang dijangkakan, ulama berkuasa Iran, ulama Syiah, merasa ngeri dengan serangan terbuka pada tradisi mereka. Hal ini mencetuskan bantahan daripada mereka, yang membawa kepada penganiayaan yang seterusnya. Festival keagamaan dan perayaan telah diharamkan, dan ulama dilarang dari berkhotbah di khalayak ramai. Satu contoh, pada bulan Mac 1928, Reza Shah secara peribadi memandu dari Tehran ke Qum, bandar para Ayatollah. Beliau memasuki Tempat Suci di bandar ini

dengan memakai but—sebuah penghinaan kepada mana-mana tempat suci Muslim dan mengasari beberapa seminaris sebelum memerintahkan untuk memukul ulama yang mengkritiknya.<sup>28</sup> Di Mashad, pada bulan Juli tahun 1935, berlaku tunjuk perasaan secara aman yang kemudiannya dikepung oleh tentera di Masjid Gowharshad, ditembak dan dibunuh sewenang-wenangnya, dan kemudian dikebumikan di perkuburan beramai-ramai.<sup>29</sup>

#### UMAT TUHAN DALAM KEPUNGAN —DAHULU DAN SEKARANG

Bagi seorang Muslim konservatif pada 1920-an, dunia pastinya tampak suram. Khalifah Uthmaniyyah telah dimusnahkan dan kebanyakan umat Islam telah menjadi hamba kepada Eropah malah lebih teruk lagi, kepada pemerintah Komunis. Negara-negara yang merdeka, seperti Turki dan Iran, telah diambil alih oleh rejim autoritarian yang menindas kepercayaan rakyat mereka sendiri. Tambahan pula, budaya “kafir” telah menembusi masyarakat Muslim melalui pemaksaan oleh golongan sekular dan godaan hedonisme Barat yang materialistik.

Keadaan ini mungkin krisis terbesar yang pernah dihadapi *ummah*. Beberapa golongan Muslim berfikir, bahawa kini adalah masa untuk menentang, dan juga melawan balik. Di sinilah bermulanya asal-usul Islamisme pada abad kedua puluh, ideologi reaksioner yang dicipta atas nama Islam, dan jihadisme, yang merupakan cabang keganasan.

Ahli psikologi sosial Turki, Erol Güngör menawarkan salah satu tafsiran yang terbaik terhadap trauma ini. Diilhamkan oleh

ahli sejarah British Arnold Toynbee, Güngör mengaitkan krisis Islam di abad kedua puluh kepada suatu kisah yang telah berlaku dua ribu tahun sebelum ini: nasib malang orang-orang Yahudi pada zaman Nabi Isa.<sup>30</sup>

Orang-orang Yahudi, seperti golongan Muslimin, percaya bahawa mereka adalah orang-orang pilihan Tuhan, dan mereka mempunyai perasaan yang mereka mempunyai kelebihan berbanding bangsa-bangsa lain. Namun kepercayaan ini kelihatan bercanggah kuat dengan apa yang ada, kerana orang-orang Yahudi beransur-ansur hilang kuasa mereka di Tanah Suci dan menjadi sama sekali ditawan oleh kafir. Empayar Rom, kuasa besar pada ketika itu, menduduki tanah Israel pada abad pertama Sebelum Masihi, mencemarkan tidak hanya Tanah Suci di Jerusalem tetapi juga maruah rakyatnya. Oleh yang demikian, Israel telah bertukar menjadi sebuah wilayah Rom yang diperintah oleh kerajaan bawahannya yakni dinasti Herodian—sekutu sekular pagan Rom yang menganiaya rakyatnya sendiri.

Setiap pemberontakan orang-orang Yahudi yang dilancarkan untuk menghapuskan pemerintahan asing dihancurkan dengan kejam. Lebih buruk lagi, keunggulan politik dan kekuatan tentera kafir turut diiringi godaan budaya mereka. Golongan yang tertarik dengan cara hidup Rom, yang dikenali sebagai Yahudi Hellenis, mengguna pakai bahasa, akhlak, dan tabiat Greco-Roman, termasuk “perbuatan yang songsang dan hidup berfoya-foya.”<sup>31</sup> Di mata orang-orang Yahudi lebih konservatif, Yahudi Hellenis adalah pengkhianat yang telah menjadi “orang-orang berdosa,” “yang dilaknat,” dan “orang-orang jahat dan tak beriman.”<sup>32</sup> Umat Tuhan telah dikeping dari luar dan dalam.

Menurut Erol Güngör, krisis Yahudi berusia dua ribu tahun

ini, hampir serupa dengan krisis yang dihadapi oleh kaum Muslimin pada abad kedua puluh. Dalam krisis kedua, versi baru pagan Rom Barat yang sekular; Hellenisme baru yaitu westernisasi; dan Herodians yang baru adalah diktator sekular di negara-negara Muslim.

Cara umat Islam bertindak balas terhadap krisis ini juga mencerminkan cara yang sama seperti orang-orang Yahudi. Empat kelompok yang berbeza muncul dalam menghadapi kuasa Rom. Orang-orang Saduki (*Sadducees*) memutuskan untuk bekerjasama dengan Rom dan menerima pakai beberapa sikap Hellenistik—sama seperti sebahagian umat Islam hari ini yang bekerjasama dengan negara-negara Barat yang sekular. Orang-orang *Essene* lebih suka meninggalkan hal-hal duniawi dan menumpukan diri mereka kepada kehidupan yang mistik, sama seperti umat Islam yang berfikiran Sufi hari ini, melakukan pengasingan seperti itu. Pihak Yahudi ketiga, orang-orang *Farisi* (*Pharisees*), enggan bekerjasama dengan Rom dan terlibat dalam penolakan yang pasif, yang membawa mereka kepada pematuhan yang ketat kepada undang-undang Yahudi. Hal ini juga adalah hampir sama dengan apa yang golongan Muslim konservatif putuskan untuk lakukan pada abad kedua puluh: iaitu berpaut ketat dengan Syari'ah dan menolak sesuatu yang baru dan asing.

Elemen keempat dalam kalangan orang-orang Yahudi zaman Kristus juga menarik dan agak berkaitan. Ia adalah golongan *Zealot* (Fanatik), cabang radikal yang lebih daripada orang-orang *Farisi*, yang memutuskan untuk melancarkan perjuangan bersenjata terhadap bukan sahaja orang-orang Rom tetapi juga ke atas kaum Yahudi *Hellenis*. Menurut Josephus, seorang ahli

sejarah Yahudi waktu itu, golongan ini begitu bersemangat mendesak bahawa “Tuhan adalah satu-satunya Raja dan Penguasa mereka.”<sup>33</sup> Mereka, dalam erti kata lain, mahu menolak keluar golongan kafir dan sekutu-sekutu mereka dan mewujudkan teokrasi sebagaimana militan Islam ingin lakukan pada hari ini.

Anggota tertentu *Zealot* dipanggil *Sicarii* (*daggermen*), kerana mereka menyembunyikan pisau kecil di bawah jubah mereka. Mereka akan menikam mangsa mereka dalam perhimpunan ramai dan kemudian hilang dalam kerumunan orang ramai. Sasaran mereka tidak hanya pada tentera dan pegawai Rom sahaja tetapi “mana-mana orang yang dilihat terlalu toleran kepada penindas Rom.”<sup>34</sup> Mereka juga membunuh imam Yahudi Jonathan, “seorang lelaki yang sederhana pandangannya yang tidak dapat diterima oleh mereka.”<sup>35</sup> Mereka, pada bahasa kontemporari kita, adalah “pelampau agama” dan “pengganas” yang “merampas” agama yang damai dari orang-orang seperti Jonathan.

Selepas kemusnahan Jerusalem dan Rumah Suci yang Kedua oleh orang Rom pada 70 Masihi, para fanatik berlindung dengan menawan kubu Rom, Masada. Selepas tiga tahun pengepungan yang berulang, tentera Rom akhirnya berhenti mencuba untuk menguasai benteng kota yang utuh ini dan membakar dindingnya. Apabila orang-orang Rom menyerbu ke dalam, *Zealot* dan keluarga mereka tekad semuanya membunuh diri, dan bukannya menyerah diri. Sekiranya wujud bom pada era tersebut, *Zealot* mungkin akan menggunakannya untuk membunuh bukan sahaja diri mereka tetapi juga musuh-musuh mereka. Dan orang-orang Rom mungkin akan melabel mereka



“pengebom berani mati.”

### KENAPA MEREKA MEMBENCI ANDA?

Tujuan daripada kisah sebelumnya pastinya bukan untuk mewajarkan keganasan atas nama Islam. Tidak akan pernah ada apa-apa alasan yang sah untuk keganasan—iaitu, serangan keganasan ke atas orang awam. Sebaliknya, saya ingin menunjukkan bahawa pelampau Muslim yang terpaksa, atau bersimpati dengan, keganasan yang buruk ini, tidak muncul secara tiba-tiba. Sejarah politik dua abad terakhir daripada Empayar Islam memegang kunci kemunculan mereka. Persoalan mengapa Liberalisme Islam—yang berkongsi janji itu pada akhir abad kesembilan belas—menyerah kepada gelombang radikal Islamisme, tidak dapat dijawab dengan memeriksa dinamika dalaman Islam semata-mata. Penceroobohan kuasa-kuasa Barat, dan diktator sekular yang mereka sokong dalam dunia Islam, juga mesti dipertanggungjawabkan.<sup>36</sup> Kedua-dua orang Rom dan Herodians, seseorang boleh mengatakan, mempunyai bahagian dalam kewujudan Zealot.

Apakah ini juga bermakna bahawa Islamisme, dan cabang ganasnya, jihadisme, lebih merupakan fenomena politik berbanding agama? Gerakan-gerakan ini pasti merujuk kepada penyeksaan yang lebih ganas dan autoritarian dalam tradisi Islam, tetapi apa yang membuatkan mereka memilih unsur-unsur itu, dan bukan yang lain, adalah cara yang mereka alami dan mentafsirkan situasi di dunia saat ini. Dalam artikel beliau, “*The Revolt of Islam*,” Nikki R. Keddie dengan bijaksana menyarankan:

Kita mesti menerima kemungkinan bahawa ramai anak muda Islam berpendidikan, tidak begitu banyak menolak unsur Barat kerana mereka adalah orang Islam, tetapi, sebaliknya, sebahagian besarnya menjadi Islamis kerana mereka menentang dominasi Barat ... Kita boleh katakan bahawa radikal anti-imperialisme, termasuk budaya anti-imperialisme, membawa kepada Islamisme sebanyak atau lebih daripada yang sebaliknya.<sup>37</sup>

Dinamika sedemikian yang mungkin menjelaskan mengapa Muslim walaupun tidak ambil peduli pada agamanya, tetapi dari segi politik kadang-kadang boleh bersimpati dengan jihadis. “Malah anak-anak gadis Arab yang berseluar jeans ketat,” menurut pengamatan sarjana Amerika, “memuji bin Laden sebagai wira anti-imperialis.”<sup>38</sup>

“Wira anti-imperialis” sepertinya telah mengumpulkan sokongan dengan mesej yang membimbangkan: *ummah*, masyarakat Muslim global, sedang diserang. Buktinya, dalam bacaan terpilih dan berat sebelah mereka tentang sejarah baru-baru ini dan saat ini, adalah terlalu banyak. Osama bin Laden, sebagai contoh, secara rutin melaksanakan pengumumannya di tempat yang mana golongan Muslimin telah dihina, ditindas, atau dibunuh oleh mereka yang bukan Islam (yang dipimpin, kononnya, oleh Amerika Syarikat), seperti di Palestin, Chechnya, atau Kashmir.<sup>39</sup> Kemudian dia menyeru semua umat Islam untuk menyertai *jihadnya*, yang mentakrifkannya sebagai “kewajipan individu tatkala musuh memusnahkan negara-negara Islam.”<sup>40</sup> (Dalam erti kata lain, walaupun terdapat konsep *jihad ofensif* dalam tradisi, apa yang bin Laden dan sepertinya, maksudkan

adalah *jihad defensif*.)

Oleh itu, cara yang efektif bagi orang Barat untuk menjadikan Islamisme dan jihadisme tidak lagi berkesan adalah untuk meyakinkan kaum Muslimin di seluruh dunia bahawa Islam sebagai agama yang *bukan* bawah serangan. Mesej tambahan bagi meyakinkan umat Islam juga adalah memahamkan mereka bahawa mereka bukan sasaran permusuhan, penghinaan, atau diskriminasi di Barat—dan bahawa masjid-masjid mereka, menara, dan tudung *tidak* akan diharamkan.

Kebanyakan orang Barat mungkin berfikir bahawa mereka sudah menyebarkan mesej keamanan dan kehormatan ini dan beberapa tokoh, seperti Presiden Obama di dalam pidatonya yang sangat membantu pada 2009, di Ankara dan Kaherah, benar-benar telah membuktikannya. Namun begitu, mesej ini tidak cukup tersebar luas, kerana beberapa sebab.

Pertama, kebanyakan Muslim percaya bahawa retorik Amerika Syarikat tidak sesuai dengan dasar-dasar sebenar, dan mereka menunjukkan aspek-aspek tertentu dasar luar Amerika yang mereka anggap sebagai berbahaya kepada negara-negara umat Islam. Empat dekad yang panjang- penderitaan rakyat Palestin, yang telah menjadi satu tragedi Islam yang ikonik, selalunya berada di bahagian atas senarai, yang menjadikan Amerika Syarikat dilihat di dunia Islam sebagai berat sebelah, tidak adil, dan pro-Israel. Sejak tahun 2000, keadaan semakin teruk, pada sebahagian besar kerana musibah kepada rakyat awam daripada “Perang ke atas Keganasan.” Barat secara halus merujuknya sebagai “kerosakan sampingan,” (*collateral damage*)

tetapi kebanyakan umat Islam melihat ini sebagai membunuh mereka yang tidak bersalah. “Kerosakan sampingan bagi seorang manusia,” apa-apapun, sebagaimana salah satu pengkritik sampaikan dengan baik, “adalah kerosakan ke atas anak orang lain juga.”<sup>41</sup>

Sebaliknya, di kawasan-kawasan di mana dasar luar A.S. dilihat sebagai menyokong orang Islam, seperti di bekas Yugoslavia, Amerika dihargai. Kosovo, yang rakyatnya lebih daripada 90 peratus Muslim adalah salah satu negara yang paling pro-Amerika di dunia. Di negara saya, Turki, Amerika Syarikat adalah sangat popular di akhir 1990-an, apabila ia dilihat sebagai Pendamai dan benteng menentang pencerobohan Serbia, tetapi anti-Amerika memuncak dalam kalangan rakyat Turki selepas tahun 2003, apabila Perang Iraq membuatkan Amerika Syarikat dilihat sebagai imej penyerang. (Dalam erti kata lain, tatkala sesetengah fanatik di dunia Muslim mungkin membenci Amerika pada apa yang *berlaku*, kebanyakan orang Islam benar-benar melihat apa yang Amerika telah *lakukan*)

Kedua, Muslim hanya sering mendengar retorik dari Barat yang bersifat permusuhan. Apabila Kongres Republikan Tom Tancredo mencadangkan di Fox News pada tahun 2005 bahawa Amerika boleh “mengebom Mekah” sebagai “tindak balas” kepada terroris Islam, kebanyakan rakyat Amerika mungkin tidak menyedarinya. Tetapi pada hari berikutnya, saya melihat akhbar dan laman web Islam di Turki dan membaca tajuk utama: “Amerika kini berani untuk mengancam Islam dengan kemusnahan Kaabah!” Kecenderungan untuk melihat elemen yang paling radikal dalam tamadun lain sebagai arus perdana, malangnya, amat meluas di kedua-dua pihak. Media, pada kedua-

dua pihak, memberi tumpuan kepada orang-orang fanatik.

Begitu juga, apabila Switzerland mengharamkan pembinaan menara masjid sewaktu pengundian di seluruh negara pada tahun 2009, ia mewujudkan suatu ikon dwi-standard bagi kebanyakan orang Islam. “Lihatlah Barat yang anda puji itu,” kata pembaca tulisan saya di Turki, dengan marah; “kebebasan mereka adalah hanya untuk ateis dan gay, bukannya untuk orang Islam.” Saya cuba menjelaskan bahawa undi Switzerland tidak mewakili seluruh Eropah, bahkan di Amerika, tetapi saya pasti terdapat berjuta-juta yang berfikir seperti dia tetapi saya tidak mampu menjelaskan kepada kesemua mereka. Di sisi lain, terdapat berjuta-juta rakyat Amerika yang mengetahui bahawa Arab Saudi tidak mengizinkan satu pun gereja di negaranya dan menyangka bahawa ini adalah apa yang “Islam” arahkan. Hakikat bahawa gereja-gereja wujud di hampir setiap negara majoriti Muslim yang lain, mendapat perhatian yang sedikit.

Jurang antara Timur dan Barat masih lebih luas walau mengambil kira cara kita melihat masa. Amerika sering berfikir dari segi peristiwa-peristiwa semasa, yang sentiasa berubah-ubah, manakala orang di Timur Tengah berfikir dari segi sejarah. Apabila tentera AS menduduki Iraq pada tahun 2003, ramai rakyat Amerika berfikir bahawa ini adalah satu inisiatif yang belum pernah berlaku sebelum ini, berdasarkan wawasan neo-konservatif dan strategi tentera Donald Rumsfeld. Bagi kebanyakan penduduk di rantau itu, sebaliknya, hal tersebut adalah serangan lain—selepas penaklukan daripada tentera Salib, Mongol, Napoleon, dan penjajah Eropah.

Pada peringkat budaya, terdapat juga jurang yang besar

antara budaya pop materialistik dan hedonistik Barat dan umat Islam tradisional. Tetapi Barat mempunyai sebuah wajah yang kelihatan dapat didekati bagi umat Islam yang sama. Saya masih ingat ketika zaman kanak-kanak saya, datuk dan nenek saya yang soleh dan jiran-jiran yang berfikiran seperti mereka, gemar menonton *Little House on the Prairie*, yang kemudiannya disiarkan di televisyen Turki, dialih suara ke dalam Bahasa Turki. Nilai kekeluargaan yang digambarkan dalam siri itu, walaupun Kristian, kelihatan terpuji di sisi Islam. (*Sex and the City*, sudah tentu, akan dikeji.) Melainkan apa yang zahir menunjukkan permusuhan kepada Islam, sebenarnya apa yang menyinggung umat Islam konservatif bukannya Kristian di Barat. Sebaliknya, ia adalah akibat daripada kekurangan hal tersebut (yakni ciri-ciri yang murni daripada ajaran Kristian).

“Orang-orang Rom” era kita akan lebih bijaksana dalam mempertimbangkan perkara ini jika mereka ingin membantu menenangkan “*Zealot*” di pihak kami. Namun ada juga perkara yang kita sebagai “orang-orang Yahudi” (maksud saya sudah tentu, umat Islam) juga boleh lakukan. Dan salah satunya apa yang Nazaret yang bijak lakukan dua ribu tahun dahulu: menunjukkan kepada Zealot, dan asas mereka, iaitu orang-orang Farisi, bahawa hanya kerana semangat mereka demi untuk kerajaan Tuhan di atas mukabumi, mereka telah kehilangan hubungan dan rahmat dengan-Nya.

## MEMPADUKAN MARXISME-LENINISME

Untuk menjelaskan apa yang saya maksudkan, mari kita kembali ke tahun 1992, tahun kedua saya di kolej. Satu hari, saya temui seorang teman yang jauh yang saya kenali sewaktu di

sekolah tinggi lagi. Dia bukanlah seorang Muslim yang agak taat, dan, seperti kebanyakan anak-anak muda dan persekitaran kami di Istanbul, lebih tertarik kepada wanita dan kereta berbanding masjid-masjid dan ibadah. Jadi saya agak terkejut apabila saya mendapat tahu bahawa dia telah mula bersembahyang lima kali sehari. “Itu benar-benar baik,” kata saya, sambil minum kopi di kafeteria sekolah. “Tetapi, jika saya boleh bertanya, bagaimanakah ia bermula?”

Jawapannya mengejutkan. “Di televisyen, saya melihat pesawat-pesawat Amerika mengebom Baghdad,” katanya. “Saya begitu marah sehingga saya mahu lakukan sesuatu untuk menentang.”

Perang yang kawan saya rujuk adalah Perang Teluk Pertama. (Tuhan mengetahui apa yang dia lakukan selepas Perang Iraq, yang ternyata jauh lebih dahsyat.) Beliau juga memberitahu saya beliau mempunyai darah Arab dan beberapa saudara-mara jauh di Baghdad. Menonton bandar yang dihujani bom di CNN telah nampaknya mencetuskan perasaan kepada dia yang diterjemahkan ke dalam ledakan keinginan untuk kembali beragama.

Meskipun begitu, motif politik untuk beribadah ini adalah baru kepada saya. Solat wajib setiap hari, seperti yang banyak saya pelajari pada musim panas lalu daripada datuk dan nenek saya, yang telah dilakukan atas sebab-sebab agama untuk menyembah Tuhan, mendapat rahmat-Nya, dan menyucikan jiwa. Bukannya untuk memprotes acara yang disiarkan di berita petang.

Cerita kawan saya, saya percaya, menyoroti fenomena yang

lebih besar yang muncul dalam dunia Islam pada abad kedua puluh. Sebagaimana semakin luputnya liberalisme Islam, dan munculnya penentangan terhadap Barat dan pengaruhnya, yang mana pertentangan ini mula menggantikan keagamaan yang tulen sebagai asas Islam. Pencipta dan pengikut trend—Islamisme—mula menentukan Islam bukan sebagai jalan untuk meraih rahmat Tuhan dan keselamatan yang abadi, seperti yang ditakrifkan dalam al-Qur'an, tetapi sebaliknya sebagai ideologi politik yang akan membantu umat Islam melawan Barat yang mendominasi sistem dunia. "Islam adalah satu doktrin revolusioner dan sistem yang boleh menumbangkan kerajaan," tulis Maududi pada tahun 1941. "Ia bertujuan untuk mengubah susunan sosial sejagat yang universal ... dan mewujudkan struktur baharu ... Islam mencari dunia."<sup>42</sup>

"Islam" ini kedengaran sangat seperti Marxisme-Leninisme—tidak hairanlah, kerana Mawdudi telah banyak dipengaruhi oleh ideologi itu. Walaupun beliau mengecam kedua-dua liberalisme dan Marxisme sebagai produk Barat sekular, beliau terpaksa mengisi "Islam" barunya dengan beberapa kandungan ideologi. Oleh sebab liberal Eropah adalah musuh sebenar, dan beliau memerlukan sesuatu yang bersifat totalitarian, maka beliau telah meminjam secara bebas istilah Marxis dan praktiknya.<sup>43</sup> Dalam 1940-an, beberapa penyokong beliau secara terbuka, dan dengan bangganya, menggambarkan beliau sebagai bapa "sintesis antara sosialisme dan Islam."<sup>44</sup> Malah, Mawdudi sendiri secara terbuka mengakui bahawa "negara Islam" yang beliau bayangkan "mempunyai kemiripan dengan negeri-negeri Fasis dan Komunis," dengan cara yang ia mendominasi seluruh masyarakat.<sup>45</sup>



Misi utama negara totalitarian ini adalah untuk mengenakan Syari'ah pada masyarakat Muslim—dan, dalam utopia Islamis, di seluruh dunia. Tetapi Syari'ah yang mana? Sewaktu tempoh pramoden, persoalan ini tidak dijawab oleh negara. Seperti yang kita lihat, mazhab Syari'ah yang pelbagai telah dibangunkan oleh pelbagai ulama, yang mana individu dan masyarakat boleh memilih mana-mana antara mereka. Masyarakat bukan-Islam di dunia Islam, dalam hal ini, sudah mempunyai undang-undang mereka sendiri. Di zaman pramoden, semuanya, undang-undang adalah bersifat peribadi, bukan bersifat wilayah. Empayar Uthmaniyyah mengubah hal ini pada abad kesembilan belas dengan mengamalkan prinsip moden bahawa undang-undang adalah tertakluk kepada wilayah dan sama-sama mengikat semua rakyat—dan mereka menyeragamkan Syari'ah dengan mengkodkan ia melalui *Mecelle*. Namun mereka melakukan ini dengan mereformasikan Syari'ah dan mengakui perlunya untuk terus mereformasi lagi dengan menerima pepatah, “Perubahan waktu mengabsahkan perubahan hukum.”

Projek para Islamis, bagaimanapun, bertujuan untuk mengenakan “Syari'ah yang asli,” yang dibangunkan mengikut norma-norma belasan abad yang lalu. Lebih-lebih lagi, tidak seperti zaman klasik, di mana Syari'ah adalah pengimbangtara ke atas kuasa eksekutif, ia kini menjadi alat kepada eksekutif. Gabungan daripada alat-alat yang kuat dalam Negara moden dan standard pramoden, undang-undang ini pasti akan mewujudkan satu sistem yang cukup kejam dan menindas. Persoalan kepada sama ada keadilan ini akan menjadikan rakyat lebih taat—persoalan utama al-Qur'an—bahkan tidakpun dipersoalkan. Itu

bukan masalah utamanya. Mewujudkan satu “sistem yang sempurna” yang kononnya akan membawa kemenangan duniawi kepada umat Islam merupakan tujuan utamanya.

#### PARA ISLAMIS BERUNDUR DARIPADA TUHAN

Walaupun semua kehebohan agama ini berlaku, Islamisme sebenarnya adalah sebuah projek politik “sekular”—seperti terlihat dalam slogan-slogannya. Aktivist Mesir Hasan al-Banna, yang pada tahun 1928 mengasaskan *Ikhwanul Muslimin*, yang akan menjadi salah satu daripada dua tiang Islamisme (bersama-sama dengan *Jamaat-e-Islami* oleh Mawdudi), membezakan di antara “Islam” dengan sosialisme dan kapitalisme dan, sudah tentu, berhujah bahawa ia adalah paling hebat.<sup>46</sup> Masalahnya bukan hanya kedangkalan retorik ini—Islam tidak menyediakan pelan tindakan bagi urus tadbir—tetapi ia juga melihat Islam sebagai “sistem” kolektivisme, yang tidak mempunyai ruang untuk peribadi.

Wilfred Cantwell Smith, profesor kajian agama, mengamati pertukaran yang aneh ini, pada keseimbangan antara Tuhan dan politik dalam kajian beliau terhadap evolusi jurnal Mesir *Majallat al-Azhar* daripada tahun 1930 hingga 1948. Pada masa itu, jurnal tersebut mempunyai dua editor. Yang pertama, dari 1930 hingga 1933, adalah al-Khidr Husain, seorang Muslim tradisional. Beliau melihat agama sebagai “ide transenden dan bukan sebuah entiti politik dan sejarah,” dan beliau cukup yakin untuk mengkritik tingkah laku umat Islam. Artikel dalam jurnal tersebut penuh dengan sama ada arahan moral atau renungan teologi. Keindahan alam yang menakjubkan, sebagai contoh, telah ditafsirkan sebagai tanda keagungan Tuhan. Tuhan,

terlepas daripada segala sesuatu yang lain, adalah objek pemujaan.<sup>47</sup>

Pada tahun 1933, Farid Wajdi, seorang Islamis, mengambil alih majalah, dan kandungannya semakin berunsur politik. Farid Wajdi berusaha meyakinkan pembaca bahawa Islam sebagai satu “sistem” yang sempurna, terutama apabila dibandingkan dengan sistem-sistem Barat. “Realiti manusia Islam,” dalam erti kata lain, adalah objek baru penghormatan, dan “nilai duniawi ini telah dalam erti kata lain menggantikan kemuliaan Tuhan.” Menurut Smith, sebuah “ketidakberagamaan yang mendalam” diterapkan dalam jurnal Wajdi, dan Tuhan sangat jarang muncul sepanjang banyak halamannya.<sup>48</sup>

Cukup mengesankan, kerana sikap penarikan diri atau berundur daripada Tuhan tidak akan membawa apa-apa kebahagiaan di bumi. Di setiap negara di mana mereka berkuasa—Iran, Sudan dan Afghanistan—Islam gagal untuk mewujudkan syurga yang mereka janjikan. Hal ini kerana bukan “Islam” yang berkuasa, tetapi totalitarianisme yang dibalut dengan mesej Islam, dan mana-mana totalitarianisme pasti akan gagal.

Membenarkan Islamis untuk melibatkan diri dalam proses cuba-dan-ralat (*trial-and-error*) ini mungkin lebih baik daripada membiarkan mereka untuk berpaut kepada utopia yang belum diuji. Di tempat-tempat di mana mereka tidak dibenarkan untuk bersaing dari segi politik, mereka berkembang menjadi lebih radikal, dan akhirnya ganas. Di Mesir, penindasan kejam ke atas Ikhwanul Muslimin oleh *Herods* yang berturutan—Nasser, Sadat dan Mubarak—menciptakan cabang yang lebih radikal dalam

organisasi tersebut. Sayyid Qutb, jelmaan Arab Mawdudi, menjadi lebih lantang akibat daripada penyeksaan yang beliau deritai dalam penjara yang mengerikan di Mesir. Panggilannya kepada *jihad* memberi inspirasi kepada ramai golongan radikal, termasuk Ayman al-Zawahiri, yang setelah merasakan sendiri penyeksaan Mesir, menjadi dalang al-Qaeda.<sup>49</sup>

Cerita-cerita golongan *Zealot* moden kini terkenal di Barat—sejak beberapa daripada mereka mengambil keputusan untuk menyerang di tengah-tengah Rom zaman moden pada 11 September 2001. Sejak hari tragis itu, perhatian Amerika dan masyarakat Barat yang lain telah tertumpu kepada dan membincangkan “masalah dengan Islam radikal.”

Satu perbincangan yang sama penting perlu diadakan mengenai tafsiran yang lebih dapat memberi inspirasi kepada Islam supaya ia dapat berkembang. Kita telah melihat bahawa projek sekularis adalah sebahagian daripada masalah, dan bukannya penyelesaian. Percubaan untuk menolak agama daripada minda Muslim mewujudkan rejim autoritarian dalam bentuknya yang paling dahsyat. Malah bentuk yang sederhana juga tidak membantu, kerana mereka gagal menangani aspirasi keagamaan masyarakat Muslim, sesuatu yang kekal pada masa kini dan hingga masa hadapan. Kita tidak hidup dalam dunia yang sekular, tetapi yang dinyah-sekularkan.<sup>50</sup>

Namun kita juga telah melihat bahawa kedua-dua ekstrem—autoritarian sekularis dan Islamis—bukanlah satu-satunya pilihan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim abad yang lalu: terdapat juga modenisme Islam yang mengharmonikan politik liberal dengan nilai-nilai Islam. Apakah itu merupakan suatu keanehan dari zaman lampau? Atau adakah ia suatu ide yang

memberangsangkan?

Demikian ini adalah suatu persoalan dari seluruh dunia, Muslim dan bukan Muslim, yang mereka renungkan pada hari ini. Dan jawapan yang paling menarik datang, sekali lagi, daripada Negara Turki.

## BAB LAPAN

### *Perjalanan Turki menuju Liberalisme Islam*

Mungkin sebab mengapa kita masih belum dapat menemui cadangan paradigma pembangunan liberal bagi Timur Tengah adalah kerana kita telah menganggap bahawa ia harus menangkis trend Islam.

—LEONARD BINDER, *Liberalisme Islam*<sup>1</sup>

TURKI MEMULAI TAHUN 2008 dalam bayangan perdebatan yang hangat. Isu yang berbangkit adalah bolehkah pelajar wanita di universiti bertudung—amalan yang dibenarkan di dunia yang bebas, kecuali di Turki, di mana ia telah diharamkan oleh Mahkamah Perlembagaan yang sangat sekular pada tahun 1989. Parti Pemerintah, Parti Keadilan dan Pembangunan (AKP, dari akronim Turkiunya) ialah suatu pihak yang “konservatif” yang diketuai oleh para Muslimin yang taat. Mereka baru sahaja memenangi pilihan raya enam bulan sebelum ini, iaitu pada bulan Julai 2007, dengan majoriti yang besar dan bersedia untuk membenarkan pemakaian tudung—yang kebanyakan isteri-isteri dan anak-anak perempuan mereka memakainya—setidak-

tidaknya di kampus.

Pada bulan Februari, AKP, dengan sokongan dua buah parti yang lain di parlimen Turki, meluluskan pindaan yang memasukkan dua klausa dalam perlembagaan. Salah satunya menyatakan bahawa semua rakyat, tanpa mengira agama, bangsa, atau etnik, akan “mendapat manfaat daripada perkhidmatan awam yang sama rata.” Pindaan lain yang memberikan jaminan: “Tidak ada warga boleh dihalang daripada hak untuk mendapat pendidikan tinggi.”

Fasal-fasal ini mungkin berbunyi seperti pengisytiharan yang biasa dan masuk akal bagi kebanyakan orang, tetapi kepada pertubuhan sekular, ini adalah suatu kesesatan yang tidak boleh diterima iaitu membuka pintu-pintu universiti kepada golongan Muslim konservatif yang “berfikiran mundur.” Dengan segera Mahkamah Perlembagaan mengambil langkah campur tangan. Ia bukan sahaja membatalkan pindaan tetapi juga mengenakan denda besar kepada kerajaan AKP kerana melanggar sekularisme negara. Parti pemerintah, sebenarnya, hampir-hampir dibubarkan dan terkubur di arena politik Turki, di mana hampir dua dozen parti-parti yang terdahulu dilarang menceburi politik hanya kerana tidak mematuhi beberapa aspek ideologi rasmi sekular ini.

Di tengah-tengah kontroversi politik yang aneh ini—tatkala “kebebasan” dan “sekularisme” telah menjadi slogan yang bertentangan—suara yang menarik muncul dari para mahasiswa wanita bertudung, yang hak mereka untuk mendapat pendidikan sedang dibahaskan. Di laman web bertajuk “*We Are Not Free Yet,*” tiga ratus daripada mereka menandatangani kenyataan

berikut:

Apa yang telah kami deritai sejak hari pintu universiti telah ditutup buat kami, mengajarkan kami sesuatu: Masalah sebenar kami adalah mentaliti autoritarian yang menganggap mereka punya hak untuk campur tangan dalam kehidupan, penampilan, perkataan dan pemikiran rakyat.

Oleh itu, sebagai wanita yang menghadapi diskriminasi kerana kami menutup kepala kami, kami dengan ini mengisytiharkan bahawa kami tidak akan berpuas hati hanya kerana dapat memasuki universiti dengan bertudung—kecuali:

- Orang-orang Kurdish dan kelompok terasing lainnya diberi hak di negara ini dengan asas undang-undang dan psikologi untuk menganggap diri mereka sebagai warganegara kelas pertama.
- Asas-asas bagi minoriti-minoriti [bukan Muslim] yang tanpa segan silu dirampas mesti dipulangkan semula.
- Atau kes-kes “menghina keTurkian” [kebanyakannya yang diajukan terhadap kebanyakan intelektual liberal] mesti ditamatkan.<sup>2</sup>

Teks selebihnya terus meminta “kebebasan” untuk semua kumpulan yang ditindas di Turki, termasuk Alevi, sebuah mazhab Muslim ortodoks, dan mengecam “semua bentuk diskriminasi, penindasan, dan pemaksaan.” Akhirnya, “wanita



yang berlitup” ini mendasarkan keseluruhan pendirian mereka pada satu hadis Nabi Muhammad: “Langit dan bumi ini dipacakkan atas dasar keadilan.”

Mesej yang benar-benar liberal dan Islami ini segera menjadi popular, menjadi tajuk-tajuk utama berita negara. Jumlah penandatangannya meningkat dengan cepat, mencapai seribu dua ratus dalam hanya beberapa minggu. Tidak lama kemudian, tiga wanita muda yang memulakan inisiatif ini, Neslihan Akbulut, Hilal Kaplan, dan Havva Yilmaz, menerbitkan sebuah buku bertajuk *We Are Not Free Yet*. Dalam kata pengantar, mereka menggunakan slogan yang sama yang muncul di laman web mereka: “Jika perkara tersebut ialah kebebasan, maka ia bukan hal yang kecil.”

Yang ini hanya salah satu contoh fenomena yang telah muncul di Turki sejak awal 1990-an: Meningkatnya penerimaan dan sokongan ide-ide politik liberal oleh Muslim yang mengamalkan ajaran Islam di negara ini. Malah, trend liberal dan Islam di negara ini telah menjadi begitu terjalin, bahawa mereka kini dilihat sebagai sekutu oleh golongan sekular radikal. Malah beberapa perkataan kebencian telah digunakan kepada keduanya, mencerminkan sintesis Islamo-liberal ini. Sementara mereka menghina wanita bertudung dengan memanggil mereka *karafatmalar* (lipas), istilah yang mereka lebih suka berikan kepada Muslim liberal adalah *takkeli libos*, yang bermaksud “liberal dengan kopiah solat.”

Dan bagaimana semua ini boleh terjadi adalah sebuah kisah yang baik untuk dikaji.

### “PUSAT” LAWAN “PINGGIRAN”

Dalam bab yang lepas, kita telah meninggalkan Turki pada Revolusi Kemalis, usaha untuk menghapuskan Turki dari masa silamnya iaitu Uthmaniyyah dan menciptanya semula ia dari awal, berdasarkan ide-ide yang diperolehi daripada sekularisme radikal Eropah abad kelapan belas dan kesembilan belas. Islam, menurut wawasan ini, tidak akan dibenarkan mempunyai apa-apa pengaruh dalam masyarakat. “Sempadan pertimbangan keagamaan di Turki,” tulis Recep Peker, Setiausaha Agung rejim parti-tunggal Kemalis pada tahun 1936, “tidak boleh melebihi kulit seorang warganegara.”<sup>3</sup> Dalam erti kata lain, agama boleh wujud hanya “di dalam jiwa” rakyat, tetapi tidak dalam kehidupan awam. Tidak akan ada pendidikan agama, tidak ada komuniti agama, tidak ada gerakan agama—dan tiada sesuatu pun seperti Pindaan Pertama Perlembagaan Amerika Syarikat untuk melindungi kebebasan agama di tempat awam daripada campur tangan negara.

Hanya dalam masa dua dekad, dari tahun 1925-1945, wawasan Kemalis berjaya menguasai “pusat” masyarakat Turki, termasuk birokrasi, tentera, kehakiman, dan universiti. “Penulenan” universiti ini berhasil daripada “reformasi universiti,” pada tahun 1933, di mana profesor yang tidak bersetuju dengan ideologi Kemalis—termasuk teori-teori pseudo-saintifik mengenai asal-usul “bangsa Turki” dari Aryan—dipecat daripada pekerjaan mereka. Di Universiti Istanbul sahaja, hampir dua pertiga daripada para akademik dianggap “berfikiran mundur” dan telah dipecat.

Oleh sebab “pusat” masyarakat menjadi begitu dikuasai oleh golongan sekular, Islam hanya dapat bertahan di “pinggiran”—

kawasan luar bandar, bandar-bandar kecil, dan kelas bawahan.<sup>4</sup> Sebagai hasilnya, tradisi Islam yang lebih canggih daripada elit Uthmaniyyah hilang, manakala agama menjadi sebahagian daripada budaya rakyat jelata yang kurang berpendidikan. Akibatnya, selama beberapa dekad kelas atasan Turki sekular menganggap bahawa menjadi seorang pengamal Muslim adalah sinonim dengan menjadi seorang *köylü*—petani.

Namun begitu, beberapa ide liberal yang dibangunkan oleh elit Islam Uthmaniyyah menemui jalan mereka ke dalam Republik Turki. Dan tiada yang lebih berpengaruh dalam membina jambatan ini selain daripada ulama Turki yang luar biasa berbangsa Kurdish—yang bernama Said Nursi.

#### SAID NURSI, “BEDIUZZAMAN (KEAJAIBAN SEPANJANG ZAMAN)”

Dilahirkan pada tahun 1878 di sebuah kampung miskin di Timur Anatolia bernama Nurs (asal-usul nama keluarganya), Said sewaktu mudanya adalah seorang pelajar yang taat dan sentiasa mempunyai sifat ingin tahu. Beliau mempelajari al-Qur’an, Hadith, dan sumber-sumber Islam yang lain di madrasah di rantau itu. Guru-guru beliau telah kagum dengan ingatan yang tajam dan kecerdasan akal yang menyebabkan mereka memanggilnya Bediuzzaman (“Keajaiban sepanjang Zaman”), yang tidak lama kemudian menjadi nama julukan beliau.

Pada usia lima belas tahun, Said amat terinspirasi oleh sebuah buku bertajuk *Rüya (Mimpi)*, sebuah alegori penghormatan kepada kebebasan yang ditulis dua dekad yang

lalu oleh Namik Kemal, Uthmani Muda terkemuka yang telah diperkenalkan dalam bab ke-6. Dalam buku tersebut, liberal Islam Kemal menggambarkan kebebasan sebagai pari-pari yang indah yang turun dari langit, membebaskan semua rakyat Uthmaniyyah daripada pemerintahan autoritarian dan merestui mereka dengan hak, kemajuan, dan kekayaan. Said sangat kagum dengan wawasan ini. “Saya terjaga kemudian,” dia menulis pada tahun kemudiannya, “dengan *Mimpi* daripada Kemal.”<sup>5</sup>

Maka tidak hairanlah, bahawa dari zaman remaja sehingga kematiannya pada tahun 1960, penentangan terhadap pemerintah autoritarian dan komitmennya kepada kebebasan dan demokrasi—akan menjadi tema penting bagi Said Nursi dan berjuta-juta pengikutnya yang akan muncul di Republik Turki.

Satu lagi kebimbangan penting bagi Nursi adalah sains moden. *Madrasah* di zamannya telah menjadi institusi yang sangat konservatif dan sempit: hanya “ilmu-ilmu Islam” yang diajar, bukan sains moden seperti fizik, kimia, dan biologi. Ilmu-ilmu yang moden telah diajar di sekolah-sekolah bergaya-Perancis yang telah dibuka oleh Empayar Uthmaniyyah pada awal abad kesembilan belas. Namun beberapa graduan institusi-institusi moden telah menjadi pengikut bukan sahaja sains malah juga saintisme—ide bahawa sains adalah panduan utama untuk segala-galanya dan alternatif kepada agama. Dalam erti kata lain, sementara pendidikan Islam klasik mengajar keimanan tanpa sains, sekolah moden telah mengajar sains tanpa (dan bahkan melawan) agama.

Penyelesaiannya, fikir Nursi, adalah untuk membuka madrasah baru dengan kurikulum moden, beliau juga membuat perancangan untuk sebuah universiti Islam moden. Pada bulan

November 1907, beliau pergi meninggalkan kampungnya ke Istanbul untuk berbicara secara peribadi dengan Sultan Abdülhamid II dan mendapatkan restu baginda. Setiausaha sultan, terkejut dengan keyakinan dan cita-cita manusia luar bandar kelahiran Kurdish ini, memikirkan bahawa beliau sudah gila kerana meminta menghadap secara peribadi dengan khalifah besar.

Jadi Nursi gagal untuk mendapatkan sokongan rasmi untuk projek beliau, tetapi dalam dua tahun mendatang, beliau menghabiskan masanya di ibu kota negara untuk menyebarkan pemikiran dan reputasinya. Pada masa tersebut, Tempoh Perlembagaan yang Kedua atau *Hürriyet* (Kebebasan) telah diumumkan, dan parlimen Uthmaniyyah bersidang semula selepas tiga dekad penggantungan. Nursi dengan cepat menjadi terkenal sebagai penyokong Islam pada landasan kebebasan. Beliau membuat ucapan yang mengagumkan di Istanbul dan menghantar puluhan telegram kepada tokoh-tokoh Kurdish di Timur, semuanya mempertahankan perlembagaan, demokrasi perwakilan, dan kebebasan berfikir.<sup>6</sup>

Apabila Empayar Uthmaniyyah memasuki Perang Dunia Pertama, Nursi mengangkat senjata, bersama-sama dengan pelajar-pelajarnya, untuk melindungi sempadan timur daripada tentera Rusia—hanya pada akhirnya ditangkap sebagai tawanan perang. Tidak lama selepas dibebaskan, beliau kembali ke Turki Timur untuk mencuba menubuhkan *madrasah* moden yang telah beliau impikan selama beberapa dekad. Tetapi takdir mempunyai rancangan lain untuk beliau.

Pada tahun 1925, pemberontakan Kurdish meletus di rantau

ini, dan kerajaan Kemalis menghukum bukan sahaja pelaku tetapi juga banyak tokoh terkemuka Kurdish lain, “menempatkan semula” mereka ke kawasan-kawasan barat Anatolia. Nursi, yang menentang pemberontakan, telah dibuang ke sebuah kampung di Wilayah Isparta, di barat tengah Turki. Di sana, beliau mempunyai masa untuk pencarian diri dan akhirnya akan menentukan misi baru dalam kehidupan. “Said yang baharu” ini akan mengabaikan semua hal-hal politik dan menumpukan dirinya untuk menyelamatkan akidah umat Islam daripada ide-ide tidak bertuhan dan godaan zaman.

Tidak lama kemudian Nursi mula menulis “risalah-risalah” beliau yang terkenal, selama tiga dekad, yang akan mengisi lebih daripada sedozen jilid dengan pembelaan kepada Islam. Tujuan keseluruhan beliau adalah untuk “membawa Tuhan kembali dengan menaikkan kesedaran kaum Muslimin”—dalam pertentangan yang kuat terhadap *Homo kemalikus* yang sekular yang rejim yang mahu wujudkan.<sup>7</sup> Semakin Nursi menulis, semakin beliau menaikkan kemurkaan kerajaan. Hasilnya, beliau menghabiskan keseluruhan “era parti tunggal” (1925-1950) di dalam penjara, di bawah tahanan rumah, atau dalam beberapa bentuk buangan di kawasan pedalaman Turki. Pengikut-pengikutnya, yang secara bersembunyi menyalin, mengedarkan, dan memperbanyak karya-karya beliau, dikenali sebagai “pelajar-pelajar Nur” (atau *Nurcus*).

Pergerakan Nur bukan sahaja benar-benar tanpa keganasan malah juga secara tetap tidak terlibat dalam politik. “Memperjuangkan agama melalui politik membawa lebih banyak bahaya daripada kebaikan,” teks Nurcu berhujah dan menolak “pendekatan revolusioner Islam, yang mahu membentuk

masyarakat dari atas dan bahkan membenarkan keganasan.” “Cara terbaik untuk berkhidmat untuk Islam,” ia menyimpulkan, “adalah untuk menganjurkan kebenaran iman.”<sup>8</sup> Namun hal ini juga tidak boleh diterima bagi Kemalisme. Oleh itu, surat khabar sekitar tahun 1930-an dan 1940-an sering melaporkan tentang “golongan mundur Nurcu” yang ditangkap oleh polis dengan “bahan haram” seperti buku, risalah, mesin fotokopi, dan kopiaah solat.

Pergerakan Nur hanya mampu untuk menarik nafas lega pada tahun 1950, apabila rejim Kemalis yang berusia suku abad lamanya, digulingkan dalam pilihan raya pertama yang bebas dan adil pada era Republikan. Perdana Menteri baru adalah Adnan Menderes, mengetuai Parti Demokrat (DP) mempunyai moto yang terkenal, “Cukup! Giliran negara untuk berbicara.” DP adalah waris kepada beberapa ide-ide liberal Parti Progresif Republikan (PRP), yang telah diharamkan pada tahun 1925. Oleh kerana itu, ia lebih toleran dan menghormati agama, lebih lembut kepada kaum Kurdish dan lebih memihak kepada kapitalisme pasaran bebas. Menderes, yang telah berjanji untuk menjadikan Turki “Amerika kecil,” tidak lama kemudian memeluk *Rancangan Marshall*, menghantar tentera Turki ke Perang Korea, dan menyertai NATO. Beliau juga mencipta ledakan ekonomi yang akan memberi kepadanya tiga kemenangan pilihan raya berturut-turut—yang pada kemenangan yang kedua dengan 57 peratus undi, rekod yang tidak dapat ditandingi dalam sejarah politik Turki.

Tetapi “Pusat” Kemalis—birokrasi, tentera, kehakiman, dan universiti—merendahkan Menderes, memandang beliau sebagai

pemimpin kontra-revolusi. Antara salah laku beliau selaku Perdana Menteri adalah sikap yang sangat lunak kepada pemimpin agama, termasuk Said Nursi. “Apa yang kamu mahu dari lelaki zuhud ini yang menumpukan seluruh hidupnya kepada keimanan?” katanya pada Januari 1960 kepada Kemalıs di Parlimen yang marah mempersoalkan mengapa Nursi telah dibenarkan untuk bebas di seluruh negara.<sup>9</sup>

Jawapannya datang empat bulan kemudian, pada 27 Mei 1960, apabila tentera Turki melakukan rampasan kuasa, undang-undang darurat tentera ditubuhkan, dan beratus-ratus ahli DP dipenjarakan di Yassıada, sebuah pulau di pinggir Istanbul. Junta itu mewujudkan pengadilan terbuka, yang menghukum Menderes dan dua menterinya dengan hukuman bunuh, bagi jenayah subjektif termasuk “memperkasakan agama yang terbelakang.” Pada tanggal 17 September 1961, Adnan Menderes, perdana menteri yang paling popular dalam sejarah Turki, digantung pada tali gantungan—selepas, daripada beberapa keterangan, dipukul dan didera oleh tentera.<sup>10</sup> Ahli politik DP selebihnya telah dipenjarakan dengan tempoh yang lama.

Jeneral pemerintah terpaksa menjalankan satu lagi tugas. Nursi telah meninggal dunia dua bulan sebelum rampasan kuasa, di bandar timur Urfa, dan beliau telah dikebumikan di sana. Pusaranya, yang menarik pengunjung dari seluruh negara, boleh menjadi simbol penentangan terhadap junta dan cita-citanya. Jadi, pada malam 12 Jun 1960, sebuah skuad ditubuhkan menuju ke Urfa, memerintahkan perintah berkurung, kereta kebal diletakkan di sekitar bandar, dan menuju ke arah kubur Nursi. Makam marmarnya telah dipecahkan kepada kepingan dan mayat



Nursi telah dikeluarkan, diletakkan di atas kapal terbang tentera, dan terbang keluar, yang akan ditanam semula di lokasi rahsia di suatu tempat di Anatolia. Tempat pengistirahatan terakhirnya masih tidak diketahui.

Junta rampasan kuasa yang dipentaskan pada 1960 tidak lama kemudian menggubal perlembagaan baru dan membenarkan kembali parti politik yang pelbagai. Namun ia juga telah mengambil langkah-langkah untuk memastikan bahawa kerajaan baru akan menjadi seakan-akan melaksanakan demokrasi, tetapi bukan yang sebenar; ahli-ahli politik yang dipilih akan diletakkan di bawah pengawasan, dan, apabila perlu, digulingkan oleh pendukung Kemalis.

Semenjak hari itu, politik Turki akan menjadi seperti pendulum yang berayun antara autoritarian dan demokrasi. Dan sementara golongan sekular menjadi penjaganya yang berbangga dengan autoritarian, kem Islam semakin bercita-cita untuk demokrasi.

#### PEMBIKINAN “EKSEPSIONALISME TURKI-ISLAM”

Sejarah ringkas Said Nursi membantu menggambarkan “eksepsionalisme” (*exceptionalism*) daripada Islam Turki, yang, menurut ahli sosiologi Turki Serif Mardin, terlalu sering diabaikan oleh sarjana kontemporari Barat kerana “tumpuan mereka kepada Arab atau Islam versi Salafi.”<sup>11</sup>

Eksepsionalisme ini mempunyai banyak kaitan dengan keunikan sejarah politik Turki, yang mewujudkan keadaan di mana negara-negara Muslim yang lain pada era moden tidak mengalaminya. Pertama sekali, tidak seperti kebanyakan negara-

negara Muslim, Turki tidak pernah dijajah oleh kuasa-kuasa Eropah. Bagi umat Islam di Turki, ini bermakna bahawa “orang lain” tidak semestinya Barat, seperti mana yang telah berlaku pada kebanyakan Muslim Arab dan India/Pakistan. “Orang Lain” bagi Muslim Turki adalah sekularisme autoritarian tempatan. Malah, Barat akan muncul kepada Muslim-Turki, dari tahun 1990-an dan seterusnya, sebagai sekutu, kerana orang Turki merasa hormat dengan kebebasan beragama yang ditunjukkan di Barat, berbanding yang ditunjukkan oleh sekularisme Turki.

Kedua, meskipun golongan sekularis Turki secara jelas adalah autoritarian, mereka tetap lebih terbatas dan tidak terlalu mengongkong seperti di dunia Islam yang lain, seperti kedua-dua Shah di Iran dan diktator sekular di dunia Arab. Tidak seperti negara-negara tersebut, Turki mempunyai tradisi pemerintahan perlembagaan dan parlimen yang telah berakar umbi dalam pembaharuan Uthmaniyyah abad kesembilan belas. Hasilnya, para Kemalis tidak dapat mencegah pilihan raya yang bebas selama-lamanya dan terpaksa menerima politik pelbagai parti selepas setiap tempoh pemulihan ideologinya.

Hal ini bermakna, bagi seorang Muslim yang soleh di Turki yang berasa ditindas oleh rejim, cahaya yang dikenali di hujung terowong ialah peti undi, yang berkali-kali membawa parti-parti politik tengah-kanan, seperti DP, ke mercu kekuasaan. Namun di Iran, di mana pemerintahan yang mutlak oleh Shah ini tidak meninggalkan ruang untuk politik demokrasi, satu-satunya jalan keluar adalah revolusi. Di Mesir dan Algeria, di mana demokrasi tidak berakar umbi dan tidak dibenarkan untuk berkembang, pilihan yang akan tinggal, sekurang-kurangnya bagi sesetengah

mereka, ialah *jihad*.

Faktor ketiga yang menyumbang kepada eksepsionalisme moden Islam Turki adalah kebencian yang kukuh kepada Komunisme, suatu sikap benci yang tiada tandingan dalam dunia Arab. Hal ini mempunyai dua penjelasan. Pertama, dari permulaan Perang Dingin, Moscow terbukti mempunyai rencana pada Turki. Gagasan penaklukan Soviet, membangkitkan kenangan yang jelas permusuhan antara Uthmaniyyah-Rusia, menjadi mimpi yang paling ngeri buat Turki, termasuk pemimpin yang beragama Islam. Kedua, golongan kiri Turki Marxis, yang menjadi kuasa yang menggerunkan dari awal tahun 1960-an dan seterusnya, adalah sekeras-keras sifat antiagama. Oleh itu, semasa Perang Dingin, bagi kebanyakan umat Islam di Turki, musuh mereka ialah “Komunisme tidak bertuhan,” sedangkan Barat terutama Amerika, kelihatan lebih diterima. “Amerika percaya kepada Tuhan, mereka menghormati agama kita,” tulis seorang cendekiawan Islam popular pada tahun 1969. “Mereka adalah Ahli Kitab, tetapi si Merah (komunis) adalah kafir.”<sup>12</sup>

Said Nursi adalah pola asas pendirian ini. Risalah-risalah beliau penuh dengan kutukan terhadap Komunisme, yang beliau anggap sebagai hasil politik falsafah materialisme. Itulah sebabnya beliau menyokong keputusan kerajaan DP untuk menghantar pasukan tenteranya ke Korea untuk melawan “Si Merah,” dan beliau juga menggalakkan salah seorang penuntutnya untuk mendaftar sebagai sukarelawan. Beliau juga berharap untuk membina sebuah perikatan Islam-Kristian terhadap ateisme agresif. Pada tahun 1950, beliau menghantar

koleksi karya-karya beliau kepada Paus Pius XII dan diterima, pada bulan Februari 1951, surat peribadi berupa ucapan terima kasih. Dua tahun kemudian, Nursi melawat Ekumenikal Patriarch Athenagoras di Istanbul untuk menguatkan persahabatan di kalangan orang yang beriman yang percaya kepada Tuhan dan mendapatkan kerjasama dalam menghadapi cabaran zaman sekular.

Semua aspek-aspek pemikiran Nursi—sokongan terhadap demokrasi, simpati untuk dunia bebas, dan kerjasama antara agama—akan dikekalkan oleh berjuta-juta pengikutnya, yang terus memelihara pergerakan Nur selepas kematiannya.<sup>13</sup> Salah seorang daripada mereka, seorang pendakwah berkarisma bernama Fethullah Gülen, bahkan memperluas warisan Nursi dan mengubahnya menjadi satu pergerakan global, dengan rangkaian yang hebat merangkumi sekolah, organisasi bukan kerajaan, dan media.

#### KEBANGKITAN ISLAMISME TURKI

Pergerakan Nursi (dan kemudian Gülen) menjadi satu cabang utama Islam di zaman Turki moden, tetapi ia sudah tentu bukanlah satu-satunya. Cawangan lain adalah Islam yang rasmi di bawah Direktorat kerajaan bahagian Hal Ehwal Agama (*Diyanet*, untuk singkatannya), yang telah ditubuhkan pada tahun 1924 oleh rejim Republikan untuk menggantikan institusi Khilafah Uthmaniyyah. Demikian ini adalah salah satu keanehan menarik daripada sekularisme Turki: ia bukan tentang pemisahan agama dan kerajaan tetapi sebaliknya penguasaan agama oleh kerajaan. Kemalisme bukan sahaja mahukan rakyatnya menjadi sesekular yang mungkin tetapi juga ingin

mengawal kepercayaan mereka.

Tidak terlalu menghairankan, Diyanet secara rasmi disahkan menjadi sebuah birokrasi yang kering dan membosankan yang mengekalkan perkhidmatan masjid dan upacara perayaan dan ritual, tetapi hampir tidak memberi inspirasi kepada sesiapa. Perkara ini tidak berubah sehingga awal abad ke dua puluh satu, apabila organisasi menjadi lebih yakin pada diri sendiri dan berwawasan, berkat kepimpinan baru dan sokongan politik yang diberikan oleh kerajaan AKP yang pro-Islam.

Cabang ketiga Islam di Turki telah dibentuk oleh pelbagai kumpulan *tarikah*, atau sufi dengan kod kepercayaan Sunni. Tarikat terbesar ialah Naqshabandi, yang menekankan ketakwaan peribadi dan moral anggota komunitinya. Mereka berkongsi tumpuan dengan Nursi pada ketuhanan tetapi tidak semestinya memerlukan kemodenan, rasionalisasi, dan juga sikap yang liberal. Perbezaan di antara kedua-dua cawangan ini adalah jelas bahkan pada pandang yang pertama. Nurcu biasanya akan mempunyai misai tetapi tidak janggut, memakai sut dan tali leher, dan bercakap tentang manifestasi keTuhanan yang disokong oleh sains moden. Ahli tarikat akan mempunyai janggut yang panjang, mengelakkan memakai tali leher, dan memetik karya-karya autoriti daripada abad kedua belas seperti Imam al-Ghazali atau Abd al-Qadir al-Jaylani.

Pada tahun 1960-an, perbezaan antara Nurcus dan *tarikah* bertemu dengan rakan-rakan politik mereka. Kebanyakan pengikut Nursi terus menyokong spektrum politik kanan-tengah, kini diwakili oleh Parti Keadilan (JP), yang mendakwa mengikut jejak langkah daripada Parti Demokrat yang telah dibubarkan.

Tetapi pemimpin JP itu, Süleyman Demirel (yang dikhabarkan menjadi anggota Freemason), tidak pernah mendapat kepercayaan yang sama yang dinikmati Menderes. Oleh itu tarikat mencari satu lagi alternatif, yang mereka dapati dalam Milli Görüs, (National Outlook) pergerakan yang diketuai oleh Necmeddin Erbakan, bekas jurutera dan ahli tarikat Naqshbandi.

“Bangsa” yang dimaksudkan oleh gerakan Erbakan disebut sebagai “*ummah*”, masyarakat Islam global yang beriman. Sebagai masyarakat beriman, ummah secara semulajadi dikasihi oleh kaum Muslimin, tetapi Erbakan juga membayangkannya sebagai masyarakat politik. Jadi beliau mencadangkan Turki menarik diri daripada pakatan Barat keseluruhannya, untuk membentuk “Kesatuan Islam” dan “NATO Islam.” Penentuan Pasaran Bersama, seperti Kesatuan Eropah, adalah sebuah plot oleh “Zionisme antarabangsa,” katanya menjanjikan Turki yang “bebas dari segi ekonomi” dan lonjakan industri negara yang dipacu ke hadapan.

Semua ide-ide ini kelihatan lebih “Kiri” berbanding “Kanan,” sehinggakan Parti Penyelamat Nasional Erbakan (MSP) tidak mempunyai masalah untuk membentuk kerajaan campuran pada tahun 1974 dengan Parti Rakyat Sosialis Republikan, yang diketuai oleh Bülent Ecevit. Para pengkritik perkongsian Islam-Sosialis, secara berseloroh menyebutnya “gabungan timun Cina”: hijau di luar, merah di bahagian dalam.

Retorik Erbakan yang stasis, anti-Barat, anti-Zionis, dan juga anti-Semitik adalah lebih dekat dengan gerakan Islam di Timur Tengah, seperti *Ikhwanul Muslimun* di Mesir, berbanding garis liberal Islam era Uthmaniyyah dan juga Nurcus yang memelihara

kesan warisan negara itu. Jadi ia bukan satu kebetulan bahawa, selain *tarikah* ultrakonservatif, perjuangan Erbakan telah diisi oleh gerakan Islam yang baru tumbuh sekitar tahun 1970-an, yang diilhamkan oleh kerja-kerja penterjemahan ideologi Islam seperti Mawdudi dan Qutb. Pergerakan ini menolak kerja-kerja Nursi sebagai “Islam bunga-bunga dan pepijat,” mengutuk fahaman politik tengah-kanan atas “Amerikanisme,” dan sama ada mendokong Erbakan atau, antara yang paling melampau, menolak sebarang parti politik, dan memanggil demokrasi sebagai “sistem kufur.”

Salah seorang Islamis muda Turki pada masa itu, Mehmet Metiner, yang beberapa tahun kemudiannya meninggalkan ideologi tersebut dan mentakrifkan semula dirinya sebagai “Muslim demokrat, menjelaskan cara berfikir rakan-rakannya dalam tahun 1970-an:

Generasi sebelum kita percaya bahawa mereka perlu untuk menyebelahi Amerika dalam menghadapi ancaman komunis ... Namun generasi kita adalah berbeza. Kami melihat Amerika Syarikat dan Barat sebagai orang-orang kafir dan imperialis yang menjajah dunia Islam melalui rejim boneka yang mereka cipta di tanah-tanah kaum Muslimin.<sup>14</sup>

Metiner juga mencatatkan bahawa dia telah bersimpati kepada ide-ide Sosialis berkat *Sosialisme Islam*, yang ditulis oleh Mustafa Sibai, salah satu daripada pakar teori *Ikhwanul Muslimin*. Dia menambah bahawa dia dan rakan-rakan Islamisnya mendapati warisan Uthmaniyyah sebagai tidak menarik dan dengan itu tidak pernah menjadi “Uthmani.”<sup>15</sup>

Dalam pengertian ini, Islamisme di Turki adalah sekurang-kurangnya sebahagian daripada akibat yang tidak dijangka daripada Kemalisme. Semangat Kemalism yang merupakan penentangan terhadap tradisi Uthmaniyyah, memiskinkan pemikiran Islam, menindas bahkan penyokong yang paling sederhana (seperti pergerakan Nur), dan mencipta vakum yang menjadikan Islamisme radikal yang bersumber asing dapat mengisinya. Rampasan kuasa tahun 1960 telah memusnahkan Parti Demokrat daripada kem politik tengah-kanan dan ini menyumbang kepada ruang vakum yang telah menyatukan hampir kesemua kem-kem Islam. Seandainya Menderes terselamat, secara politik dan secara literalnya, Erbakan dan Milli Görüs, mungkin tidak akan mendapat sebarang pengikut. Itulah sebabnya ahli sejarah Turki, Ahmet Yasar Ocak, pakar Islam Turki yang dihormati, berpendapat bahawa radikal Islam di negara ini boleh juga dianggap sebagai “anak-anak yang tidak sah” daripada golongan sekularis radikal. Herodian Turki, dalam erti kata lain, secara tidak sengaja membantu mewujudkan *zealot* Turki.<sup>16</sup>

### REVOLUSI ÖZAL—DAN “TIGA KEBEBASAN”

Pada tanggal 12 September 1980, ketika Parti Keadilan yang tengah-kanan masih berkuasa, Turki menghadapi satu lagi rampasan kuasa tentera, yang kejam yang dinyatakan dalam Pengenalan kepada buku ini. Apabila jeneral menjadualkan pilihan raya sekali lagi pada tahun 1983, mereka hanya membenarkan pendatang baru untuk bertanding jawatan. Turgut Özal, bekas birokrat dan ahli ekonomi, yang menonjol, dan Parti Tanah Air beliau yang baru ditubuhkan mula berkuasa. Sepuluh



tahun akan datang akan menjadi “dekad Özal,” zaman revolusioner liberalisasi di mana sintesis Islamo-liberal, yang hampir dilupakan dalam puluhan tahun selepas dekad amnesia yang dipaksakan, telah dilahirkan semula.

Sebagai ahli keluarga Naqshbandi, Özal merupakan seorang yang beriman dan taat kepada Islam. Sebagai bekas kakitangan Bank Dunia dan sektor swasta, beliau juga adalah seorang yang percaya teguh kepada kapitalisme pasaran bebas dan, dalam erti kata yang lebih luas, gagasan Amerika mengenai kebebasan. Dalam kata-kata wartawan Amerika Robert Kaplan, Özal “suka membaca al-Qur’an dan menonton *soap opera*, untuk meletakkan kepalanya di atas sejadah dalam sebuah masjid Sufi dan pergi ke Texas untuk barbeku.”<sup>17</sup> Hal ini dapat menjelaskan mengapa beliau, sebagai pemimpin Turki yang paling meluas sejak Atatürk, akan dapat “mengembalikan agama kepada ruang politik Turki tanpa mengancam orientasi pro-Barat di negara itu.”<sup>18</sup>

Özal mengasaskan dasar-dasar beliau pada ide “tiga kebebasan”—ide, agama, dan perusahaan. Ekonomi dibuka, meninggalkan dasar Kemalis yang berdekad-dekad usianya pada dasar perlindungan, “statisme,” dan “ekonomi terancang.” Sebahagian daripada artikel autoritarian dalam Kanun Keseksaan, yang mengharamkan “propaganda agama” dan lain-lain “jenayah pemikiran,” telah dibatalkan. Larangan-larangan zalim terhadap bahasa Kurdish, yang didiskriminasikan hatta lagu-lagu Kurdish, telah, sekurang-kurangnya sebahagiannya, ditarik balik. (Özal juga dengan bangganya menyatakan bahawa ibunya adalah berbangsa Kurdi, lantas memecah *taboo* perkataan

K.)

Özal juga cuba untuk memulihkan penghormatan terhadap Uthmaniyyah, yang selama beberapa dekad telah menjadi *bête noire* daripada ideologi rasmi. Beliau juga mendapati persamaan antara Empayar Uthmaniyyah dan Amerika Syarikat, dengan alasan bahawa kedua-duanya memberikan masyarakat pelbagai kebebasan untuk menjalankan agama, budaya, dan aspirasi ekonomi mereka. Pada tahun 1987, beliau mengemukakan permohonan Turki kepada Kesatuan Eropah. Dua tahun kemudian, beliau menjadi presiden, namun beliau tetap meneruskan polisinya melalui Perdana Menteri yang setia. (Dalam sistem Turki, jawatan presiden adalah jawatan tertinggi, tetapi Perdana Menteri memegang lebih banyak kuasa.)

Kebanyakan Kemalis, tidak mengejutkan, membenci Özal, melihat beliau sebagai kontra-revolusioner, menghancurkan semua perkara hebat yang Atatürk telah lakukan setengah abad terdahulu. Hakikat bahawa beliau adalah pro-Islam dan pro-Amerika juga menyebabkan sebahagian daripada mereka mengesyaki plot Barat untuk menggulingkan Republik Kemalis—paranoia yang akan mencapai kemuncaknya pada 2000-an, apabila parti pro-Islam AKP menjadi juara ke atas permohonan EU.

Özal juga mempunyai peminatnya. Di antara mereka adalah kumpulan intelektual kecil yang liberal—sebahagian daripada mereka adalah sekular, tetapi bukan sekularis—yang telah diketepikan selama beberapa dekad dalam bidang politik yang dikuasai oleh kerajaan Kemalis, Marxis Kiri dan nasionalis Kanan. Juga pendukung Özal merupakan berjuta-juta puak Kurdi dalam negara tersebut, yang identitinya telah ditindas

secara sistematis sejak tahun-tahun terawal era Republikan. Kumpulan ketiga dan terbesar penyokong Özal merupakan kem Islamis. Bagi mereka, beliau bukan hanya seorang penyelamat yang mengurangkan beban rejim ultrasekularis tetapi juga, sebagai Perdana Menteri Turki yang pertama untuk melakukan haji ke Mekah, dia adalah orang yang mengembalikan agama kepada kehormatan awam. Golongan Nurcus sudah berada pada kedudukan kanan-tengah, tetapi kebanyakan pengikut *tarikah* juga bersimpati dengan Özal dan mengundi Parti Tanah Air beliau. Beliau juga dapat membuka semula payung politik besar yang Adnan Menderes telah tubuhkan pada tahun 1950-an.

Dengan Revolusi Özal, golongan-golongan dari kem Islam juga mula menyedari bahawa kerinduan mereka kepada kebebasan beragama dapat dijalankan dengan mengamalkan demokrasi liberal gaya Barat, dan bukan utopia Islamis, yang Erbakan telah janjikan. Selama beberapa dekad, kebanyakan mereka telah melihat Kemalisme, yang mendakwa telah membaratkan Turki, sebagai lanjutan semulajadi daripada Barat. Hal ini mula berubah kerana Turki Muslim ini telah mula belajar dengan lebih lanjut mengenai dunia. Seseengah wanita muda bertudung, yang dikecualikan daripada kolej-kolej Turki, menuju ke universiti di Eropah dan Amerika Syarikat, di mana mereka menemui kebebasan dan penghormatan. Suami-suami mereka juga menemui perkara yang sama. Salah seorang daripada mereka, seorang ahli akademik Muslim Turki yang berhijrah ke United Kingdom pada zaman Özal, kemudian menulis:

Saya tiba di England dari Turki pada awal tahun 1990-an, selepas tinggal dan belajar di Ankara di mana kami tidak

dapat menjumpai mana-mana bilik solat ... Di UK [akan tetapi], kami dapat beribadah di *chapel* kecil khusus diperuntukkan bagi umat Islam di universiti-universiti dan, mengejutkan kami sehingga di bangunan kerajaan, seperti Pejabat, sewaktu kami memohon untuk memperbaharui visa kami. Hal ini membuka mata kami dan merupakan pengalaman yang mengubah hidup kami, dan juga bagi kebanyakan rakyat Turki lain.<sup>19</sup>

Orang Turki yang beragama segera mendapat fakta yang betul. Di dunia liberal Barat, mereka sedar, adalah lebih baik daripada “pembaratan” yang tidak liberal di negara mereka sendiri.

#### KEMEROSOTAN ISLAMISME TURKI

Pada bulan April 1993, apabila Turgut Özal tiba-tiba meninggal dunia akibat serangan jantung pada usia enam puluh enam tahun, beratus-ratus ribu warga dari segenap pelosok Turki berbondong-bondong ke pengebumian beliau di Istanbul. Beberapa poster yang dibawa terungkap, “Presiden Rakyat,” “Presiden Demokrat,” dan “Presiden Muslim”—ungkapan-ungkapan yang amat bermakna dalam sebuah negara yang kebiasaannya melihat nama-nama bekas tentera dan sekular sejati sebagai pemimpin negeri. Özal dikebumikan bersebelahan dengan Makam Adnan Menderes—yang telah dibina oleh beliau pada tahun 1990 untuk menghormati pendahulunya, yang dihukum bunuh oleh tentera pada tiga dekad sebelumnya.

Sembilan tahun akan datang dalam politik Turki, sehingga ketibaan AKP pada November 2002, terkadang disebut sebagai

“dekad yang hilang,” kerana ia menyaksikan siri pakatan yang tidak cekap dan tidak berjaya yang akhirnya membawa negara ke dalam krisis ekonomi yang dahsyat pada tahun 2001. Tetapi tempoh ini juga membawa beberapa perubahan ketara yang telah mengubah kem Islam.

Salah satu daripada hasil kematian Özal adalah kemunculan semula Milli Görüs, gerakan politik Islam yang diketuai oleh Necmeddin Erbakan. Parti Tanah Air, Parti Özal telah diambil alih oleh Mesut Yılmaz, seorang tokoh sekular, yang kurang menarik daya tarikannya bagi pihak pengundi beragama. Erbakan dengan gembiranya mengisi jurang ini, dan Parti Kebajikan beliau mencapai kemenangan mengejutkan dalam pilihan raya umum Disember 1995, memenangi 21 peratus undi, jumlah tertinggi yang pernah diterima dalam sejarah Turki bagi sebuah parti Islamis.

Erbakan terpaksa bekerja keras sehingga Jun 1996 untuk membina sebuah kerajaan campuran dengan parti tengah-kanan yang diketuai oleh Tansu Çiller, yang sebelum ini menjadi Perdana Menteri wanita pertama Turki. Kerajaan gabungan ini berlangsung selama setahun, di mana Erbakan mendapat peluang untuk melaksanakan beberapa ide beliau, seperti membina hubungan yang lebih rapat dengan negara-negara Muslim dan menjadi tuan rumah bagi pemimpin-pemimpin *tarikah* di kediaman rasminya—semuanya mengejutkan lembaga sekular. Tetapi apa yang telah memprovokasi golongan sekular adalah retoriknya, dan ahli-ahli partinya, yang seolah-olah menandakan bermulanya rejim Islamis.

Sebagai tindak balas kepada cabaran Islamis ini, pada 28

Februari 1997, pihak tentera telah memulakan sebuah proses yang kemudiannya akan digelar “rampasan kuasa pascamoden.” Para jeneral mengatur seluruh “pusat” Kemalis—birokrasi, badan kehakiman, universiti, dan media “arus perdana”—untuk memaksa kerajaan meletakkan jawatan, kemudian menutup Parti Kebajikan, dan akhirnya melumpuhkan kumpulan Islam dan sumber-sumber mereka. Pada bulan Jun 1997, jeneral mengisytiharkan senarai panjang syarikat-syarikat “yang berfikiran mundur” (iaitu, terlalu bersifat keagamaan) dan menggalakkan pemboikotan produk-produk mereka. Sesetengah pemimpin Islam dibicarakan kerana “mewujudkan organisasi anti-sekular.” Beberapa wartawan yang “tidak diingini” telah dipecat, dan beberapa yang lain telah dimalukan dengan dokumen-dokumen palsu yang disediakan oleh pihak tentera.<sup>20</sup> Ahli tertentu dalam Parti Kebajikan, termasuk bintang yang sedang meningkat, Recep Tayyip Erdoğan, Datuk Bandar Istanbul, telah dipenjarakan kerana kesalahan “menghasut kebencian” terhadap rejim Kemalis. “Kerjaya politik Erdoğan telah berakhir,” beberapa akhbar menulis pada bulan September 1998. “Mulai sekarang, beliau tidak boleh menjadi walaupun hanya sekadar gabenor tempatan.”<sup>21</sup>

Pidato Erdoğan menyebabkan beliau dipenjara selama sepuluh bulan sememangnya keras,<sup>22</sup> tetapi ia juga merupakan ucapan menarik yang membayangkan arah yang akan beliau tempuhi: “Manusia Barat mempunyai kebebasan beragama,” kata Erdoğan. “Di Eropah ada rasa hormat kepada ibadat, untuk bertudung. Mengapa tidak di Turki?”<sup>23</sup>

Selepas “rampasan kuasa pascamoden” tahun 1997, kumpulan yang lebih sederhana dalam Parti Kebajikan, yang telah bosan dengan retorik radikal dan *delusional* Erbakan, mencari wawasan yang baharu. Diketuai oleh bekas akademik Abdullah Gül, mungkin tokoh yang paling canggih dalam barisan partinya, “pergerakan reformis,” ini mula berbicara lebih baik mengenai demokrasi Barat dan mula berhujah bahawa “kerajaan perlu wujud sebagai perkhidmatan kepada rakyat, dan bukannya negara suci yang berdiri jauh di atas rakyat.”<sup>24</sup> Pergerakan ini tidak lama kemudian berpecah dari Milli Görüs dan bergabung dengan Tayyip Erdoğan untuk menubuhkan Parti Keadilan dan Pembangunan (AKP) pada bulan Ogos 2001.

Dari hari pertamanya, AKP mengisytiharkan bahawa mereka bukan “parti politik yang berpaksikan agama,” dan mereka menakrifkan ideologi mereka sebagai “konservatif demokratik.” Hal ini bermakna, menurut Erdoğan, “satu konsep kemodenan yang tidak menolak tradisi, kepercayaan dalam universalisme yang menerima kepentingan tempatan, dan pemahaman rasionalisme yang tidak mengabaikan makna spiritual dalam kehidupan.”<sup>25</sup>

Pada bulan November 2002, setelah setahun lebih selepas penubuhannya, AKP memenangi pilihan raya umum dengan 32 peratus undi dan mengambil kuasa. Tidak lama kemudian, yang memeranatkan seluruh dunia, parti pasca-Islam ini ternyata menjadi pengejar yang paling berdedikasi dan paling berjaya dalam membawa Turki menyertai EU. Dengan beberapa jumlah dan skop perubahan demokratik yang mengejutkan, ia juga terbukti, dalam kata-kata kolumnis *Newsweek*, Fareed Zakaria,

“pergerakan politik yang paling terbuka, moden dan liberal dalam sejarah Turki.”<sup>26</sup>

Oleh itu ia tidak mengejutkan apabila AKP memenangi pilihan raya umum tahun 2007 dengan peratus yang mengagumkan iaitu 47 persen undi, mendapat sokongan daripada bukan sahaja konservatif tetapi juga liberal yang paling sekular, Kurdi, dan juga Armenia.<sup>27</sup> Parti Islam Milli Görüs, kini diwakili oleh Parti Felicity, yang menggambarkan AKP sebagai “pengkhianat” yang telah menjual jiwanya kepada “imperialisme Barat,” hanya menerima undian sebanyak 2.5 peratus.

Demikian ini juga mungkin telah ditafsirkan sebagai suatu kekalahan bersejarah bagi Islamisme Turki, tetapi Kemalis percaya sebaliknya. Mereka tidak pernah mempercayai AKP, berkeras memanggil ahli-ahlinya “Islamis”, dan menegaskan bahawa transformasi parti tersebut hanyalah helah untuk menipu orang luar. Seseengah teori-teori konspirasi mereka adalah membingungkan. Pada tahun 2007, sebagai contoh, seorang pengarang Kemalis tegar, Ergun Poyraz, menghasilkan satu siri buku yang laris dengan berhujah bahawa kedua-dua Erdoğan dan Gül adalah “orang-orang Yahudi rahsia” yang bekerjasama dengan “Zionisme antarabangsa” untuk memusnahkan republik Atatürk dan memperhambakan bangsa Turki.<sup>28</sup>

Kegilaan anti-Semitik adalah hanya salah satu daripada banyak tanda-tanda transformasi yang menakjubkan yang berlaku dalam landskap politik. Jangkauan AKP kepada Barat telah mengubah sebaliknya, dan kini Kemalis, yang juga terkejut dengan permintaan EU agar lebih banyak hak untuk Kurdi dan kaum-kaum minoriti lain, telah mula menjadi anti-Barat.



Namun Kemalis tidak bersendirian dalam mengesyaki bahawa AKP mempunyai “agenda tersembunyi.” Sesetengah pemerhati Barat juga percaya bahawa mana-mana pihak yang terdiri daripada Muslim yang taat mesti tidak liberal dan tidak demokratik. Pengkritik sudah tentu boleh menunjukkan kesan sentimen Islam dalam barisan kepimpinan AKP, bersama-sama dengan masalah dunia politik patrimoni Turki, termasuk nepotisme dan sikap tidak toleran kepada kritikan. Tayyip Erdoğan juga menunjukkan tanda-tanda apa yang boleh dipanggil sebagai “Muslim nasionalisme” atau hanya “Muslimisme” dalam cara beliau menunjukkan pertalian emosi kepada tokoh-tokoh Muslim di seluruh dunia.<sup>29</sup> Namun kedudukan pasca-Islamisme AKP adalah tulen, untuk beberapa sebab yang baik.

Pertama, arah baru yang AKP ambil, yakni “konservatif demokratik,” bukan tidak pernah didengari di Turki. Justeru sebaliknya, ia mempunyai akar, seperti yang kita lihat, dalam kalangan golongan liberal Islam Empayar Uthmaniyyah dan juga dalam tradisi politik kanan-tengah politik Turki yang diwakili oleh Parti Republikan Progresif pada tahun 1924, oleh Adnan Menderes antara tahun 1950 dan 1960, dan oleh Turgut Özal antara tahun 1983 dan 1993. Apa yang AKP lakukan ialah meninggalkan Milli Görüs, sebuah ciptaan terkemudian dengan akar asing, dan kembali ke tradisi politik yang lebih mantap. Ia bukan kebetulan bahawa Speaker Parlimen Bülent Arınç, anggota ketiga paling berkuasa dalam AKP selepas Erdoğan dan Gül, melahirkan rasa kesal pada tahun 2007 sehingga akhir tahun 1990-an, beliau dan rakan-rakan beliau telah gagal untuk

memahami Özal, dan telah memberikan kepadanya “kritikan yang tidak adil.” “Hanya apabila saya belajar lebih lanjut mengenai dunia,” Arıncı ditambah dalam nada emosi, “saya menyadari betapa benarnya Özal.”<sup>30</sup>

Kedua, transformasi politik AKP adalah seiring dengan lanskap perubahan intelektual di Turki. Liberalisme klasik, ide yang begitu populer di lewat Empayar Uthmaniyyah tetapi dikedam oleh Republik Kemalis, telah dijumpai semula pada akhir 1980-an, hasil daripada reformasi Özal dan usaha pertubuhan-pertubuhan baru seperti Persatuan Ankara berasaskan Pemikiran Liberal. Buku-buku dan kerja-kerja akademik membincangkan falsafah liberal, yang amat langka sebelum tahun 1980-an, telah tersebar luas.<sup>31</sup> Kumpulan intelektual liberal yang baru tumbuh mengkritik sekularisme Kemalis dan memihak kepada kebebasan beragama yang lebih luas. Interaksi yang meluas dengan konservatif Islam memberikan kumpulan liberal perspektif dan retorik yang baru. Oleh itu, dari awal tahun 1990-an dan seterusnya, intelektual Islam mula mempersoalkan ide “negara Islam” dan bukannya bercakap mengenai “negara tidak berideologi” atau “negara neutral,” mempertahankan “pluralisme” sebagai ideal sosial mereka. Mereka telah sedar, bahawa “rejim Islami di Iran, Arab Saudi dan Afghanistan memperkenalkan penindasan yang lebih melampau daripada golongan sekular Turki.”<sup>32</sup>

Pada tahun 1998, gerakan Gülen yang berpengaruh telah menganjurkan persidangan bertajuk “Islam dan Sekularisme,” yang dihadiri oleh beberapa ahli-ahli teologi yang paling menonjol dan para ilmuwan Islam Turki. Setelah tiga hari perbincangan, mereka mengisytiharkan bahawa Islam dan negara

sekular adalah serasi, selagi mana kebebasan beragama dihormati keduanya. Ahli teologi moden yang terlibat dalam memperjuangkan pandangan ini, Mehmet Aydin, yang menggalakkan “budaya demokrasi liberal” kepada dunia Muslim keseluruhannya, kemudian menjadi menteri yang bertanggungjawab bagi Direktorat Hal Ehwal Ugama (Diyanet) dalam era pertama AKP.<sup>33</sup>

Faktor ketiga yang membantu menjelaskan transformasi AKP adalah hadiah daripada Özal kepada Turki: kapitalisme pasaran bebas. Dan ini adalah faktor yang akhirnya begitu muktamad dan penting kepada perubahan Islam Turki.

#### KELAHIRAN SEMULA KAPITALISME ISLAM

Seperti yang kita telah lihat sebelum, Islam lahir sebagai agama yang mesra perniagaan. Kemunculan semula “kapitalisme Islam” memudahkan dinamisme dan keindahan tamadun Islam, seperti yang kita lihat, manakala kemerosotannya menghasilkan kejumudan dan kejatuhan Dunia Islam. Kita juga telah melihat bahawa Uthmaniyyah mula sedar—walaupun agak lambat—akan kepentingan perniagaan persendirian dan cuba untuk memberikan anjakan paradigma melalui beberapa pembaharuan era Tanzimat.

Walau bagaimanapun, walaupun usaha-usaha Uthmaniyyah membawa kepada kemunculan Muslim kelas pertengahan, perkembangan ini amat terhad skopnya. Kelas Borjuis kekal pada golongan bukan Muslim sehingga kejatuhan empayar. Itulah sebabnya mengapa golongan Turki Muda, dan kemudian Kemalis, berusaha untuk mewujudkan “borjuis kebangsaan”

yang mempunyai sokongan kerajaan. Mereka berjaya ke tahap tertentu, tetapi hasil daripada kaedah yang tidak adil. Satu “ruang peluang” bagi pemodal Turki terbuka akibat daripada perang yang membawa kepada pengusiran Armenia—keputusan tragis yang membawa kepada pembunuhan beramai-ramai—dan juga “pertukaran populasi” dengan Greece sesudah itu.<sup>34</sup> Rejim Kemalis juga mengenakan “cukai kekayaan” yang besar pada orang-orang Yahudi, Yunani, dan Armenia antara tahun 1942 dan 1944, di bawah kabinet simpatisme Nazi.<sup>35</sup> Mereka yang tidak mampu membayar, sejajar dengan piawai gelap zaman tersebut, telah dihantar ke kem buruh di Timur Turki.<sup>36</sup>

Kedua-dua pembentukan dan komposisi “borjuis kebangsaan” buatan negara ini adalah sesuatu yang zalim. Hanya orang-orang kota yang boleh makan dan minum wain bersama ahli-ahli politik sekular dan birokrat yang dapat menerima kontrak lumayan dan pinjaman daripada kerajaan. Pada akhir tahun 1940-an, “pusat” Kemalis telah berjaya mencipta elit perniagaan dalam bentuknya sendiri.

Sementara itu, agama hanya dapat bertahan terutamanya dalam kalangan mereka yang kurang bernasib baik. “Negara bangsa lebih berpihak kepada kami daripada golongan miskin yang beragama,” kata Orhan Pamuk, pemenang Nobel Turki dalam sastera, mengingatkan zaman kanak-kanaknya pada tahun 1950-an di Istanbul. Namun, beliau menambah, orang sekular seperti dia juga takut “digulingkan oleh orang-orang yang tidak mempunyai citarasa sekularisme.”<sup>37</sup>

Kebimbangan Pamuk ini mula direalisasikan beberapa dekad kemudian, iaitu semasa Revolusi Özal. Dengan meliberalisasikan ekonomi, mengurangkan peranan kerajaan, dan memberi

inspirasi kepada semua individu yang taat beragama dan mempunyai kebolehan keusahawanan dari segi ekonomi, Özal mencipta ruang untuk mereka. Seawal akhir 1980-an, ahli-ahli ekonomi mula bercakap tentang “Harimau Anatolia”—syarikat-syarikat yang ditubuhkan di bandar-bandar konservatif Anatolia yang cepat memanfaatkan peluang inovatif dalam sektor pembuatan dan mengeksport dalam “dunia baru yang berani” pasaran bebas.

Pada tahun 1990, sekumpulan ahli perniagaan konservatif tersebut mencipta kesatuan yang dinamakan MÜSIAD, alternatif yang jelas kepada TÜSIAD (Persatuan Pengusaha Industri dan Ahli Perniagaan Turki), yang mewakili kelompok “borjuis Istanbul” yang lebih sekular. Huruf “M” adalah awalan kepada perkataan *Müstakil*, atau “Bebas,” tetapi banyak orang menyangka ia sebenarnya bermaksud “Muslim,” kerana kebanyakan ahli MÜSIAD adalah konservatif yang rajin ke masjid dan isteri-isteri dan anak-anak perempuan mereka memakai tudung.

Pada tahun 1994, MÜSIAD menerbitkan manifesto ekonomi Islam dalam satu buku kecil yang bertajuk *Homo Islamicus*. Dokumen itu menggalakkan kerja keras dan perdagangan bebas, merujuk kepada kehidupan Nabi Muhammad sebagai pedagang. Ia bersungguh-sungguh mempertahankan pasaran bebas dan menentang peranan negara dalam mengganggu ekonomi. Ia juga menambah bahawa mereka adalah kapitalis yang dijinakkan oleh nilai-nilai penyayang dan murni Islam, bukan yang “kejam”<sup>38</sup>

Sejak penubuhannya, MÜSIAD telah menjadi semakin berpengaruh dan telah menyokong secara konsisten

pembaharuan pasaran bebas, manakala beberapa anggota TÜSIAD, yang menggunakan kerajaan untuk mendapat manfaat daripada ekonomi yang “dilindungi”, menjadi kurang bersemangat. Perselisihan ini bermula pada tahun-tahun awal Turgut Özal, yang menyokong “pembebasan total,” manakala kebanyakan ahli-ahli TÜSIAD menggemari “ekonomi campuran,” atau gabungan kapitalisme dan sosialisme.<sup>39</sup>

### “CALVINIS” ISLAM

Salah satu pusat bandar yang melahirkan Harimau Anatolia adalah Kayseri, sebuah bandar bersaiz sederhana di tengah Turki. Penduduk Kayseri sentiasa terkenal dengan kedua-dua sifat pro perniagaan dan keagamaan, dan mereka dapat melonjak jauh ke hadapan hasil daripada Revolusi Özal. Dari pertengahan tahun 1980-an dan seterusnya, bandar ini mengalami ledakan perindustrian dengan pembukaan beratus-ratus kilang. Menjelang pertengahan tahun 2000-an, salah satu daripada syarikat-syarikat tekstil, turut menghasilkan satu peratus daripada pengeluaran denim di dunia untuk jenama seperti Levi’s, Wrangler, dan Diesel. Syarikat-syarikat perabot Kayseri juga membekalkan 70 peratus daripada pasaran Turki dan mengeksport barangan mereka ke negara-negara di Timur Tengah.

Pada tahun 2005, kumpulan pemikir yang berpangkalan di Berlin, European Stability Initiative (ESI), mengkaji Kayseri untuk memahami rahsia keajaiban ekonominya. Selepas beberapa minggu menjalankan temu bual dengan ahli perniagaan yang terkenal di bandar tersebut, pasukan ESI menulis satu laporan yang menekankan peranan dorongan agama dalam

mendorong usahawan-usahawan ini. “Sembilan daripada sepuluh pintu rezeki seseorang bergantung kepada perdagangan dan keberanian,” kata seorang ahli perniagaan Kayseri, memetik Nabi Muhammad. Seorang lagi ahli perniagaan berhujah, “Adalah sesuatu yang baik bagi manusia yang beragama untuk bekerja keras,” dan “untuk membuka kilang adalah satu ibadah.” Pengasas sebuah syarikat perabot menyatakan, “saya tidak nampak sebarang pertentangan hitam dan putih antara menjadi moden dan [menjadi] tradisional,” dan beliau berkata beliau “terbuka kepada inovasi.”<sup>40</sup>

“Untuk memahami Kayseri,” Bekas Datuk Bandar, Sükrü Karatepe, memberitahu penyelidik ESI, “seseorang mesti membaca Max Weber.”<sup>41</sup> Weber, sudah tentu, menunjukkan peranan etika yang zuhud dan rajin daripada mazhab Protestan awal, terutamanya Calvinist, berperanan dalam kebangkitan kapitalisme moden di Eropah. Menurut Karatepe, seseorang itu boleh memerhatikan pengamalan etika kerja yang sama di Kayseri dan beberapa kota Anatolia lain, berkat daripada ajaran Islam. Sesuai dengan namanya, para penyelidik ESI telah menamakan laporan mereka sebagai *Islamic Calvinists*. Kesimpulan mereka adalah bahawa Kayseri hanya satu kajian kes tunggal, dan, secara amnya, “sepanjang dekad yang lalu [1995-2005], individualistik, arus pro-perniagaan terkini [telah] menjadi terkenal dalam Turki Islam.”<sup>42</sup>

Sifat “individualistik, pro-perniagaan” sudah tentunya kapitalis, tetapi bukan materialis, hedonis, atau mementingkan diri sendiri. Justeru sebaliknya, mereka bergandingan tangan dengan semangat tanggungjawab sosial, seperti yang ditekankan

oleh Islam. Usahawan Islam Kayseri menghabiskan lebih daripada \$300 juta dalam tempoh lima tahun untuk membina klinik, sekolah, dan pelbagai organisasi kebajikan yang lain. Menjelang tahun 2005, enam belas dapur sup berasingan di bandar telah berkhidmat kepada hampir sepuluh ribu orang setiap hari. Budaya Kayseri adalah gabungan “keusahawanan, zuhud, dan pemurah.”<sup>43</sup>

Transformasi politik AKP pastinya ada kaitan dengan kepentingan Calvinis Islam ini. Calvinis memerlukan Turki yang telah bersepadu ke dalam ekonomi global, melabuhkan kestabilan di Kesatuan Eropah, dan mempunyai hubungan rapat dengan semua negara jiran—strategi yang amat serasi dengan AKP.<sup>44</sup> Tidak hairanlah semua “Calvinis Islam” adalah penyokong Erdoğan dan Gül, dan Kayseri adalah bandar yang ditadbir oleh AKP, memberikan parti kemenangan yang mengejutkan iaitu 66 peratus undi pada tahun 2007.

#### MUSLIM KELAS MENENGAH DAN PERUBAHAN BUDAYA

Pada Julai 2009, pengasas MÜSIAD, Erol Yerar, seorang Muslim, diwawancara oleh akhbar Turki, yang telah mencetuskan perdebatan di seluruh negara. Tajuknya berbunyi, “Kami adalah Kelas Bourgeois Turki yang Sebenar.” Yerar berhujah bahawa walaupun sesetengah perniagaan besar disokong oleh kerajaan, “kami berkembang dengan usaha kami sendiri, sama seperti borjuis di Eropah.”<sup>45</sup>

Yerar juga telah menyatakan sesuatu yang penting: Dari satu sisi, usahawan Muslim telah mewujudkan kapitalisme yang



diiilhamkan oleh nilai-nilai agama mereka; sebaliknya dipihak lain, nilai-nilai agama mereka sedang diubah oleh penglibatan mereka dalam kapitalisme. “Apabila kami mengadakan mesyuarat pertama kami di sebuah hotel lima bintang,” kata beliau,

beberapa rakan-rakan kami [dalam MÜSIAD] telah bertanya, “Apa yang kita buat di sini?” ... Kebanyakan mereka tidak pernah ke luar negara dan bermusuhan dengan Eropah, Amerika, dan Rusia ... Mereka mahu meninggalkan syarikat-syarikat mereka kepada anak lelaki mereka sahaja, dan tidak peduli tentang pendidikan anak-anak perempuan mereka. Sejak itu, tanggapan yang salah ini telah banyak berubah. Kini mereka berkelana ke Eropah hanya untuk melihat lebih banyak lagi ... Baru-baru ini saya memasuki sebuah masjid kecil di pusat membeli-belah yang besar di Istanbul. Saya melihat pada kasut mereka, semua jenama berkualiti tinggi! Ini adalah revolusi yang sedang berlaku di Turki.<sup>46</sup>

Dalam erti kata lain, penglibatan dengan dunia moden sebagai *sekutu* ini telah diperbaiki berbanding sebelum ini yang semuanya bersikap negatif terhadapnya. Pengalaman ahli perniagaan Muslim ini adalah agak berbeza berbanding penglibatan dengan dunia moden sebagai *mangsa*—seperti dari sudut pandang Muslim yang hidup di bawah penjajahan Barat atau diktator sekular. Ia juga berbeza dengan mereka yang hidup dalam dunia moden sebagai *orang luar*, seperti yang terjadi kepada banyak pendatang asing Muslim yang merasa terpinggir

dalam masyarakat Eropah.

Para Calvinist Islam juga mewujudkan peluang pekerjaan untuk generasi baru profesional Muslim. Oleh itu, hanya dalam masa dua dekad dari pertengahan tahun 1980-an hingga pertengahan tahun 2000-an, munculnya “Muslim kelas menengah,” yang mengejutkan golongan sekular. Sebagaimana konteks sosial telah berubah, kelas menengah ini mula berubah sikap politiknya. Sebagai contohnya adalah kemerosotan Islamisme. Satu tinjauan umum yang dijalankan oleh sebuah badan pemikir liberal Turki pada tahun 2006 (apabila AKP mula berkuasa) menunjukkan bahawa permintaan untuk sebuah “Negara berasaskan Syari’ah” dalam masyarakat Turki telah jatuh daripada 21 peratus kepada 9 peratus dalam tempoh hanya tujuh tahun. Apabila soalan ditanya tentang beberapa langkah ekstrem Syari’ah, seperti merejam, sokongan ini menurun kepada satu peratus.<sup>47</sup> Hal ini merupakan perubahan besar terutama apabila dibandingkan dengan zaman kegemilangan Islamis Turki, apabila mereka pernah bercita-cita memaksakan “Syari’ah yang seumpama Taliban.”<sup>48</sup>

“Ah, golongan *mujabid* idealis tahun 70-an,” tulis seorang cendekiawan Islam pada 2009, “kini mereka semua telah menjadi *müteabbid* menghasilkan wang [yakni, kontraktor pembinaan].”<sup>49</sup>

Selain prospek berubah dalam kehidupan politik, kelas menengah Muslim baharu ini mula membangunkan budaya yang baharu. Satu kajian yang menarik yang menunjukkan perubahan ini datang daripada seorang ahli sosiologi Turki yang meneliti kandungan “novel-novel Islami” di Turki. Perubahan ini menjadi jelas apabila dia membezakan antara era dua novel—

yang pertama pada tahun 1980-an, yang kedua kedua dari era pertengahan tahun 1990-an. Dalam era yang pertama, semua watak-watak dalam novel ini adalah jelas wataknya—golongan sekular tidak bermoral melawan Muslim yang diteladani. Setiap cerita mempunyai seorang wira yang, selepas beberapa pencarian jiwa, melihat cahaya dan menjadi seorang yang komited kepada “perjuangan Islam.” Bahkan perkahwinan adalah tentang “membesarkan anak-anak yang baik untuk Islam,” dan tidak memberi tumpuan kepada kisah cinta dan kasih sayang.

Dalam era kedua, walau bagaimanapun, watak-watak dalam “novel-novel Islami” menjadi lebih nyata dan kisah-kisah mereka lebih kompleks. Sekarang watak sekular tidak semestinya semua buruk, dan orang-orang Islam lebih bersifat manusiawi—dengan dosa-dosa, keraguan diri, dan kisah-kisah cinta. Lebih-lebih lagi, kritikan kini telah diarahkan bukan sahaja untuk orang luar tetapi juga kepada golongan Muslim sendiri. Salah seorang pengarang wanita yang novel awalnya menggambarkan cita “cara hidup Islami” kini mengkritik ketidakadilan dalam masyarakat Islam, seperti membantah perkahwinan suami yang menjadikan perempuan-perempuan simpanan sebagai “isteri kedua.”<sup>50</sup>

Pendek kata, sastera Islami beralih daripada “retorik keselamatan kolektif” kepada “Muslim individualistik yang baharu.”<sup>51</sup> Dan ini berkait langsung dengan latar belakang sosioekonomi yang berubah berdasarkan penulis dan pembaca mereka. Novel Islami tahun 1980-an “mencerminkan pengalaman pendatang baru ke bandar-bandar besar ... rakyat dari kelas yang lebih rendah.” Tetapi dalam akhir tahun 1990-an,

mereka bukan lagi pendatang baru; “mereka telah menemui pekerjaan moden seperti jurutera, datuk bandar, dan ahli perniagaan.” Tidak hairanlah bahawa, dalam era kini, “novel-novel keselamatan” yang lama dan “buku ideologi” yang lain tidak dapat dijual dengan baik lagi. Apa sebaliknya yang telah menjadi popular adalah buku mengenai pembinaan peribadi.<sup>52</sup> Sebagai umat Islam yang soleh yang menjadi golongan bandar kelas pertengahan, dalam erti kata lain, pemahaman agama mereka menjadi kurang bersifat ideologi dan lebih individualistik.

#### “MENGEMASKINI PEMAHAMAN AGAMA KAMI”

Landskap sosial yang berubah Ini, dan penerimaan yang telah tercipta terhadap tafsiran baru agama tidak lama kemudian menemui gemanya apabila AKP, enam bulan selepas ia mula berkuasa pada akhir tahun 2002, melantik Ali Bardakoglu sebagai ketua Direktorat Hal Ehwal Agama (Diyonet). Sebagai ahli teologi terpelajar, Bardakoglu bersedia untuk menyemai institusi dengan dinamisme baru dan pandangan baru. Simboliknya, beliau membuang jubah hitam yang membosankan dari generasi terdahulu dan memakai satu jubah baru yang berwarna putih dengan daun emas, dimodelkan dari gaya diraja Uthmaniyyah. Pada tahun 2004, beliau bercakap mengenai keperluan untuk “mengemaskini pemahaman agama kita,” menurut perubahan masa. “Kecuali bagi sumber asas agama,” katanya, “kita tidak boleh menerima pakai tafsiran agama dari masa lalu sebagai model yang perlu diambil secara literal untuk hari ini.”<sup>53</sup> Pada tahun berikutnya, buat kali pertama dalam sejarah Islam, beliau melantik dua wanita sebagai kaunselor

untuk masjid-masjid di Istanbul dan Kayseri.

Pada tahun 2006, Bardakoglu muncul di berita sekali lagi dengan kenyataan yang lain: “Tidak mungkin sebuah Hadith mengatakan, ‘Sebaik-baik wanita adalah mereka yang seperti kambing biri-biri.’”<sup>54</sup> Demikian ini adalah pengenalan kepada “Projek Hadith” yang Diyanet lancarkan, bagi mewujudkan sebuah koleksi hadith baru yang akan mengeluarkan beberapa kenyataan misogynistik dalam penulisan hadith klasik, atau sekurang-kurangnya untuk meletakkannya ke dalam konteks yang betul.<sup>55</sup> Hadith yang mengharamkan wanita daripada bermusafir bersendirian, sebagai contoh, adalah “kerana padang pasir di zaman Rasulullah adalah terlalu berbahaya untuk pengembara wanita yang bersendirian,” jelas Mehmet Görmez, yang kemudian menjadi naib presiden Diyanet, yang akan menggantikan Bardakoglu pada bulan November 2010. “Malangnya, kebimbangan duniawi ini bertukar menjadi peraturan agama yang sentiasa sah.”<sup>56</sup> (Projek Hadith—yang berpangkalan di Fakulti Teologi, Universiti Ankara—masih berjalan sewaktu buku ini dicetak.)

Kritikan Turki terhadap korpus Hadith telah bermula sejak 1980-an, tetapi ia tidak mempunyai sokongan yang sebenar. Apabila reformis radikal tunggal, Edip Yüksel, mencabar Hadith dan mencadangkan formula “hanya al-Qur’an,” beliau telah dicerca oleh konservatif dan juga telah diisytiharkan sebagai menyimpang dari kebenaran. Tetapi beberapa kritikan Yüksel ini sukar untuk ditolak. Dalam tahun 1990-an, seorang ahli teologi yang kini menjadi televangelist, Yasar Nuri Öztürk, menyuarakan kritikan yang sama tentang Hadith dan

menggalakkan “Islam al-Qur’an” yang lebih progresif berbanding versi “Islam tradisi.” Pakatannya dengan Kemalis mematkan konservatif, tetapi tanggapan bahawa “beberapa Hadith benar-benar bermasalah” menjadi semakin popular.

Kritikan terhadap Hadith disertai kebangkitan ide-ide feminis di kubu Islamis berkat kepada perubahan sosial. Apabila berhadapan dengan Hadith yang menggambarkan wanita sebagai makhluk separuh akal yang hanya tugasnya adalah untuk taat kepada suami mereka, seorang suri rumah Muslim tradisional dahulu hanya akan diam. Namun sekarang wanita kelas pertengahan Muslim yang mempunyai ijazah dalam bidang ekonomi dan mungkin membuat lebih banyak wang berbanding suaminya boleh berkata, “Tunggu sekejap, ini tidak mungkin benar.” Dalam erti kata lain, usaha Diyanet untuk mewujudkan penulisan Hadith yang bebas daripada kebencian terhadap wanita mungkin (*misogyny*) akan lumpuh tanpa status sosial baharu wanita Turki, yang dicapai dengan peluang-peluang ekonomi yang baru.

Malahan, ide-ide yang lebih berani untuk “mengemas kini pemahaman agama kita” telah dibangunkan, bermula pada tahun 1990-an, yang para ahli teologi “Mazhab Ankara” menekankan perbezaan antara aspek *persejarahan* dan *keagamaan*. Seringkali terinspirasi oleh kerja-kerja Fazlur Rahman, “neo-Muktazilah” yang paling menonjol pada abad kedua puluh, ulama-ulama ini bukan sahaja kita lihat kritikal dalam soal Hadith, tetapi juga telah berhujah mengenai konteks di dalam al-Qur’an, yang bertentangan dengan literalisme. Buku-buku mereka telah mengambil pendekatan kritikal kepada tradisi Islam, menawarkan tafsiran yang lebih rasional dan liberal. Antara

tajuk-tajuk karya mereka adalah: *Tafsiran Muktaẓilah terhadap al-Qur'an*, *Zaman Emas Muktaẓilah*, *Penilaian Semula Sunnah*, *Penilaian Semula Hadith*, *Di Sebalik Tabir Terbentuknya Ideologi Hadith*, *Jalan Menuju Individualisasi*, dan *Individu dan Agamanya*.

Penekanan yang semakin meningkat kepada individualisme juga sangat ketara dalam majalah bulanan yang diterbitkan oleh Diyanet. Sebahagian daripada artikel dari lewat tahun 2000-an mempunyai tajuk-tajuk seperti: “Pemerintahan Sendiri Orang Beriman Dalam Masyarakat Terbuka,” “Tanggungjawab Individu Membangun Keagamaannya Sendiri,” dan “Membebaskan Pendidikan Agama.” Pengarang mereka, pegawai tinggi Diyanet Mehmet Sevki Aydin, menasihati ibu bapa supaya tidak “mengenakan pemahaman agama mereka kepada anak-anak mereka” dan mencadangkan bahawa orang beriman “seharusnya berunding dengan autoriti agama tetapi juga mesti menggunakan akal sendiri ... dan menjadi tuan yang aktif atas hidupnya sendiri.”<sup>58</sup>

Mungkin pertahanan yang paling berguna bagi kebebasan oleh Diyanet datang daripada Ali Bardakoglu pada bulan April tahun 2007, berikutan insiden tragis di mana tiga mubaligh Kristian dibunuh dengan kejam oleh sekumpulan ultranationalis Turki di Timur Turki. Dalam sidang akhbar, beliau mengutuk para pembunuh dan berkata, “Ia adalah hak semula jadi mereka (para mubaligh) untuk menyebarkan agama mereka. Kita mesti belajar untuk menghormatinya walaupun terhadap pilihan peribadi seorang ateis, apatah lagi agama-agama yang lain.”<sup>58</sup> Tiga tahun kemudian, Bardakoglu juga menganjurkan pembukaan semula gereja-gereja Kristian bersejarah di Turki,

yang telah ditutup oleh nasionalis negara sekular yang berat sebelah.<sup>59</sup>

Bagi semua pandangan-pandangan ini, yakni daripada kepemimpinan baru Diyanet, dan terutamanya ahli-ahli teologi Sekolah Ankara, mereka dipandang di Turki sebagai berada di sisi “modenis” dalam spektrum teologi. Namun beberapa suara-suara yang lebih konservatif telah menawarkan perspektif baru. Cendekiawan Islam terkemuka Ali Bulaç, sebagai contoh, membantah status *dhimmi* kelas kedua yang telah ditawarkan empayar Muslim kepada golongan bukan Muslim sepanjang sejarah Islam. Status ini, beliau berhujah, telah dimaksudkan oleh al-Qur’an hanya untuk orang bukan Islam yang memulakan perang ke atas Islam tetapi salah jika diberikan kepada kesemua mereka. Cita-cita Islam yang ideal, beliau menulis, haruslah merupakan suatu kontrak sosial berdasarkan status yang setara.<sup>60</sup>

Pemimpin konservatif yang lain, Hayrettin Karaman, Profesor Emeritus undang-undang Islam dan kolumnis untuk akhbar harian pro-Islam *Yeni Safak*, telah mempertahankan pandangan bahawa orang Kristian dan Yahudi boleh “diselamatkan” di akhirat; bahawa murtad daripada Islam tidak sepatutnya dihukum; bahawa Islam menolak “sebuah negara berkuasa yang menyeluruh seperti yang dilakukan oleh Nazi,” dan bahawa “kepercayaan dan amalan yang tidak Islami” daripada golongan bukan Muslim hendaklah bebas walaupun dalam sebuah negara Islam. Beliau juga telah menentang pandangan bahawa ayat-ayat perdamaian dalam al-Qur’an telah dimansuhkan, dan berhujah bahawa wawasan politik Islam yang betul adalah “bukan sebuah dunia di mana semua orang adalah Muslim, tetapi dunia di mana kaum Muslimin melindungi semua



rakyat dan kebebasan mereka.”<sup>61</sup>

Sebagai tindak balas kepada soalan mengenai hukum berjabat tangan di antara ahli-ahli yang berlainan jantina, di mana ramai Muslim konservatif cuba mengelak, Karaman memberi jawapan yang menunjukkan perubahan dalam masyarakat:

Di mana-mana tempat atau zaman yang mana tiada kebiasaan berjabat tangan, memegang tangan antara pemuda lelaki dan wanita adalah lebih cenderung untuk mempunyai konotasi seksual. Fuqaha silam adalah benar dalam hal ini [dalam menentang amalan ini]. Tetapi hari ini kebiasaan ini sudah tersebar luas, ia telah menjadi norma, dan dengan itu kaitan dengan ghairah seksual telah melemah. Ia telah pun menjadi satu keperluan.<sup>62</sup>

Perubahan dalam masyarakat, dalam erti kata lain, membawa kepada pertimbangan semula tafsiran agama yang lama.

Pada tahun 2008, satu contoh perubahan yang menarik ini datang daripada Fethullah Gülen, pemimpin masyarakat Islami terbesar di Turki, pergerakan Gulen yang bersifat “neo-Nurcu.” Apabila ditanya mengenai kekerasan dalam rumah tangga, amalan yang sebahagian ulama ortodoks telah sesetengahnya diketahui mewajarkannya, Gülen memberikan jawapan yang agak tidak dijangka. “Hal itu akan menjadi alasan bagi perceraian,” katanya. “Selain itu, ia mungkin ide yang baik bagi wanita yang terancam untuk mempelajari karate atau judo—supaya jika suami mereka ingin memukul, mereka dapat membalas balik dengan lebih baik.”<sup>63</sup>

## PENGAJARAN DARIPADA TURKI UNTUK “PEMBAHARUAN” DALAM ISLAM

Dalam kesemua ide-ide dan perspektif baru daripada Islam Turki kita melihat wujudnya persamaan: pandangan yang lebih rasionalis dan individualistik terhadap teks-teks agama. Pada tahun 2004, seorang intelektual Islam yang mengiktiraf hal ini sebagai: “Perspektif dan pemikiran Muktazilah menjadi dominan dan meluas dalam kalangan Muslim hari ini.”<sup>64</sup> Lima tahun kemudian, intelektual yang lain berkata bahawa Muslim yang telah moden di Turki kini mahu mendengar tentang “al-Qur’an dan kebebasan” berbanding “al-Qur’an dan ketaatan.”<sup>65</sup>

Adalah penting untuk diambil perhatian tentang sifat yang longgar, tersirat, dan tidak formal dari “reformasi” ini. Rakyat jelata tidaklah pula menandatangani pernyataan berbunyi, “Demi Allah, kami semua kini Muktazilah.” Tidak pula terdapat Luther Muslim yang memaku Tesis Sembilan Puluh Lima di pintu masjid. Senario ini, yang lebih popular di Barat daripada tempat lain, menjangkakan perubahan doktrin sebelum perubahan sosial. Tetapi apa yang sedang berlaku adalah sebaliknya.

Demikian ini adalah eksperimen yang tidak pernah berlaku sebelum ini dengan implikasi yang luar biasa, bukan hanya di Turki tetapi juga bagi seluruh dunia Islam. Pada abad-abad dinamik yang formatif, seperti yang kita lihat dalam bab-bab sebelum ini, Islam adalah agama yang didorong oleh para peniaga dan pemikiran mereka yang rasional, bertenaga, dan bersifat kosmopolitan. Tetapi kemudian kelas yang lebih kuat dari keTimuran—tuan-tuan tanah, askar, dan petani—menjadi dominan, hingga pemikiran yang kurang rasional dan lebih statik mula meresap ke dalam agama. Perdagangan yang merosot,

menyebabkan pemikiran kaum Muslimin terbantut. Pada peringkat seterusnya, dengan kebangkitan negara yang kuat seperti Empayar Uthmaniyyah, birokrat gaya-moden mula memasuki arena, diikuti kemunculan intelektual gaya-moden pada abad kesembilan belas. Tetapi usaha-usaha mereka untuk mengubah terus daripada atas ke bawah, menjadi sia-sia apabila majoriti masyarakat di bawah kekal tidak berubah.

Apa yang menyakitkan adalah kekurangan dinamika yang akan menjadikan masyarakat itu sendiri menjadi ejen perubahan. Model ekonomi statis dan sosialis yang dituju oleh dunia Muslim secara keliru telah diarahkan pada abad ke kedua puluh—bersama-sama dengan kezaliman politik sekular dan lain-lain—secara tragis telah menghalang jalan ini.

Hanya negara-negara Teluk menjadi kaya hasil minyak, tetapi kekayaan tidak sinonim dengan kapitalisme pasaran bebas. Kapitalisme ini memerlukan peluang dan undang-undang yang bersifat objektif. Ia juga memerlukan individu-individu yang punya cita keusahawanan yang mampu membuat keputusan yang rasional dan tenaga kerja profesional yang berpendidikan tinggi yang dapat mengubah bukan hanya ekonomi tetapi juga masyarakat. Kuasa-kuasa ini boleh mewujudkan budaya yang lebih berasaskan merit dan melemahkan struktur patrimoni, seperti afiliasi suku kaum. Dinamik kapitalisme tidak lama kemudian akan menuntut sumbangan tenaga kerja wanita, juga, yang membawa kepada pemerksaan wanita.

Wang minyak tidak dapat menghasilkan satu pun daripada hal ini. “Kekayaan negeri-negeri yang kaya dengan minyak tidak menghasilkan perubahan politik yang positif,” seperti Fareed

Zakaria katakan, dan orang-orang mereka kekal “dengan ketara sebagaimana mereka sebelum ini—tidak berpendidikan dan tidak mahir.”<sup>66</sup> Dalam erti kata lain, anda boleh menjadi sheikh minyak yang kaya di Riyadh, dan memandu Rolls-Royce, namun masih kekal berpuak-puak dalam hubungan sosial anda, terus menyimpan isteri anda di rumah, dan mengatur perkahwinan untuk anak perempuan anda dengan sheikh yang lain. Namun jika anda adalah seorang ahli perniagaan Muslim di Istanbul, sentiasa berjuang dalam cabaran dinamik ekonomi, anda faham mengapa anak perempuan anda mahu untuk belajar mengenai pentadbiran perniagaan lantas anda akan berusaha untuk menghantarnya belajar ke universiti di Amerika.

Itulah sebabnya para pencari “reformasi” dalam Islam perlu memberi tumpuan bukan kepada usaha-usaha autoritarian untuk “membaratkan” masyarakat Muslim—apatah lagi peperangan dan penaklukan untuk “membebaskan” mereka—tetapi kepada mendukung dua dinamik penting: demokrasi dan pasaran bebas.

Dalam buku beliau pada tahun 2009, *Fortune of Fortune*, Vali Nasr, seorang sarjana Muslim Amerika kelahiran Iran dan penasihat kepada pentadbiran Obama, mengemukakan kes yang sama dengan menekankan kepentingan dagangan dalam meletakkan asas untuk demokrasi liberal dalam dunia Islam. Beliau menyebut kedua-dua negara contoh yang berjaya: Turki dan Dubai.<sup>67</sup> Walaupun Dubai adalah lebih glamor dan menarik perhatian, ia juga merupakan negara kota yang kecil yang hanya muncul beberapa dekad yang lalu. Turki, di sisi lain, mempunyai sejarah dan potensi semasa untuk menjadi, dalam kata-kata penganalisis politik Amerika Graham Fuller, “paksi penting dalam dunia Muslim.”<sup>68</sup>

Dan, bahkan, sebenarnya ia sudah menuju ke arah sana.

## MODEL TURKI MENUJU KE LUAR NEGARA

Pada bulan Mei 2009, saya terbang ke Kuala Lumpur, atas jemputan *Malaysia Think Tank*, sebuah institusi pemikir liberal, untuk memberikan ceramah bertajuk “Islam dan Kebebasan Beragama.” Kepada pendengar Melayu Islam dan lain-lain, saya tetap bertegas bahawa sesiapa sahaja yang mahu untuk keluar daripada agama Islam kepada agama lain hendaklah bebas untuk berbuat demikian, kerana “paksaan dalam agama” adalah bertentangan bukan hanya dengan al-Qur’an, tetapi juga akal.

Walaupun reaksi daripada penonton kebanyakannya positif, meskipun bercampur, penceramah lain, seorang ahli terkemuka PAS, Parti Islam Se-Malaysia, boleh bersetuju dengan saya hanya secara senyap. “Saya dan reformis lain dalam parti kami bersetuju dengan apa yang anda katakan,” beliau berbisik, “tetapi kelompok Erbakanis dalam parti kami, yang memanggil kami Erdoganis, tidak begitu berfikiran terbuka.” Rupa-rupanya, perselisihan di antara falsafah Erbakan dan Erdoğan—dua nama ikonik dalam politik Turki—telah menginspirasi perdebatan di negara Muslim yang terletak lima ribu batu jauhnya.

Hal ini hanyalah salah satu daripada banyak contoh-contoh fenomena yang lebih besar. Turki Pasca-Kemalis pada abad ke dua puluh telah menjadi lebih penting bagi umat Islam di seluruh dunia. Malah, “ramai Muslimin telah lama menganggap bahawa terputusnya Turki dengan sejarah dan budaya masa lalu telah terjadi dengan begitu radikal, membuatkan pengalaman itu tidak relevan kepada mereka,” tulis Fuller. Namun, “wajah baru

Islam di Turki, terutamanya dalam konteks politik, semakin menaikkan minat umat Islam di mana-mana.”<sup>69</sup>

Turki baru Ini bukan sahaja menawarkan sintesis yang berjaya antara Islam dan kapitalisme demokratik. Di bawah strategi berwawasan dibuat oleh menteri luar AKP, Ahmet Davutoğlu, juga turut memainkan peranan membina dalam hal ehwal umat Islam di Timur Tengah dan juga di luarnya. Dalam beberapa kes-kes tertentu seperti keengganan Ankara untuk menyokong pencerobohan Amerika Syarikat ke atas Iraq pada 2003 dan pengundian terhadap sekatan PBB ke atas Iran pada 2010—barisan baru dasar luar Turki yang bijaksana yang berbeza daripada Washington, telah mengejutkan Amerika bahkan mengarah kepada perbincangan tentang “siapa yang kehilangan Turki.” Dalam kes-kes ini, bagaimanapun, kerajaan Turki hanya bertindak pragmatik dan selaras dengan pendapat umum, meningkatkan lagi prestij negara di Timur Tengah sebagai demokratik.<sup>70</sup> (“Demokratik,” beberapa hal mungkin perlu di ambil perhatian, tidak bermakna “menjadi *yes-man* kepada Washington.”)

“Model Turki” baru ini banyak diperkatakan sewaktu “*Arab Spring*” pada awal 2011, di mana diktator lama yang pertamanya dari Tunisia dan kemudian Mesir telah digulingkan oleh bantahan awam. Ketika buku ini diterbitkan, tunjuk perasaan yang sama telah menggegarkan rejim autokratik Arab yang lain, seperti Libya dan Bahrain, dan era yang lebih demokratik nampaknya menyingsing di dunia Arab.

Kemunculan istilah “model Turki” adalah bukan kerana dipaksakan oleh sesiapaupun, tetapi kerana kejayaan liberalisme pasca-Islamis AKP ini diilhamkan aktor Islami yang lebih

berfikiran terbuka di seluruh rantau ini. Di Tunisia yang mana diktatornya amat menyerupai Kemal Turki, dengan larangan terhadap hijab dan amalan-amalan Islam yang lain, pemimpin gerakan Islam, Rachid Ghannouchi yang merupakan seorang pemikir liberal, secara terbuka berkata gerakannya “mengagumi hal ehwal Turki.”<sup>71</sup> Beberapa minggu kemudian, seorang pemimpin *Ikhwanul Muslimin* Mesir, Ashraf Abdel Ghaffar, berkata organisasinya menganggap “AKP sebagai model bagi Mesir selepas era [Hosni] Mubarak.”<sup>72</sup>

*Ikhwanul Muslimin*, kapal induk ideologi Islamisme itu, telah melalui beberapa perubahan menarik untuk sampai ke titik tersebut—perubahan yang sebahagian besarnya didorong oleh perubahan ekonomi. Seperti mana yang telah sarjana Perancis Olivier Roy, seorang pakar terkenal dalam politik Islam, katakan, pada tahun 1980-an Ikhwan “yang menuntut untuk mempertahankan kepentingan kelas yang tertindas dan menggesa pemilikan negara ke atas ekonomi dan pengagihan semula kekayaan.” Namun kemudian tiba waktu “*embourgeoisement*,” yang mendorong organisasi tersebut ke arah ekonomi liberal, dan, hasilnya, “ke arah perdamaian dan kompromi.” Akhirnya, Roy mencadangkan, organisasi tersebut perlu “memperhitungkan tuntutan terhadap kebebasan yang tidak berhenti hanya pada hak untuk memilih ahli parlimen.”<sup>73</sup>

Menurut Roy, apa yang benar-benar meningkat di Timur Tengah adalah “generasi pasca-Islamisme,” yang meliputi kebanyakan umat Islam yang memahami aturan-aturan sekular dari permainan demokrasi. Hal ini kerana, selepas banyak eksperimen yang gagal, “sebahagian besar daripada bekas

Islamis membuat kesimpulan yang sama daripada generasi yang mengasaskan Parti Keadilan dan Pembangunan di Turki: Tidak ada cara yang ketiga antara demokrasi dan kediktatoran.”<sup>74</sup>

#### CABARAN MASA DEPAN

Sudah tentu, sama penting dengan apa bakal terjadi, Turki tidak boleh bersendirian dalam membentuk masa depan dunia Muslim. Namun apa yang boleh dilakukan adalah menyajikan contoh sintesis Islam, demokrasi, dan kapitalisme.

Pemikir Turki Islam yang lebih konservatif masih menyatakan kebimbangan atas nasib negara keseluruhannya, yang mereka panggil “Protestantisasi Islam,” dan mereka menjangkakan ia boleh menghakis nilai-nilai Islam. Kemungkinan mereka benar. Sekiranya umat Islam tidak boleh membina budaya kelas menengah baru yang mengartikulasi dan menyegarkan semula nilai-nilai Islam dalam konteks moden, mereka sememangnya boleh menjadi sekular. Namun penyelesaian bukanlah bergantung kepada kaedah lama dan statik, yang ditakdirkan semakin menghilang, tetapi sebaliknya menggunakan kaedah baru dan dinamik, dan melakukannya sebagai seorang Muslim.

Visi ini sudah pasti berbeza berbanding gerakan Islamis, yang mengejar impian totalitarian sebuah negara Islam, dan juga hegemoni global untuk Islam. Tetapi ia juga adalah berbeza daripada yang sekular, di Turki atau di Barat, yang ingin melihat dunia yang telah dinyahIslamkan—dan, sebuah dunia tanpa apa-apun nilai-nilai agama.

Namun visi itu juga benar dan mempunyai peluang yang menjanjikan. Walter Russell Mead, “arkeologi terkemuka di



Amerika mengenai ide dan akibatnya,” adalah benar apabila beliau menyatakan:

Pada akhirnya, apabila Islam melakukan perdamaian dengan masyarakat yang dinamik, ia akan berbuat demikian dengan caranya sendiri. Ia tidak akan “mensekularisasikan” dirinya sendiri ke dalam satu bentuk yang lebih sederhana berbanding ateisme. Ia juga tidak akan berbaur di celah-celah agama perpaduan post-konfessional yang melihat semua agama mempunyai asas yang sama. Sebaliknya, Muslim ortodoks yang taat yang tidak sangsi lagi, kebajikan yang menonjol, prinsip-prinsip yang konservatif, dan semangat yang hebat untuk keimanan mereka akan menunjukkan kepada dunia apa yang dapat dilakukan oleh dinamik Islam. Diilhamkan oleh contoh, visi, dan pengajaran tersebut, Muslim di seluruh dunia akan bergerak jauh lebih ke dalam dunia agama mereka bahkan pada waktu mereka bakal mendapati diri mereka semakin berada di dalam dunia yang dinamik, liberal, dan kapitalis yang penuh dengan pelbagai agama dan kebudayaan.<sup>75</sup>

Itulah jalan menuju masa hadapan. Jika mereka ingin membantu, kuasa-kuasa Barat harus menyokong kemajuan ekonomi dan liberalisasi politik dalam dunia Muslim; dengan mengukuhkan kuasa-kuasa sosial yang mendorong untuk perubahan positif. Namun mereka perlu berhati-hati untuk mengelakkan konfrontasi politik, terutamanya konflik ketenteraan, yang hanya mengukuhkan elemen reaksioner. Sejarah dua abad terakhir yang lalu dengan tegas menunjukkan

bahawa tatkala interaksi aman antara Barat dan Dunia Islam dalam arena budaya dan ekonomi telah membantu kemunculan golongan liberal Islam, bentuk ketegangan, pertempuran, dan pencerobohan hanya akan menguatkan fahaman yang radikal.

Namun golongan Muslim Liberal juga mempunyai banyak kerja yang perlu dilakukan di negara masing-masing. Dominasi dalam abad yang panjang daripada dua pertentangan ideologi yang saling menguatkan—sekularisme dan Islamisme—telah mengekang kemaraan tradisi intelektual liberal Islam. Tradisi tersebut perlu dihidupkan kembali. Ia perlu keluar lebih dari hanya sekadar kerja-kerja akademik dan perlu dipopularkan. Masyarakat Muslim perlu mendengar hujah-hujah yang lebih mudah difahami mengenai kebebasan. Mereka perlukan—meminjam istilah dari Sayyid Qutb—beberapa penunjuk sepanjang jalan untuk memandu arah perjalanan yang panjang dan mencabar.

Maka, demi melaksanakan bahagian saya yang dengan rendah diri selaku manusia biasa yang menaruh perhatian kepada permasalahan kaum Muslimin, izinkan saya untuk menawarkan beberapa penyelesaian dalam bab-bab yang berikutnya.



BAHAGIAN III

*Petunjuk di Sepanjang  
Jalan Liberal*

Satu-satunya sumber yang terpenting dalam mengenali kebebasan beragama terdapat di dalam doktrin asas [agama]: wawasan Islam yang amat kuat dalam mengenali kebesaran Allah.

—MICHAEL NOVAK, pemikir konservatif



## BAB SEMBILAN

### *Kebebasan daripada Negara*

Jurutera sosial bermula dari luar, dengan terlebih dahulu mewujudkan sistem politik dan sosial, dan kemudian bergerak ke dalam, ke arah individu.

Manakala Tuhan bermula dari dalam diri, dengan terlebih dahulu mengubah individu.

—VINCENT CORNELL,  
Profesor dalam bidang pengajian Islam<sup>1</sup>

DALAM BANYAK EPISOD daripada kehidupan Nabi Muhammad, terdapat dua kisah yang sangat istimewa.

Yang pertama ialah perbincangan ringkas antara Nabi dan salah seorang sahabat sewaktu pertempuran yang terkenal di Badar, yang berlaku dalam tahun 624, di antara Muslim Madinah dan penyembah berhala Mekah. Malam sebelum peperangan, tentera Muslim terpaksa mendirikan khemah di sana, dan Nabi, sebagai komander angkatan perang, mencadangkan di suatu lokasi. Namun salah satu sahabatnya, al-Mundhir, merasakan bahawa berkhemah di atas tanah yang lebih tinggi, adalah lebih baik. Maka beliau mendekati Nabi seraya bertanya, “Wahai Rasul Allah, adakah pendapat tuan berdasarkan wahyu dari

Allah, atau adakah ia taktik peperangan?”

“Bukan wahyu,” jawab Nabi. “Ini cuma taktik peperangan.”

“Jikalau begitu, ia bukanlah tempat yang paling strategik untuk kita berkhemah,” kata al-Mundhir. Beliau memberi nasihat yang kemudian disukai dan diikuti oleh Nabi. Nasihat ini, sebagaimana yang dipercayai dalam tradisi Islam, telah berjaya membantu memenangi peperangan tersebut.<sup>2</sup>

Apa yang menarik tentang kisah ini ialah ia menunjukkan kemampuan masyarakat awal Muslim membezakan di antara wahyu Tuhan atau pertimbangan peribadi Nabi. Jika ia berkaitan pendapat peribadi Nabi, nampaknya, anda boleh mempertikaikan—jika terdapat sebab yang munasabah.

Kisah yang kedua menggariskan prinsip yang sama. Dilaporkan bahawa Nabi pernah menasihatkan sahabatnya tentang penanaman kurma, tetapi cadangan baginda terbukti tidak berkesan. Justeru, baginda enggan untuk memberikan nasihat lanjut, dengan berkata, “Aku hanyalah manusia. Jika aku meminta kamu untuk melakukan sesuatu mengenai agama, maka terimalah pendapatku. Tetapi jika aku meminta kamu untuk melakukan sesuatu berdasarkan pendapat peribadiku, maka, [ingatlah], aku hanyalah manusia.”<sup>3</sup>

Dari kedua-dua anekdot ini, yang mempunyai keharmonian dengan ayat-ayat al-Qur’an yang memberi penekanan kepada nilai manusiawi Nabi, umat Islam boleh mendapat dua pengajaran penting. Pertama, hanya Allah yang maha mengetahui dan maha bijaksana. Semua manusia, termasuk para utusan Tuhan, boleh melakukan kesilapan. Oleh sebab para Nabi adalah yang paling beriman dan menerima wahyu daripada

Tuhan, para Rasul masih mempunyai pengaruh ke atas orang yang beriman, yang kerana itulah sebabnya mengapa al-Qur'an memerintahkan umat Islam agar "taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya."<sup>4</sup> Namun begitu, para Nabi boleh dipertikaikan, dengan segala penghormatan baginya, apabila mereka bertindak berdasarkan pendapat peribadi dan bukannya wahyu daripada Tuhan.

Kedua, dalam dunia di mana hatta Nabi pun tidak boleh dianggap sebagai pihak yang suci yang tidak boleh dipersoalkan, justeru tiada siapa pun boleh. Tahap kemuliaan Nabi datang daripada wahyu dari Tuhan, tetapi kata sepakat dalam Islam menyatakan bahawa kematian baginda Nabi saw menandakan berakhirnya semua wahyu. Dalam dunia pasca kewafatan Muhammad, oleh itu, tidak ada manusia yang boleh dianggap sebagai menerima wahyu dari Allah, dan dengan itu menjadi pihak yang suci yang tidak boleh dikritik oleh umat Islam. Dalam dunia selepas kewafatan Muhammad, dalam erti kata lain, tidak ada manusia yang mempunyai kebolehan untuk menubuhkan "Pemerintahan daripada Tuhan" atau pemerintahan teokrasi.

### TEOKRASI? TEOKRASI APA?

Bagi Muslim Sunni, dakwaan bahawa telah tiada manusia yang mendapat wahyu semenjak kewafatan Nabi tidak sepatutnya menjadi perkara baru—ia adalah sebahagian daripada perkara yang disepakati dalam tradisi Sunni. Tradisi Sunni berpendapat bahawa hanya empat pengganti pertama selepas Nabi, Khalifah Ar-Rasyidin, memiliki kebijaksanaan dan ketaqwaan. Namun zaman mereka telah lama berlalu. Tambahan



pula, hakikat bahawa masyarakat Muslim telah jatuh ke dalam kancan peperangan saudara dalam tempoh tersebut, menjadi suatu teladan bahawa terlalu banyak perkara idealistik dan malah adalah tidak realistik. Khalifah selepasnya juga bahkan sangat tidak menyenangkan. Kebanyakannya korup dan zalim, yang kemelampauan mereka hanya boleh diimbangi dengan autoriti moral dari Syari'ah. Sebahagian daripada mereka menggunakan gelaran-gelaran yang tidak sepatutnya, seperti “Bayang-bayang Allah di Muka Bumi,” tetapi ini adalah mitos pasca al-Qur'an yang dicipta demi tujuan politik.

Pendek kata, ia adalah agak sukar untuk membuat pemerintahan teokrasi berdasarkan tradisi Sunni. (Ideal daripada Sunni adalah lebih kepada “nomokrasi”—iaitu, tatanegara berdasarkan kedaulatan undang-undang, berasaskan Syari'ah.)<sup>5</sup> Maka tidak hairanlah bagi sesiapa yang bercita-cita untuk mewujudkan teokrasi dalam dunia Sunni telah menemui asasnya daripada mitos pasca al-Qur'an—iaitu mitos mengenai Imam Mahdi, versi Islam bagi Messiah Yahudi. Tetapi gerakan Mahdi ini adalah pengecualian yang jarang berlaku dalam sejarah Islam, sudah tentu tidak menjadi norma.<sup>6</sup>

Sebaliknya, Syiah lebih cenderung kepada pemerintahan teokrasi, kerana mereka percaya dalam rantaian yang tidak terputus Imam-Imam yang mendapat petunjuk dan *Ayatollah*, yang mendapat kuasa selepas ketiadaan Imam. Walaupun begitu, ia memerlukan penciptaan doktrin daripada Ayatollah Agung Khomeini untuk menjadikan autoriti *agama* Ayatollah juga turut mempunyai autoriti dalam *politik*. Kesannya, Republik Islam Iran yang beliau asaskan adalah separa teokratik kerana ia

menerima “konsep kepemimpinan ulama” adalah lebih berkuasa daripada ahli politik yang dipilih. Tetapi pihak autoriti Syiah yang lain, seperti Ayatollah Agung Ali al-Sistani di Iraq, menolak ciptaan Iran ini, dengan sederhananya mengehadkan “penjagaan” mereka kepada hal-hal keagamaan sahaja.

Persoalan penting dalam politik Islam, oleh itu, bukanlah sama ada ummah perlu menerima pemerintah berbentuk teokratik. Hanya golongan kecil mempercayai kewujudan manusia yang mewakili autoriti Tuhan. Namun begitu, majoriti yang lebih besar daripada kaum Muslimin percaya kepada sesuatu yang lain: bentuk kerajaan yang Islami. Mereka percaya kepada negara yang berdasarkan “sistem” yang sepatutnya Islam tetapkan, yang mereka harapkan akan menjawab semua permasalahan yang melanda masyarakat Muslim. Tetapi adakah perkara yang sedemikian benar?

### BENTUK KERAJAAN YANG ISLAMIK?

Sebagai permulaan, al-Qur’an dengan jelas tidak memberikan definisi bagi kerajaan. Ia berulang kali memberikan nasihat kepada orang yang beriman untuk taat kepada Nabi, yang merupakan ketua masyarakat Islam, tetapi ia tidak menyatakan apa yang akan berlaku apabila Nabi telah wafat. Salah satu ayat hanya berkata, “Taatlah kamu kepada ... mereka yang berkuasa di antara kamu,” tetapi ia tidak menyatakan siapa dan bagaimana orang-orang ini akan berkuasa.<sup>7</sup> Satu lagi konsep al-Qur’an sering disebut adalah *syura*, yang bermaksud bahawa umat Islam harus mendengar pandangan masing-masing, tetapi ia, sekali lagi, tidak spesifik dalam menyatakan kaedahnya.<sup>8</sup>

Dalam erti kata yang lain, kitab suci ini adalah hampir tidak

memberikan gambaran jelas tentang isu-isu asas politik. Sebagaimana yang disebut oleh sarjana Muslim, ia sebaliknya memberi gambaran bahawa “perkara-perkara berkenaan peraturan politik dan pentadbiran [adalah] tidak dianggap sebagai di bawah bidang wahyu ilahi.”<sup>9</sup>

Selain itu, sebagaimana yang dipegang dalam tradisi Islam, Nabi juga tidak membincangkan tentang teori politik. Sewaktu kematiannya sudah hampir, baginda tidak meninggalkan waris politik mahupun institusi seperti gereja untuk membantu masyarakat mentadbir selepas ketiadaannya. Khutbah terakhir baginda yang terkenal berakhir dengan suatu deklarası yang bersifat sederhana mengenai warisan: “Aku tinggalkan kepada kamu semua al-Qur’an,” kata baginda, “kamu akan mendukungnya.” (Dua versi lain tentang hadith ini menambah kepada al-Qur’an sama ada berbunyi “Sunnah” ataupun dalam versi yang satu lagi, “Keluarga” Nabi—istilah yang masing-masing, dan jelas, mencerminkan perspektif Sunni dan Syiah. Namun, walaupun dalam versi-versi ini, masih tiada rujukan kepada mana-mana entiti politik yang ditinggalkan Nabi.)

Jadi, apabila Nabi wafat pada musim panas tahun 632, masyarakat Muslim tidak mempunyai pelan tindakan politik untuk diikuti. Maka orang-orang yang berumur serta pemimpin masyarakat duduk bersama dan berbincang tentang apa yang perlu mereka lakukan. Mereka, tidaklah menghairankan, membuat keputusan berdasarkan norma-norma politik semasa dan persekitaran pada zaman itu. Akhirnya, selaras dengan adat Arab yang mempunyai ketua suku kaum, mereka mengambil keputusan untuk memilih salah seorang daripada kumpulan

mereka, Abu Bakr, sebagai ketua baru masyarakat Muslim.

Sehubungan dengan itu, lahirlah institusi yang dikenali sebagai khilafah. Ia adalah sebuah badan pemerintahan yang dicipta oleh manusia menurut keadaan persejarahannya. Ia memang berdasarkan norma-norma Islam—mencerminkan bahawa khalifah mesti memerintah dengan ketakwaan, keadilan, dan kebenaran. Tetapi ia juga berdasarkan keadaan abad ketujuh di Semenanjung Arab. Jika kaum Muslimin yang terawal adalah warganegara demokrasi Athen, mungkin mereka akan telah mencipta badan perhimpunan, bukan hanya seorang pemimpin, yang berlandaskan norma-norma Islam.

Namun, beberapa abad selepas penubuhannya, khilafah kemudiannya dianggap sebagai suatu kewajipan dalam Islam, bukannya sebagai institusi bersifat sementara untuk memerintah umat Islam. Ulama yang pertama kali mempertahankan khilafah sebagai satu keperluan agama adalah al-Ashari, yang, seperti yang dinyatakan sebelum ini, adalah salah seorang pengasas mazhab Tradisional dan pengkritik kuat kepada kumpulan Rasionalis.<sup>10</sup> Seorang lagi ulama Tradisionalis, al-Mawardi, kemudian membina pendapat dan teori bentuk kerajaan Islam berstrukturkan konsep khilafah.

Sementara itu, sekolah rasionalis mempunyai sikap yang kurang statis. Sesetengah Muktazilah telah berhujah bahawa kerajaan bukanlah satu kewajipan agama, dan jika setiap individu mematuhi undang-undang; keadilan dan keamanan akan dapat dipertahankan walaupun tanpa kewujudan negara.<sup>11</sup> Manakala sebahagian yang lain berkata bahawa kerajaan adalah perlu—tetapi melalui pertimbangan yang rasional, bukan hukum-hakam agama.

Namun, seperti yang telah kita lihat dalam bab-bab sebelum ini, golongan Tradisionalis mendominasi arus perdana pemikiran Islam, bersama-sama dengan ide bahawa khilafah adalah sebahagian daripada agama. Oleh yang demikian, ide bahawa Islam tidak boleh dipisahkan daripada negara menjadi suatu ide yang diterimapakai oleh semua Muslim.

### SEBUAH KHILAFAH GLOBAL (TENTANG EMAS DAN PERAK)

Perbincangan mengenai sistem khilafah bermula semula hanya pada abad kedua puluh, terutamanya selepas 1924, apabila pemerintah Turki Mustafa Kemal Atatürk memansuhkan khilafah Uthmaniyyah. Saya telah mengkritik keputusan ini dalam bab-bab sebelum ini, kerana ia membawa kepada vakum autoriti yang berkuasa dalam dunia Islam, membuka jalan kepada pelbagai bentuk sistem politik Islamisme. Namun ini adalah satu penilaian politik. Dari sudut agama, pemansuhan khilafah bukanlah suatu dosa, kerana ia bukan satu institusi agama yang diperlukan sebenarnya, seperti hujah yang meyakinkan oleh Seyyid Bey di Parlimen Turki dan kemudian oleh Ali Abdel al-Razik di Universiti Al-Azhar di Kaherah.<sup>12</sup>

Seyyid Bey, seorang Profesor perundangan Islam, berhujah bahawa khilafah—tidak seperti kepausan Katolik, iaitu melibatkan “agama dan spiritual”—adalah sebuah institusi politik dan oleh itu, ia boleh digantikan dengan kerajaan dipilih yang lebih disukai. (Beliau juga mendakwa: “Islam adalah agama yang pro-kebebasan dalam undang-undang, begitu juga dalam ilmu pengetahuan dan sains.”)<sup>13</sup>

Dalam karya hebatnya, *Who Needs an Islamic State?*, pemikir

Muslim kontemporeri Abdelwahab El-Affendi juga mengkritik ide khilafah sebagai institusi yang agama diperlukan. “Khilafah bukanlah satu tujuan akhir itu sendiri,” katanya mengingatkan kita, “tetapi satu alat atau cara untuk mencapai tujuan, iaitu kepada pencapaian keadilan dan pemeliharaan negara.”<sup>14</sup> Ulama Tradisional yang meletakkan ide khilafah, El-Affendi berhujah, telah keliru antara matlamat dan cara. Selain itu, mereka menganggap “keputusan *ad hoc*” yang dibuat oleh khalifah sewaktu zaman awal Islam “sebagai pendahuluan dengan kepentingan normatif.”<sup>15</sup>

Islam kontemporeri bukan sahaja mengekalkan salah faham yang sama—bahawa Islam menyediakan pelan tindakan untuk struktur kenegaraan—tetapi mereka juga menjadikan ia sebagai teras dalam program politik mereka. Mereka melihat khilafah sebagai kewajipan agama dan mengisytiharkan penubuhan semula khilafah sebagai matlamat utama mereka. Sebagai model rujukan, mereka tidak melihat khilafah Uthmaniyyah yang lebih terkini, tetapi mereka merujuk kepada “khalifah yang asal” iaitu yang dicipta seawal abad ke-ketujuh di Semenanjung Arab. Hasilnya ialah utopia radikal bertujuan mewujudkan keadaan politik yang sama pada zaman tersebut.

Malahan lebih teruk lagi, ada juga yang ingin membawa kembali keadaan sosial dan ekonomi pada zaman awal Islam tersebut. Salah satu pendokong terhebat ide “khilafah global ini,” Hizbut Tahrir yang berpangkalan di UK, “sebuah parti politik yang ideologinya adalah Islam,” dengan bangganya menyatakan seperti berikut di laman web mereka:

Negara berasaskan khilafah wajib untuk melaksanakan mata

wang dalam bentuk emas dan perak, dan bekerja atas dasar emas dan perak, kerana ia berasaskan pada zaman Rasulullah.<sup>16</sup>

Dengan peringkat pemikiran yang sama, kita boleh berhujah bahawa sebuah negara khilafah, “yang sama seperti zaman Rasulullah,” harus beroperasi menggunakan kuda dan unta dan bukannya kereta, kereta api, kapal terbang, dan lain-lain ciptaan daripada “orang-orang kafir.” Selain itu, kita boleh juga berhujah bahawa zaman ini, “kerana ia mesti sama seperti zaman Rasulullah,” hendaklah mengatur komunikasi secara penghantaran peribadi dan menggunakan khidmat burung merpati—dan bukannya telefon atau Internet. Tetapi ia tidak mengapa pula, apabila pendokong Hizbut Tahrir inilah, yang menggunakan kereta, kereta api, dan pesawat, dan, paling jelas, Internet.

Kekarutan pemikiran seperti ini adalah sangat jelas. Terdapat kesilapan besar dalam asas pemikiran Islamis: Mereka tidak sedar bahawa apa yang mereka panggil sebagai “negara Islam” hanyalah pengalaman politik umat Islam generasi terdahulu. Memanglah pengalaman ini juga membentuk sebahagian ajaran Islam, tetapi ia juga telah dipengaruhi oleh realiti keadaan pada zaman dan abad mereka.

Persoalan yang sebetulnya ialah: Apakah yang sepatutnya menjadi pengalaman politik umat Islam di abad ke dua puluh satu?

Kita tidak sepatutnya berfikir untuk membayangkan “negara Islam.” Kita sebaliknya perlu mendapatkan, sebagai El-Affendi katakan, “bentuk kenegaraan bagi orang Islam.”<sup>17</sup>

## MENERIMA DEMOKRASI—HATTA YANG BERBENTUK SEKULAR

Apabila kita mula mencari “suatu bentuk negara bagi orang Islam,” kita akhirnya akan berakhir dengan penyelesaian yang masuk akal. Oleh sebab tiada Muslim yang khususnya boleh mendakwa dirinya mempunyai autoriti teokratik, dan kerana terdapat pelbagai jenis Muslim dengan pandangan yang pelbagai, ide-ide, dan aspirasi, satu-satunya sistem yang akan berlaku adil kepada semua ialah yang membenarkan kesemuanya berpartisipasi dalam proses politik: iaitu demokrasi, sebagaimana seorang pemikir Muslim, al-Farabi impikan beberapa dekad lalu.<sup>18</sup>

Namun persoalan asas yang kekal ialah: Adakah seharusnya sistem undang-undang “negara yang bersifat demokratik bagi umat Islam” ini seharusnya berdasarkan Syari’ah?

Sekali imbas, soalan ini nampaknya tidak penting, kerana jika negara itu demokratis, penggubal undang-undang bebas untuk mengikut apa-apa tradisi undang-undang yang mereka fikirkan sesuai. Jika mereka mahu untuk menggabungkan unsur-unsur undang-undang Rom, sebagai contoh, memang tiada masalah dan mereka boleh melakukannya. Jika mereka mahu membuat undang-undang selaras dengan Syari’ah, sekali lagi, itupun tiada masalah. Logiknya tidak jauh berbeza daripada alasan yang digunakan di beberapa negeri Amerika Syarikat untuk menyokong hukuman bunuh—kerana ia adalah “undang-undang Tuhan.”

Walau bagaimanapun, memasukkan unsur-unsur dalam “undang-undang” melalui proses demokrasi adalah satu perkara, menggubalnya sebagai doktrin rasmi adalah perkara yang lain.



Dalam kes penggubalan doktrin ini, sistem akan memamatkan unsur demokrasi berdasarkan kepada dua sebab. Pertama, tidak semua orang ingin hidup di bawah “undang-undang Tuhan.” Malah masyarakat Muslim yang paling konservatif termasuk juga rakyat yang berfikiran sekular dan bukan Islam, lebih cenderung kepada undang-undang lain. Kedua, tidak semua orang bersetuju pada takrif “undang-undang Tuhan.” Syari’ah telah sentiasa mempunyai pentafsiran yang berbeza, dan bilangan tafsiran ini telah meningkat hari ini dengan kemunculan lebih banyak pemikiran yang moden. Jadi, apabila pentadbiran negara memutuskan untuk menjadikan Syari’ah sebagai kod rasmi undang-undang, ia pasti akan memilih salah satu daripada banyak tafsiran dan menolak tafsiran yang lain. Justeru, dalam perkara itu, “undang-undang Tuhan” tidak lagi menjadi undang-undang Tuhan. Ia hanya akan menjadi undang-undang manusia-orang-orang yang mendakwa dirinya paling benar dan cukup sombong untuk mendakwa mengetahui yang tersirat dalam wahyu Tuhan.

Oleh itu, sebuah “demokrasi berdasarkan Syari’ah” sebenarnya tidak berpaksikan pada Syari’ah mahupun demokrasi. Ia akan menjadi sebuah negara autoritarian yang mengenakan versi Syari’ahnya sendiri, yang pasti akan mencapai matlamat sendiri secara subjektif mahupun duniawi. (Atau ia akan membawa kepada ketegangan dan pertempuran dalam kalangan umat Islam yang percaya kepada versi Syari’ah yang lain. Satu kes yang menarik untuk dikaji adalah percubaan malang Pakistan iaitu “Pengislaman undang-undang,” yang menyebabkan konflik dalaman kerana pelbagai puak dalam agama tidak boleh

mencapai kata sepakat mengenai apa itu undang-undang Islam yang sebenarnya.)<sup>19</sup>

Abdullahi Ahmed An-Na'im, seorang profesor undang-undang kelahiran Sudan di Universiti Emory, telah mengutarakan masalah ini dengan baik. "Menguatkuasakan [Syari'ah] melalui kuasa secara paksa dalam sesebuah negara, akan menafikan sifat asal agama," beliau menyambung, "kerana Muslim akan hanya beribadah kerana takutkan undang-undang negara, bukannya melihat ibadah sebagai kewajipan agama."<sup>20</sup> Oleh itu, beliau berpendapat, negara yang terbaik bagi umat Islam adalah sebuah negara sekular yang membenarkan orang ramai untuk "menjadi seorang Muslim berdasarkan pilihannya sendiri, yang merupakan satu-satunya cara seseorang boleh menjadi seorang Muslim yang baik."<sup>21</sup>

Pada ketika ini, mungkin kita perlu mengambil perhatian tentang perbezaan yang besar antara sebuah negara *sekular* dan negara yang *sekularis*. Negara sekular adalah sebuah negara yang neutral kepada agama dan menghormati hak rakyat untuk memilih kehidupan dan kepercayaan mereka. Sebuah negara yang sekularis, di sisi lain, adalah bermusuhan dengan agama dan mahu membendung pengaruhnya dalam kehidupan awam, dan juga dalam kehidupan rakyatnya.<sup>22</sup> Justeru ia adalah sukar untuk menyatukan agama Islam—atau mana-mana agama lain pun—dengan negara yang sekularis. Namun begitu, mengapa umat Islam tidak berpuas hati dengan negara sekular, yang menghormati kebebasan beragama?

#### SYARI'AH TANPA ISLAMISME

Bantahan kepada persoalan di atas mungkin datang daripada

konflik yang dilihat antara negara sekular dan dua tanggapan penting yang mendapat perhatian dikalangan umat Islam iaitu: “Islam politik” (*political Islam*) dan Syari’ah. Mari kita bincangkan ia satu demi satu.

Dalam beberapa dekad yang lalu, istilah *Islam politik* telah menjadi agak kontroversi, dan juga terkenal, atas sebab-sebab tertentu: perbincangan mengenainya didominasi oleh Islamis, yang matlamat mereka ialah penciptaan “Negara Islam” yang bersifat totalitarian. Namun begitu, ada juga yang mempertahankan Islam politik sebenarnya hanyalah untuk mempertahankan nilai-nilai Islam dalam kerangka demokrasi. Beberapa nilai teras Islam seperti keadilan, hak, dan nilai kekeluargaan, mempunyai implikasi politik, dan umat Islam benar-benar wajar untuk memajukan perkara ini melalui jalan politik seperti menubuhkan parti politik.

Dr. An-Na’im bersetuju dan menjelaskan bahawa “pemisahan antara Islam dan negara,” sememangnya perlu, tetapi ia bukanlah perkara yang sama seperti “pemisahan Islam dan politik.”<sup>23</sup> Perbezaannya di sini adalah samalah seperti di antara dua buah negara Komunis, yang pertama mengambil Marxisme sebagai ideologi rasmi, dan yang kedua ialah negara yang demokratik di mana Parti Komunis wujud sebagai sebahagian daripada pemain dalam demokrasi. Situasi yang sama juga akan membolehkan kewujudan pelbagai versi Islam politik. Dalam sistem demokrasi, sebagai contoh, mungkin juga boleh wujud “Parti Islam Liberal” yang mendapati bahawa liberalisme klasik dan ekonomi bebas adalah lebih serasi dengan nilai-nilai Islam yang ingin mereka tegakkan. Satu lagi parti politik boleh

dinamakan “Parti Islam Sosialis,” yang boleh mempertahankan ekonomi yang lebih ditadbir oleh negara. Kedua-duanya boleh mendakwa bahawa program mereka akan dapat menjalankan nilai-nilai Islam (dan masyarakat) dengan lebih baik, dan pengundi kemudiannya boleh memutuskan yang mana satu kelihatan lebih baik.

Syari’ah juga boleh dipisahkan daripada pemerintahan negara dan boleh wujud dalam kehidupan umum sebagai panduan bagi umat Islam konservatif yang ingin mengatur kehidupan mereka dengan mengikutnya—seperti yang dilakukan oleh orang Yahudi Ortodoks yang telah lama hidup berdasarkan Halakha, kod agama mereka, di negara-negara Barat.

Satu kajian kes yang baik adalah United Kingdom—yang secara praktikalnya, jika tidak dari segi teknikal, sebuah negara sekular, dan juga sebuah negara yang sangat liberal. Pada akhir tahun 2008, kerajaan secara rasmi membenarkan penubuhan mahkamah Syari’ah untuk menangani perkara-perkara berkaitan undang-undang keluarga dan memberikan ikatan perkahwinan secara sah jika kedua-dua pihak bersetuju. Dalam masa setahun, lebih daripada lapan puluh mahkamah Syari’ah telah dibuka di seluruh negara, dan beribu-ribu Muslim British, kebanyakannya pendatang, merujuk kepada mahkamah syari’ah mengenai hal-hal perkahwinan, perceraian, dan pewarisan harta.

Sudah tentu, beberapa unsur-unsur Syari’ah klasik, seperti hukuman sebat bagi jenayah, tidak terpakai dalam sistem British ini. Maka, biarkanlah ia begitu. Lain-lain aspek Syari’ah, seperti perkara-perkara yang berkaitan dengan perhambaan, juga sudah tidak ada, suatu kenyataan bahawa umat Islam telah hampir sebulat suara, mengakui bahawa zaman telah berubah. Malah,

beberapa undang-undang telah dianggap tidak relevan, seawal zaman Khalifah Umar, hanya beberapa tahun selepas kematian Nabi, hanya kerana syarat yang telah membawa kepada ketetapan enakmen tersebut telah berubah.<sup>24</sup> Ia tidak dapat dielakkan bahawa konteks moden akan menggerakkan perubahan yang lebih besar dalam Syari'ah.

Titik penting di sini adalah jaminan bahawa mematuhi Syari'ah adalah secara pilihan sukarela. Muslim British yang merujuk kepada mahkamah Syari'ah adalah berdasarkan cetusan hati nurani mereka—bukan menurut telunjuk yang dikenakan oleh kerajaan ataupun “polis agama.” Manakala golongan Muslim Britain yang lain yang tidak merujuk kepada mahkamah yang sama juga adalah menurut hati nurani mereka. Jika saya tinggal di United Kingdom, saya juga tidak akan menuruti peraturan mahkamah Syari'ah di sana, kerana pemahaman undang-undang di sana adalah berdasarkan pemahaman Tradisionalis yang bersifat literalis mengenai undang-undang Islam, yang bukan bersamaan dengan pendapat saya.

Semua pendekatan yang berbeza ini adalah sah, kerana tiada siapa orang yang boleh membatalkannya. Puak Murji'ah pada abad pertama Islam melakukan perkara yang betul, kita tidak mampu mengetahui secara pasti, tafsiran Islam yang betul atau salah, jadi kita perlu “menangguhkan” keputusan muktamad di akhirat kelak, yang akan diadili oleh Allah. Kita hanya boleh mengikuti tafsiran secara sederhana, yang kita dapati yang paling meyakinkan. “Anda boleh mengatakan mazhab saya adalah yang paling benar,” sebagaimana pemikir Islam Turki yang terkenal, Said Nursi berhujah, “tetapi anda tidak boleh mengatakan ia

adalah satu-satunya yang benar.”

### MEMASUKI “UNITED KINGDOM YANG TELAH DIISLAMKAN”

Walau bagaimanapun, Islamis kontemporari mahu mengenakan tafsiran Syari’ah mereka sendiri sahaja kepada semua umat Islam dan lebih malang lagi, hatta kepada yang bukan Islam. Di Britain, sebuah kumpulan pinggiran yang dipanggil “*Islam for the UK*” bersumpah bahawa mereka akan “mengIslamkan” seluruh United Kingdom. Mereka memperjuangkan langkah berani yang aneh seperti menambah menara masjid kepada Bangunan Parlimen. Salah satu kata-kata mereka yang kasar di laman web kumpulan itu, bertajuk “*Trafalgar Square* di bawah pemerintahan Syari’ah,” berjanji untuk memusnahkan semua patung-patung yang besar dalam plaza bersejarah London tersebut. “Di bawah pemerintahan Syari’ah,” laman web ini juga menerangkan dengan tersusun, “semua yang memabukkan berbahaya akan diharamkan tanpa ragu-ragu,” nampaknya merujuk kepada minuman beralkohol dan dadah.<sup>25</sup>

Impian totalitarian yang dinyatakan di sini memang melampau, hatta melebihi daripada tradisi Islam. Kebanyakan ulama klasik telah mengakui bahawa Syari’ah adalah undang-undang utama bagi umat Islam, dan oleh itu kebanyakan batasannya tidak sah kepada bukan Islam. Ulama Hanafi yang hidup dalam abad ke-lapan, al-Shaybani, pengarang karya berwibawa tentang hak-hak orang bukan Islam di bawah pemerintahan Islam, menegaskan bahawa orang bukan Islam bebas untuk berdagang arak dan daging babi di bandar-bandar

mereka sendiri, walaupun ini dianggap menyalahi undang-undang bagi umat Islam.<sup>26</sup> Oleh itu, negara-negara Muslim seperti Empayar Uthmaniyyah telah membenarkan kewujudan bar yang dikendalikan oleh orang bukan Islam yang menjual minuman beralkohol secara eksklusif (sekurang-kurangnya dalam teori) untuk bukan Islam.

Kemunculan Islamis radikal, ini, sepertinya adalah hasil ciptaan moden. Ia juga nampaknya berpunca bukan daripada motif untuk berkhidmat kepada agama tetapi motif politik untuk mendapat kuasa. “Autoritarian,” seperti yang telah diperkatakan oleh ilmuwan British, Ziauddin Sardar, “adalah dalang sebenar bagi apa yang sedang mereka sembunyikan di sebalik ‘ideologi Islam’ pada zaman kontemporari ini.”<sup>27</sup> Sikap Autoritarian ini amat terkait dengan rasa kebencian daripada golongan yang terpinggir dari kemodenan terhadap golongan elit. Ia bukanlah suatu kebetulan bahawa kumpulan-kumpulan seperti “*Islam for the UK*” dibentuk oleh pendatang-pendatang Muslim di negara-negara Eropah yang merasa terasing daripada dan dipandang rendah oleh masyarakat tuan rumah mereka. Pendatang merasakan “budayanya dicabut,” kerana mereka merasakan diri mereka bukan sebahagian daripada negara-negara yang mereka huni mahupun dari tempat asal mereka.<sup>28</sup> “Rasa tidak puas hati penghuni bandar” sentiasa terdedah kepada ideologi radikal—selalunya dari pelbagai versi radikal Kiri—dan telah menyemarakkan “permusuhan kepada penduduk bandar, dengan imejnya yang tidak mengakar, sombong, tamak, mundur, dan kosmopolitanisme yang sembrono.”<sup>29</sup> Hasilnya adalah seringkali berlaku keinginan yang membara untuk mengalahkan,

menguasai, dan kemudian mengubah masyarakat yang dilihat mereka begitu korup secara radikal.

Dalam erti kata lain, walaupun Islamis radikal sering mendakwa, dan mungkin percaya, bahawa semua kemenangan mereka berakar umbi daripada keghairahan mereka untuk menyembah Tuhan, ia mungkin juga berakar umbi dalam isu-isu sosiopsikologi mereka—dan, mungkin, ego mereka semata-mata. Untuk subtteks ideologi yang tersirat mereka, adalah bahawa merekalah orang yang paling bertakwa di bumi, dan dengan itu mereka berhak untuk memerintah ke atas semua manusia lain. Jika seluruh dunia dapat “diIslamkan,” hasilnya akan, seperti salah seorang daripada militan dengan terus terang meletakkannya, bahawa “Muslim akan menang ... dan memerintah seluruh dunia.”<sup>30</sup>

Perkara yang lebih baik bagi seorang Muslim untuk lakukan, mungkin, adalah untuk menjadi lebih sederhana, dan mengakui hak orang lain untuk berbeza pandangan. Al-Qur’an menggalakkan toleransi dengan mengarahkan umat Islam untuk mengatakan kepada yang lain: “Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku.”<sup>31</sup> Sistem politik terbaik yang akan membenarkan kesemua pendapat ini untuk wujud bersama-sama adalah sistem politik yang plural, yang tidak ditakrif oleh mana-mana fahaman atau aqidah tetapi semua fahaman adalah bebas. Ia adalah, dalam erti kata lain, sebuah negara sekular—tidak terlalu jauh rupanya seperti Madinah, sebuah negara-bandar yang diasaskan oleh Nabi Muhammad atas dasar kesaksamaan bersama dengan Yahudi.<sup>32</sup>

Menerima negara sekular akan membolehkan umat Islam bukan sahaja untuk mengikuti ajaran Islam dengan cara yang



mereka benar-benar percaya tetapi juga untuk menghapuskan perbincangan yang tidak berkesudahan, seperti “negara Islam” mana yang lebih ideal dan ciptaan terbaru seperti “ekonomi Islam.”<sup>33</sup> Sebagai contoh, baru-baru ini masih ada perbezaan pendapat dalam kalangan umat Islam tentang sama ada menerima faedah, satu ciri asas perbankan moden, adalah perkara yang sama seperti *riba* yang dikutuk oleh al-Qur’an. Dalam konsep ekonomi pasaran bebas, perselisihan seperti ini boleh diterima, kerana orang-orang Islam yang menolak faedah (*interest*) boleh memilih “perbankan tanpa faedah,” dan Muslim yang lain yang tiada masalah dengan faedah boleh bekerja dengan bank-bank konvensional. (Ini adalah keadaan di Turki pada hari ini.) Tetapi jika anda cuba untuk menggantikan ekonomi pasaran bebas dengan “versi Islam” yang anda cuba ikuti melalui tafsiran subjektif anda sendiri, maka anda pertama akan mewujudkan konflik, dan kemudian, jika anda berjaya, kezaliman akan berlaku.

Menerima negara sekular juga boleh membantu umat Islam memberi tumpuan kepada apa yang benar-benar penting. Gerakan Islam telah kehilangan terlalu banyak masa, dan menyebabkan terlalu banyak ketegangan, dalam abad kedua puluh dengan usaha tidak berkesudahan mereka untuk *sistem* berasaskan Islam. Apa yang sepatutnya mereka berikan tumpuan adalah terhadap kemajuan dalam kepercayaan dan budaya—melalui seni dan sains, dakwah dan advokasi, pendidikan, kebajikan, dan media. Semua ini boleh dilakukan oleh individu-individu dan masyarakat tanpa sandaran kepada pemerintah negara. Malah, terbukti bahawa tanpa penglibatan daripada

pemerintahan negara, ia adalah lebih baik—sebagaimana pengalaman di Amerika.

Apa yang umat Islam benar-benar perlukan daripada negara, dalam erti kata lain, bukan agama, tetapi kebebasan beragama.

## BAB SEPULUH

### *Kebebasan untuk Melakukan Dosa*

Tetapi apa itu kemuliaan,  
jika bukan kebebasan memilih terhadap  
apa yang baik?

—ALEXIS DE TOCQUEVILLE<sup>1</sup>

BAYANGKAN saya duduk di sebuah bangku di taman yang tenang, pada hari yang indah, di sebuah negara majoriti umat Islam. Katakan taman ini dipenuhi oleh orang lain yang bersantai di sekeliling taman. Apabila tiba masanya untuk solat zuhur, masjid yang berhampiran melaungkan azan, panggilan untuk solat. Semua orang di taman, termasuk saya, menuju ke masjid. Hanya seorang sahaja masih duduk di bangku taman.

Sekarang, apa yang akan berlaku jika saya melemparkan pandangan yang tidak menyenangkan terhadap lelaki itu? Atau jika saya bertindak lebih jauh lagi dan berkata kepada jemaah yang lain: “Hah, lihatlah betapa teruknya lelaki itu kerana mengabaikan panggilan untuk bersolat.”

Kemungkinan lelaki tersebut akan merasa tertekan untuk pergi ke masjid. Mungkin pada masa yang akan datang, apabila azan dilaungkan, beliau akan menyertai orang lain ke masjid

untuk mengelakkan kecaman awam.

Jika negara yang dibayangkan ini ialah Arab Saudi, tekanan terhadap lelaki ini akan menjadi lebih berat dan lebih langsung kepadanya. Jika anggota ‘polis agama’ berada di sekitarnya, mereka boleh memarahi lelaki itu kerana ponteng solat berjemaah dan menghambatnya ke masjid untuk bersolat.

Dalam kedua-dua senario ini, lelaki yang berkenaan terpaksa bersolat, sama ada tekanan daripada masyarakat ataupun kerajaan, bukan datang dari hati nuraninya sendiri. Dan jika dia terpengaruh dengan tekanan ini, maka dia akan bersolat bukan atas dasar tanggungjawabnya tetapi untuk imej dirinya, bukannya hasrat hatinya yang ikhlas untuk menyembah Tuhan.

Tetapi adakah ini yang Tuhan benar-benar mahukan daripada para Muslimin? Jawapan mudahnya, tidak. Satu petikan dalam al-Qur’an secara khusus menangani isu ini. “Celakalah orang-orang yang solat,” ia berbunyi, “iaitu orang-orang yang menunjuk-nunjuk.”<sup>2</sup> Dalam erti kata lain, Tuhan tidak menerima ibadah sekadar luaran. Ibadah harus dilakukan semata-mata ikhlas kepada-Nya.

Paksaan ini bukan sahaja tidak membawa kepada nilai keikhlasan dalam beragama; ia juga turut menghalang jalan yang menuju ke arahnya. Sekiranya lelaki yang kita ceritakan tadi tidak dipaksa oleh sesiapa sahaja untuk pergi ke masjid, dia akan mempunyai peluang yang lebih baik yang akan membawanya kepada kesolehan. Mungkin dia akan kagum dengan ketakwaan orang di sekelilingnya, dan akan berfikir mengenainya. Malah, dia pasti akan lebih kagum jika mereka yang pergi ke masjid, tersenyum kepadanya dan bukan melihat kepadanya dengan penuh kejahatan. Penghormatan adalah sentiasa lebih menarik

daripada penghinaan.

Hal ini adalah sesuatu yang sangat masuk akal. Tetapi ia juga adalah hikmah dari al-Qur'an, yang ditunjukkan dalam ayat-ayat seperti, "Tidak ada paksaan dalam agama,"<sup>3</sup> atau yang ini: "Jika Tuhanmu menghendaki, tentu semua manusia yang ada di muka bumi akan beriman, kesemua mereka; maka adakah kamu akan memaksa manusia supaya mereka menjadi orang yang beriman?"<sup>4</sup>

Maka mengapa, sesetengah masyarakat Islam mempunyai kecenderungan yang kuat ke arah "paksaan dalam agama"? Mengapa Saudi menggaji *Mutawwa'in* dan Iran—pasukan keselamatan *Basij*—yang tugas rasminya adalah untuk mengadakan operasi di jalan-jalan dan menghukum mana-mana tingkah laku "tidak bertaqwa" yang mereka lihat?

#### MENGAJAK KEPADA YANG BENAR, MELARANG DARIPADA YANG SALAH

Untuk berlaku adil, baik polis agama di Arab Saudi mahupun Iran keseluruhannya, tindakan mereka tidak mempunyai justifikasi Islam. Sememangnya, terdapat satu konsep daripada ayat yang tertentu dalam al-Qur'an yang mereka, dan lain-lain umat Islam bersifat autoritarian, rutinnya merujuk: "*Amar Ma'aruf dan Nabi Munkar.*" Al-Qur'an menyatakan hal ini sebagai suatu kemestian kepada Muslimin: "Dan di antara kamu perlu ada pihak yang menjadi penyeru kepada kebajikan dan menyuruh berbuat segala perkara yang baik dan melarang yang salah."<sup>5</sup> Beberapa ayat lain menyebut tugas yang sama. Para ulama-ulama Syari'ah telah mengembangkan ide ini dari masa ke

semasa dan mencipta peraturan terperinci tentang bagaimana ketakwaan mesti dikenakan ke atas umat Islam yang gagal mematuhi.

Dunia telah belajar mengenai semua ini, dengan kejutan tetapi tidak begitu mengujakan, apabila Afghanistan jatuh di bawah pemerintahan Taliban, yang, sebaik selepas menawan Kabul pada tahun 1996, menubuhkan Jabatan Penyebaran Kebaikan dan Larangan Kejahatan. Militianya tidak lama kemudian mula mengharamkan dan memusnahkan semua yang dianggap mereka sebagai yang dilarang agama—termasuklah wain dan arak, VCR dan pemain kaset, dan juga layang-layang serta papan catur. Pakaian yang menyelubung dipanggil *burqa* telah dikenakan ke atas wanita, dan janggut panjang menjadi wajib bagi lelaki.

Sudah tentu Taliban mewakili kes yang melampau. Kebanyakan perkara yang mereka anggap haram akan menjadi perkara yang baik-baik saja bagi kebanyakan Muslim yang lain. Malah Muslim yang paling konservatif di Turki akan melihat tudung dan skirt yang labuh sudah sesuai bagi wanita dan pasti akan melihat tiada salahnya dengan bermain layang-layang ataupun catur. Senarai larangan dan tanggungjawab Taliban ini, dalam erti kata lain, adalah terlalu panjang untuk kebanyakan Muslim yang lain.

Tetapi isunya bukan hanya sekadar senarai panjang injunksi agama. Adakah terdapat hak untuk mengenakan arahan-arahan tersebut pada rakan-rakan yang Muslim? Jika seseorang Muslim melihat rakannya yang lain meminum wain, atau ponteng solat, sebagaimana seorang lelaki yang di taman lakukan tadi, adakah dia mempunyai hak untuk campur tangan? Adakah tingkah laku

itu dibenarkan atau dikehendaki di bawah kewajipan al-Qur'an daripada "*amar ma'ruf* dan *nabi munkar*?"

Secara tradisinya, ya, al-Qur'an telah ditafsirkan dengan cara ini. Tetapi al-Qur'an tidak secara khusus menetapkan kepada apa yang ia perintah dan apa ia larang, dan tafsiran yang paling awal adalah lebih sederhana dan terhad skopnya tentang apa yang mereka dikaitkan sebagai tanggungjawab agama.<sup>6</sup>

Sebagai contoh, Abu al-Aliya, pengulas awal al-Qur'an, berhujah bahawa ayat yang menentukan "*amar ma'ruf*" hanyalah "mengajak manusia dari kesyirikan kepada Islam." Tugas yang selari dengan ini, iaitu "*nabi munkar*," beliau percaya, adalah pada "melarang penyembahan berhala dan syaitan."<sup>7</sup>

Sudah tentu, terdapat perbezaan yang besar di antara yang menyeru kepada manusia untuk menerima prinsip asas iman atau mengenakannya ke atas mereka kepercayaan yang bersama-sama dengan semua peraturan yang terperinci. Dan tafsiran awal mengenai tugas dalam agama—yang mana kita boleh anggap sebagai tafsiran yang lebih sahih—telah nampaknya memberi tumpuan kepada seruan berbandingkan mewajibkan. Namun, lama kelamaan, pandangan Sunni ortodoks mula berkembang, skop "*amar ma'ruf*" dan "*nabi munkar*" berkembang menjadi lebih terperinci. Penulisan dua abad selepas Abu al-Aliya, ulama Tabari yang terkenal berhujah "bahawa '*amar ma'aruf*' merujuk kepada *semua* yang Tuhan dan Rasul-Nya telah perintahkan, dan '*nabi munkar*' kepada *semua* perkara yang telah dilarang."<sup>8</sup> Tabari telah jelas menyedari bahawa jika bidang tugas itu "terhad kepada yang mengajak manusia beriman kepada Tuhan dan Rasul-Nya, maka ia [akan] tiada kaitan dengan menegur Muslim

yang lain daripada meminum arak, berzina dan bermain muzik.”<sup>9</sup>

Ia adalah, dalam erti kata lain, bukan perintah al-Qur’an yang jelas, namun pilihan ahli tafsir seperti Tabari untuk menegur Muslim yang lain untuk aktiviti-aktiviti seperti meminum arak, berzina, dan bermain muzik. (Bermain muzik sebenarnya tidak diisytiharkan haram di dalam al-Qur’an, tetapi oleh para ulama yang sentiasa memperluaskan senarai larangan.) Kesediaan untuk menggubal hukuman bagi kelakuan kononnya haram meningkat secara beransur-ansur, dan ulama Tradisionalis yang besar seperti Imam al-Ghazali telah menyenaraikan sekatan-sekatan ke atas perkara yang dilihat menghampiri dosa.<sup>10</sup>

#### KEBAJIKAN DALAM KEZALIMAN?

Pertambahan sekatan ini merupakan sebahagian daripada kecenderungan bersifat umum ke arah kekerasan dan kejumudan yang muncul pada abad ketiga Islam, seperti yang kita bicarakan dalam bab 4. Ia juga adalah hasil daripada era di mana ide kebebasan individu tidak diendahkan dan telah dibayangi oleh kemahuan untuk menguatkuasakan pembentukan sebuah masyarakat yang soleh.

Malah, ayat-ayat lain di dalam Al-Quran dapat menghalang ulama zaman pertengahan daripada mengembangkan ayat-ayat tentang “*amar ma’aruf*” dan “*nahi munkar*” daripada membentuk sistem paksaan. Salah satu ayat itu ialah yang sering dipetik “Tidak ada paksaan dalam agama.”<sup>11</sup> Sebahagian ulama daripada kem Rasionalis telah memberikan tumpuan kepada ayat ini, berhujah bahawa dalam dunia ini—yang mereka takrifkan sebagai Tempat Ujian (*Abode of Trial*) di mana Tuhan menguji manusia—



justeru hendaklah mereka bebas untuk membuat pilihan agama mereka sendiri. Tetapi sikap liberal ini kekal terpinggir, dan ayat “tiada paksaan” hanya menarik sedikit sahaja perhatian dalam kalangan ulama klasik.<sup>12</sup>

Kurangnya tumpuan kepada kebebasan pada zaman pertengahan adalah suatu yang malang tetapi boleh difahami mengapa terjadi sedemikian. Ide kebebasan individu jarang ditekankan dalam mana-mana masyarakat pra-modern. Oleh itu, sehinggalah baru-baru ini, ide bahawa sebuah masyarakat yang soleh boleh diwujudkan dan dipelihara melalui paksaan bukanlah sesuatu yang benar-benar salah kepada kebanyakan orang yang beriman, termasuklah yang berada di Barat. Pada lewat pertengahan abad kesembilan belas, Paus masih mengutuk kebebasan beragama sebagai “kesesatan yang Katolik tidak dapat menerimanya.”<sup>13</sup> Pada tahun 1927, Mahkamah Agung Pennsylvania memutuskan undang-undang terhadap bola keranjang profesional pada hari Ahad, memutuskan bahawa ia adalah satu yang “tidak suci yang mencemarkan hari *sabbath* Kristian.”<sup>14</sup> Dalam era yang sama, Amerika telah mencuba suatu “Eksperimen yang Mulia” (larangan meminum alkohol), yang membuktikan bahawa mengenakan kuasa melalui kuasa paksaan oleh kerajaan, bukan sahaja gagal tetapi juga menimbulkan masalah lain, seperti pasaran gelap dan juga jenayah terancang.

Dunia Islam memerlukan kesimpulan yang sama pada zaman moden ini, tetapi gerakan Islamis melakukan perkara yang bertentangan, bukan hanya memelihara tafsiran klasik “*amar ma’aruf*” dan “*nabi munkar*” tetapi juga memperkenalkan perkara yang lebih ekstrem. Ulama klasik telah sekurang-kurangnya

mengakui privasi di rumah, hak yang kuat dijaga dalam al-Qur'an.<sup>15</sup> Islamis, walau bagaimanapun, memberi perhatian yang hanya sedikit kepada privasi dan menyokong usaha yang lebih bersepadu dan sistematik untuk memerintah dan melarang, "sesuatu seperti perancangan industri."<sup>16</sup>

Sementara itu, walau bagaimanapun, masyarakat Muslim dalam dunia moden telah bergerak ke arah yang bertentangan. Apabila golongan Muslimin menjadi lebih individualistik, reaksi mereka terhadap penindasan bukanlah penerimaan tetapi tentangan. Pengarang Iran yang telah mengarang sebuah buku yang popular menyokong kewajipan "*amar ma'aruf nabi munkar*" mengadu tentang penentangan yang meluas ini. Kewajipan ini tidak dapat tidak bermakna mencampuri hal ehwal peribadi orang lain, beliau berkata, tetapi "ramai yang terpengaruh dengan ide-ide Barat tidak suka akan hal ini."<sup>17</sup>

"Ide-ide Barat" ini tidak semata-mata sifatnya di Barat tetapi adalah konsep yang moden dan universal, dan ia muncul dari rasa pengukuhan individualisme, yang merupakan produk daripada celik huruf, pendidikan, teknologi, dan pendedahan kepada budaya lain. Pada zaman pertengahan, hanya sekumpulan kecil golongan elit Muslim, seperti Muktazilah, mempunyai peluang untuk ke perpustakaan untuk mengkaji falsafah asing. Sekarang, hampir semua orang boleh melakukannya—cukup dengan hanya mempunyai sambungan Internet. Dunia kini mempunyai ramai individu yang mempunyai kedua-duanya iaitu, minda untuk berfikir secara bebas dan kaedah untuk bertindak sewajarnya.

Individu-individu ini bukan sahaja tidak menyukai paksaan tetapi bertindak balas dengan cara yang memberontak. Beberapa

rakyat kelas atasan Iran dan Saudi, sebagai contoh, sangat terkenal dengan amalan terbang ke ibu kota Eropah untuk menikmati kehidupan malam yang liar. Apabila mereka pulang ke negara sendiri, mereka mungkin kelihatan alim, meneruskan untuk mengutuk apa rejim yang anggap sebagai dosa, tetapi pada masa yang sama, mereka boleh berterusan melakukan dosa secara rahsia. Minum arak dan pornografi secara sembunyi adalah contoh biasa. Dilaporkan, pengasingan obsesif wanita di Arab Saudi juga telah membawa kepada lesbianisme.<sup>18</sup>

Jadi, apabila sesuatu paksaan dilaksanakan, dalam erti kata lain, ia tidak menghasilkan ketakwaan yang tulen tetapi kemunafikan—sesuatu yang al-Qur'an anggap lebih buruk daripada kekufuran. Mungkin ini bukan suatu masalah yang besar bagi rejim-rejim yang telah saya nyatakan, kerana mereka kelihatan lebih prihatin tentang apa yang manusia tunjukkan secara *luaran*. Rejim Saudi terutamanya amat berbangga, menjustifikasikannya dengan, tidak membenarkan apa-apa amalan yang “tidak Islami” di negaranya. Dari perspektif politik, sikap *puritan* ini mungkin cukup baik, tetapi dari sudut agama, apa yang paling penting adalah apa yang ada dalam hati manusia.

Dan itulah sebabnya mengapa umat Islam perlu menimbang semula bagaimana kita mentafsir “*amar ma'aruf*” dan “*nahi munkar*” dalam dunia hari ini.

## DOSA PERIBADI VS. JENAYAH

Marilah kita kembali kepada kisah lelaki di taman. Kebanyakan kita akan bersetuju bahawa dia harus dibiarkan

dengan pilihan tidak bersembahyang beliau, walaupun menyadari bahawa dengan tidak melakukan solat harian, sebagai seorang Muslim, dia telah melakukan dosa. Namun bagaimana pula jika kita melihat bahawa dia memukul kanak-kanak, atau cuba untuk membakar taman itu? Ia akan lebih dari wajar dalam usaha untuk menghentikannya, kerana dia akan melakukan jenayah.

Naluri kita memahami bahawa dosa dan jenayah adalah dua perkara yang berbeza. Dosa adalah mengenai pelanggaran tanggungjawab individu kepada Tuhan. Manakala jenayah pula adalah tentang pelanggaran hak ke atas individu lain. Kebanyakan jenayah, seperti pembunuhan, kecurian, dan penipuan, juga adalah dosa menurut kebanyakan agama, termasuk Islam, tetapi pertindihan ini tidak mengaburkan perbezaan asas antara kedua-dua kategori ini.

Ulama Tradisional Islam juga telah membuat perbezaan ini dengan memisahkan “hak-hak Tuhan” daripada “hak-hak manusia.” Sebagai seorang Muslim, jika saya tidak berpuasa dalam bulan Ramadan, sebagai contoh, maka saya mengingkari Tuhan dan melanggar “hak-Nya” ke atas saya. Jika saya menolak untuk membayar balik hutang kepada jiran saya, walau bagaimanapun, ia bukan sahaja satu dosa, tetapi juga adalah melanggar hak-hak pemilikannya.

Walaupun perbezaan ini telah dibuat dalam ilmu klasik Islam, ulama-ulama Syari’ah ini telah menggubal hukuman bagi kedua-dua pelanggaran, berasaskan kewajipan “*amar ma’aruf*” dan “*nahi munkar*.” Namun, apakah al-Qur’an, sebagai teras dalam Islam, mengutarakan (atau sekurang-kurangnya memberikan petanda) tentang perkara ini?

Jawapannya agak menarik. Al-Qur’an mengharamkan

perjudian, riba, dan arak dan melarang memakan bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang dipersembahkan kepada berhala. Ia juga memerintahkan umat Islam untuk melaksanakan tugas-tugas tertentu, seperti sembahyang, puasa di bulan Ramadan, menunaikan haji ke Mekah sekali dalam seumur hidup, dan memberikan zakat kepada golongan miskin.

Melanggar mana-mana larangan ini, atau gagal untuk melaksanakan mana-mana kewajipan tanpa sebab yang baik, akan mendapat dosa—dan ia serius, kerana ia boleh membawa hukuman di akhirat kelak. Tetapi di dunia ini, al-Qur'an menetapkan tiada hukuman pada setiap dosa-dosa yang disebutkan di atas.

Ia, bagaimanapun, menentukan hukuman (*hudud*) ke atas empat dosa-dosa tertentu: Pencurian, Rompakan, tuduhan yang melulu kepada pezina, dan zina.<sup>19</sup> Hukumannya adalah sebat, yang agak mudah difahami, memandangkan persekitaran di mana al-Qur'an diturunkan—masyarakat puak berasaskan padang pasir yang tidak mempunyai kemudahan membina penjara atau pusat pemulihan. Walau bagaimanapun, pada hari ini, kita mampu menafsirkan hukuman ini dengan kurang literal, sebagaimana beberapa ahli-ahli teologi moden telah pun berhujah sebelum ini.

Namun apa yang penting bagi kita pada ketika ini bukanlah pada hukuman, tetapi dasarnya adalah pada dosa tersebut. Namun ada beberapa perkara perlu diselidiki: Empat dosa yang boleh dihukum adalah dalam kategori yang berbeza dari yang lain, yang al-Qur'an tidak menetapkan hukuman dalam kes yang lain. Kerana, dalam empat kes tersebut, bukan sahaja melibatkan

hak-hak Tuhan tetapi juga hak-hak manusia dicabuli. Seseorang, dalam erti kata lain, telah dianiaya.

Hal ini agak jelas dalam yang tiga kes pertama—pencurian, rompakan, tuduhan yang melulu kepada penzina, jadi kita harus melihat dengan lebih dekat pada zina. Secara tradisinya, ulama cenderung untuk mempertimbangkan zina sebagai apa jua bentuk seks antara orang-orang yang belum berkahwin. Tetapi membaca semula teks al-Qur'an menunjukkan bahawa istilah ini sebenarnya mungkin terhad kepada seks luar nikah—yakni “curang” kepada suami atau isteri, justeru memberikan penderitaan kepada pasangan mereka.<sup>20</sup> Terdapat satu lagi istilah al-Qur'an, tentang perbuatan seks yang keji (iaitu *fahsha'*) secara umum, dan walaupun al-Qur'an mengutuknya sebagai dosa, ia tidak menetapkan hukuman tertentu untuknya.

Jika tafsiran ini adalah benar—bahawa al-Qur'an menghukum seks luar nikah tetapi tidak kepada orang sebelum berkahwin<sup>21</sup>—maka kita boleh dengan selamat mencapai kesimpulan yang luar biasa: al-Qur'an hanya menghukum jenayah yang melibatkan pelanggaran hak-hak manusia. Kesan daripada dosa, adalah pelanggaran hak-hak Tuhan, yang hanya kepada Tuhan, untuk diadili di akhirat kelak.<sup>22</sup>

Dan ini membuatkan ia lebih sesuai untuk berhujah, dalam justifikasi Islam, iaitu tentang “kebebasan untuk melakukan dosa.”

## NILAI MURNI DALAM KEBEBASAN

“Kebebasan melakukan dosa” (*Freedom to sin*) mungkin satu konsep yang mengerikan bagi sesetengah Muslim, tetapi ia semakin diterima di Turki. Pada tahun 2008, Dr Ali Bardakoğlu,

seorang ulama yang menjawat sebagai ketua Direktorat Hal Ehwal Agama Turki, berkata di TV: “Kami, sebagai Direktorat, menyebarkan peraturan dalam Islam yang sudah diketahui umum. Seseorang bebas untuk mematuhi atau tidak mematuhi peraturan ini, tiada siapa yang berhak untuk campur tangan.”<sup>23</sup> Manakala yang lain, termasuk menteri budaya, teologis yang popular dan cendekiawan wanita Muslim juga secara terbuka mempertahankan kebebasan untuk melakukan dosa.<sup>24</sup>

Sebab di sebalik pengiktirafan mereka terhadap kebebasan ini, adalah semata-mata teologi. Al-Qur’an mengajar bahawa, di akhirat kelak, Tuhan akan menghukum berdasarkan kehidupan individu di dunia ini. Ini adalah tanggungjawab setiap individu untuk taat kepada perintah Tuhan dan menahan diri daripada melakukan perkara yang Dia larang. Namun semua individu akan sering gagal dalam ujian ini, maka al-Qur’an menyeru mereka untuk bertaubat dan untuk memohon keampunan Tuhan. Ia juga mengatakan bahawa ujian ini akan berterusan dalam kehidupan, dan tidak ada dosa, seteruk mana pun, boleh menghancurkannya. “Sekiranya Tuhan menyeksa manusia disebabkan kezaliman mereka, tentulah Dia tidak membiarkan tinggal di muka bumi suatu makhluk pun,” kata satu ayat. “Namun Dia menangguhkannya hingga ke suatu masa yang tertentu.”<sup>25</sup> Oleh kerana ini “masa yang ditetapkan” diberikan Tuhan kepada setiap manusia, maka adalah suatu kesalahan untuk campur tangan dalam kehidupan mana-mana individu dan memendekkan atau menamatkan ujian mereka.

Sudah tentu, seseorang Islam boleh—dan, menurut al-Qur’an, perlu—menyebarkan dakwah dan menggalakkan umat

Islam untuk menjadi soleh. Al-Qur'an memang memuji orang-orang yang "beriman dan beramal soleh, dan menyuruh yang lain kepada kebenaran, dan kesabaran."<sup>26</sup> Namun menyuruh yang benar adalah satu perkara dan mengenakannya kepada yang lain adalah satu lagi perkara yang berbeza. Mengenakannya adalah sia-sia, tidak produktif, dan zalim.

Nilai-nilai murni agama, dalam erti kata lain, harus dicari di bawah naungan kebebasan. Ia tidak seharusnya menjadi tugas umat Islam untuk tegas menghalang orang ramai daripada melakukan dosa—dengan kaedah seperti mengharamkan arak, menutup bar, atau menguatkuasakan kod pakaian tertentu. Tugas mereka adalah untuk mengajak manusia untuk menahan diri daripada dosa dan membiarkan mereka membuat keputusan mereka sendiri.

Malah seseorang boleh berhujah bahawa sarana (*means*) untuk melakukan dosa sepatutnya dibenarkan, supaya dunia ini akan kekal sebagai Tempat Ujian, di mana semua manusia akan diuji oleh Tuhan. Di negara di mana alkohol adalah dilarang, sebagai contoh, tidak ada peluang bagi umat Islam untuk membuktikan mereka adalah beriman dengan bebas memilih untuk menahan diri daripadanya. Satu ayat tertentu dalam al-Qur'an adalah jelas tentang hal ini. Ayat ini menyatakan bahawa umat Islam tidak perlu memburu mana-mana binatang dalam masa Haji. Kemudian ia berkata, "Tuhan akan menguji kamu dengan haiwan permainan yang datang dalam jangkauan tangan dan lembing kamu, supaya Tuhanmu akan tahu orang-orang yang takut kepada-Nya yang tidak dapat dilihat."<sup>27</sup> Justeru, seseorang boleh membuat kesimpulan bahawa kewujudan sarana (*means*) untuk berdosa, "dalam jangkauan tangannya," adalah



medium yang sangat baik supaya ketakutan kepada Tuhan dapat diuji—dan dibuktikan.

Menggantikan rasa takut kepada Tuhan dengan rasa takut kepada negara atau masyarakat hanya akan menjadi penghalang kepada sifat ketakwaan sejati. Setiap manusia harus mempunyai kebebasan daripada kedua-dua negara dan masyarakat, dalam erti kata lain, demi mendapat keimanan yang tulen.

## BAB SEBELAS

### *Kebebasan daripada Islam*

Jika Tuhanmu menghendaki, tentu semua manusia yang ada di atas muka bumi akan beriman, semua daripada mereka; maka dapatkah kamu memaksa manusia supaya mereka menjadi orang yang beriman?

—AL-QUR'AN 10:99

PADA BULAN MAC TAHUN 2006, seorang warga biasa negara Afghanistan bernama Abdul Rahman menjadi berita utama global dengan cerita yang tidak menyenangkan. Lelaki yang malang ini di ambang penghukuman kerana “jenayah” menukar daripada Islam kepada agama Kristian. Pendakwanya, yang memanggilnya sebagai “kuman,” amat jelas dalam dakwaan mereka: “Dia perlu disingkirkan dan dikeluarkan daripada seluruh masyarakat Islam, dan harus dibunuh.”<sup>1</sup> Mahkamah, yang tidak teragak-agak untuk bersetuju, memberikan Abdul Rahman tiga hari untuk memikirkan semula dan mengakui kesalahannya. Jika dia masih berkeras untuk murtad, dia akan dihukum gantung di hadapan umum.

Ajaibnya, Abdul Rahman terselamat. Di bawah tekanan berat daripada kerajaan-kerajaan asing, mahkamah mengembali-

kan kesnya kepada pihak pendakwaan, memetik “terdapat kesenjangan dalam penyiastannya.” Sementara itu, dia dibebaskan dari penjara dan melarikan diri ke Itali, di mana dia telah diberikan suaka.

Kisah terkenal ini, bagaimanapun, hanyalah permukaan kecil daripada permasalahan yang sebenar. Seperti yang dinyatakan dalam satu laporan 2008 oleh sebuah pertubuhan Kristian mengenai hak asasi manusia, “orang yang murtad daripada Islam kepada agama lain, akan mengalami pelbagai penganiayaan yang serius daripada keluarga, masyarakat dan negara.”<sup>2</sup> Muslim yang murtad ini, mungkin menghadapi hukuman mati di negara-negara seperti Arab Saudi, Iran, dan Sudan, dan lain-lain bentuk penindasan dalam pelbagai masyarakat Islam yang lain.<sup>3</sup>

Alasan bagi pelanggaran sistemik terhadap kebebasan beragama adalah, malangnya, bersifat agama. Kebanyakan mazhab klasik Syari’ah menganggap murtad daripada Islam adalah jenayah yang boleh dikenakan hukuman mati. Sebuah hadith yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad cukup jelas tentang hal ini: “Jika seseorang [di kalangan umat Islam] meninggalkan agamanya, maka bunuhlah dia.”<sup>4</sup> Implikasinya adalah bahawa Islam adalah agama yang bebas untuk memeluknya tetapi tidak bebas untuk keluar darinya.

Atas sebab ini, beberapa negara Muslim mengalami kesukaran menerima Deklarasi Hak Asasi Manusia Sejagat (UDHR), yang diterima pakai oleh Perhimpunan Agung PBB pada tahun 1948. Antara peruntukannya adalah “kebebasan menukar Agama [seseorang] atau kepercayaan.” Jurucakap bagi Arab Saudi, khususnya, telah secara konsisten menentang fasal

ini, berkata bahawa ia “berkemungkinan diterjemahkan sebagai memberikan kebebasan kepada mubaligh dan para pendakwah menyebarkan dakwah mereka.”<sup>5</sup>

Sebagai alternatif kepada “kebebasan ini,” Pertubuhan Persidangan Islam (OIC), yang mana semua negara-negara majoriti Muslim adalah ahli-ahlinya, pada tahun 1990 mengadaptasi Perisytiharan Hak Asasi Manusia dalam Islam. Pengisytiharan ini mengecam usaha “untuk mengeksploitasi kemiskinan atau kejahilan seseorang untuk menukar beliau kepada agama lain, atau kepada ateisme.” Meninggalkan Islam tidak diterima sama sekali mahupun ajakan kepadanya.

Perbezaan antara Pengisytiharan Universal Hak Asasi Manusia dan versi “Islam” masih wujud, dan isu murtad ini menjadi duri dalam daging, adalah halangan terbesar kepada resolusi. Ia juga telah membawa beberapa Muslim konservatif untuk mengutuk Pengisytiharan ini sebagai sesuatu yang jahat. Ayatollah Agung Khamenei, pemimpin tertinggi Republik Islam Iran, sebagai contoh, mengutuknya sebagai “omongan kosong oleh pengikut syaitan.” Beliau menjelaskan hujah beliau dengan jelas: “Apabila kita ingin mengetahui apa yang betul dan apa yang salah, kita tidak menuju ke PBB, tetapi kita pergi kepada al-Qur’an.”<sup>6</sup>

Saya perlu akui bahawa, sebagai seorang Muslim, saya boleh memahami mengapa Ayatollah Agung tersebut meletakkan firman Tuhan lebih tinggi daripada pengisytiharan oleh manusia. Namun yang saya tidak faham adalah mengapa beliau menolak kemungkinan bahawa ada kebarangkalian tiada terdapat percanggahan antara kedua-duanya.

## MENINJAU KEMBALI KEMURTADAN

Ya, mungkin tiada terdapat percanggahan antara ide moden kebebasan beragama dan al-Qur'an, di mana yang terakhir [al-Qur'an] tidak menyebut tentang hukuman murtad. Ia mengancam orang yang murtad dan orang-orang kafir yang lain dengan hukuman Tuhan di akhirat, secara pasti, tetapi hukumannya bukan bersifat duniawi.

Justeru ia adalah sebaliknya. Terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang tampak mencadangkan bahawa menolak Islam adalah suatu pilihan yang bebas. "Kebenaran adalah dari Tuhanmu," satu ayat berbunyi, "maka jika sesiapa ingin beriman silakanlah, dan jika mahu kafir biarkanlah."<sup>7</sup> Ayat lain bercakap mengenai "orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman dan kemudian kafir, dan kemudian bertambah kekafirannya," membayangkan bahawa terdapat manusia yang boleh berbolak-balik antara Islam dan kekufuran semasa zaman penurunan wahyu.<sup>8</sup>

Salah seorang tokoh menarik yang menekankan keringanan al-Qur'an mengenai perkara ini adalah Stratford Canning, duta British dahulu ke Empayar Uthmaniyyah pada abad pertengahan kesembilan belas. Ketika beliau cuba untuk memujuk negarawan Uthmaniyyah untuk membatalkan undang-undang Syari'ah mengenai kemurtadan, Canning merujuk kepada kitab suci Islam. "Kami telah mengkaji perkara ini," katanya kepada Sultan Abdülmejid. "Tidak ada asas yang jelas dari al-Qur'an bagi pelaksanaan hukuman ini."<sup>9</sup>

Walau bagaimanapun, seperti yang kita lihat dalam bab sebelum ini, al-Qur'an hanya digunakan untuk sebahagian kecil daripada hukum-hukum tradisi Islam arus perdana. Dan

hukuman duniawi untuk murtad datang daripada sebahagian daripada nas-nas pasca al-Quran, iaitu Hadith.<sup>10</sup>

Sebahagian ulama berfikir bahawa penemuan yang muncul kemudian ini, lahir dari keperluan politik masyarakat Muslim terawal. Selepas kematian Nabi, apabila Abu Bakr menjadi khalifah pertama, masalah pertama yang dihadapinya adalah pemberontakan (*riddah*) daripada beberapa puak-puak Arab yang sebelum ini mengangkat sumpah taat setia kepada Madinah. Malah, puak-puak pemberontak ini tidak meninggalkan kesetiaan mereka kepada Islam, mereka hanya mengisytiharkan bahawa dengan kematian Nabi, komitmen mereka kepada Madinah sebagai sebuah ibu kota telah tamat. Khususnya, mereka tidak lagi mahu untuk membayar *zakat*, yang selama ini mereka telah bayar kepada utusan Muhammad untuk membiayai kempen ketenteraan dan untuk diagihkan kepada yang memerlukan.<sup>11</sup>

Pendapat yang berbeza muncul dalam menghadapi pemberontakan ini, dan beberapa sahabat, termasuk Umar, yang tidak lama kemudian akan menjadi khalifah kedua, berpendapat bahawa pemberontakan itu perlu ditoleransi. Abu Bakr, walau bagaimanapun, berkeras mengenakan zakat ke atas puak-puak yang memberontak dan kemudian melancarkan kempen ketenteraan untuk menundukkan mereka.<sup>12</sup> Fuqaha terkemudian yang menafsirkan peristiwa-peristiwa ini memahami *riddah* (gerakan *murtad*) bukan sahaja sebagai pemberontakan politik menentang kerajaan tetapi juga sebagai pemberontakan terhadap Islam sebagai agama. Hal ini adalah tafsiran yang “memindahkan hukuman bagi murtad dari akhirat ke dunia ini.”<sup>13</sup>

Konsep ini juga terbukti dapat dimanipulasi demi kuasa politik, sebagaimana khalifah yang zalim daripada Umayyah dan

kemudian dinasti Abbasiyyah untuk menghapuskan pengkritik mereka hanya dengan menuduh mereka sebagai murtad. Hadith-hadith yang memerintahkan pembunuhan orang yang murtad mungkin telah dimasukkan sewaktu zaman ini, lebih daripada satu abad selepas kematian Nabi. Mereka, dalam erti kata lain, membuat riwayat “tidak sah” untuk membenarkan kezaliman daripada autoriti politik.<sup>14</sup>

Sebaliknya, terdapat hadith-hadith lain yang mencadangkan bahawa Nabi sebenarnya tidak menganggap murtad sebagai satu jenayah. Salah satu daripadanya ialah catatan mengenai Husayn, yang dua orang anak lelakinya, yang telah diKristiankan oleh peniaga Byzantine, sewaktu mereka datang ke Madinah untuk menjual barangan mereka. Berikutan penukaran agama mereka, kedua-dua anak-anak lelakinya meninggalkan Syria dengan peniaga tersebut. Apabila perkara ini berlaku, bapa mereka meminta kepada Nabi untuk mengejar mereka dan membawa mereka kembali, dengan tujuan untuk membawa mereka kembali kepada Islam. Pada waktu ini, menurut riwayat, ayat al-Qur’an yang terkenal, “Tiada paksaan dalam agama,” diturunkan. Oleh yang demikian, Rasulullah tidak menghantar sesiapa pun untuk mengejar dua orang yang telah murtad itu.<sup>15</sup>

Oleh sebab kerumitan ini dalam kesusasteraan Hadith, dan kurangnya hukuman duniawi daripada al-Qur’an untuk orang yang murtad, para ulama Islam telah mempertikaikan pandangan utama mengenai perkara ini selama berabad-abad lamanya. Pada abad kelapan, Ibrahim al-Nakhai, salah seorang fuqaha terkemuka, dan Sufyan al-Thawri, seorang pakar Hadith, menulis bahawa orang murtad harus diajak kembali ke Islam

tetapi tidak boleh dihukum mati.<sup>16</sup> Keterangan ulama Hanafi, Shams al-Din al-Sarakhsi juga menolak apa-apa hukuman duniawi untuk orang yang murtad.<sup>17</sup> Hukuman mati, ulama ini berkata, menafikan orang yang murtad hak untuk menimbang semula keputusannya, yang boleh berlaku pada bila-bila masa sewaktu hayatnya.<sup>18</sup> Nabi, para pengulas yang sama menegaskan, tidak pernah mengarahkan sesiapa untuk dihukum bunuh kerana murtad semata-mata.<sup>19</sup>

Bahkan Ibn Taimiyyah, ulama abad ke ketiga belas yang dianggap sebagai keras dan militan dalam banyak isu-isu lain, berhujah bahawa hadith menyatakan, “Sesiapa yang menukar agamanya, bunuhlah dia,” bertujuan untuk menangani pengkhianatan yang tinggi terhadap kuasa politik—iaitu, bergabung tenaga dengan musuh—dan bukannya kerana murtad semata-mata.<sup>20</sup>

Pada abad kesembilan belas, seperti yang dinyatakan dalam bab sebelum ini, Empayar Uthmaniyyah menjadikan proses untuk rakyatnya meninggalkan Islam dan menerima agama lain, menjadi tidak rumit. Pemikir moden seperti Rashid Rida secara terbuka berhujah bahawa hukuman mati untuk murtad perlu ditinggalkan.<sup>21</sup> Dua bulan sebelum kematiannya di Republik Islam Iran, Ayatollah Hossein-Ali Montazeri, seorang ulama liberal yang berselisih dengan rejim kerana pembelaannya terhadap hak asasi manusia, berhujah dalam satu temu bual BBC bahawa murtad berdasarkan keyakinan adalah berbeza daripada “pembelotan daripada Islam yang berdasarkan niat jahat dan permusuhan terhadap masyarakat Muslim”—dan mereka tidak berhak dijatuhkan hukuman.<sup>22</sup>

Senarai ulama, fuqaha, dan ahli fikir yang mencabar



tanggapan klasik mengenai murtad boleh di tulis dengan lebih lanjut lagi.<sup>23</sup> Namun masalahnya tetap tidak berubah. Murtad daripada Islam, atau Muslim non-ortodoks yang murtad daripada tafsiran ortodoks Islam, masih menghadapi hukuman mati di sesetengah negara, dan dihina. Walaupun injunksi al-Qur'an, "Tidak ada paksaan dalam agama," namun banyak paksaan masih berlaku.

Adalah penting untuk menyedari bahawa hukuman duniawi untuk murtad bukanlah daripada masa (turunnya) al-Qur'an tetapi pasca al-Qur'an. Yang terakhir ini mencerminkan konteks sejarah di mana gabungan agama seseorang juga menentukan kesetiaan politiknya. Tidak hairanlah tamadun lain pada masa itu, seperti Sassanid dan Byzantine, juga menghukum orang murtad dengan hukuman bunuh.<sup>24</sup> Muslim pada zaman awal hanyalah mengguna pakai norma-norma pada zaman mereka.

Kini, sudah tentu, kita hidup dalam dunia yang sangat berbeza dengan norma-norma yang sangat berbeza. Hubungan agama dan kesetiaan politik sudah dianggap sebagai benar-benar berasingan. Berkeras mengekalkan tanggapan zaman pertengahan mengenai murtad adalah sia-sia. Ia juga merosakkan, untuk itu membawa kepada penganiayaan orang yang tidak bersalah (seperti lelaki Afghan yang menukar agama, Abdul Rahman) dan juga menggambarkan Islam sebagai agama yang zalim.

Di sini umat Islam juga perlu memikirkan bagaimana mereka akan bertindak balas jika, katakan, Kristian mengarahkan hukuman mati untuk orang yang murtad, yang memilih untuk menerima Islam. Apa yang akan mereka fikir, sebagai contoh,

jika seseorang seperti Yusuf Islam—dahulunya Cat Stevens, yang memeluk Islam pada tahun 1977—telah dibicarakan di mahkamah British dan diberikan tiga hari untuk mengakui kesalahan sebelum dijatuhkan hukuman?

Memeluk Islam tidak menghadapi layanan seperti ini di dunia Barat, kerana Barat telah memeluk kebebasan beragama. Hal ini termasuk kebebasan dari agama mereka sendiri juga. Umat Islam perlu melakukan perkara yang sama.

#### MENINJAU KEMBALI ISU PENGHUJATAN (*BLASPHEMY*)

Jika satu aspek kebebasan daripada Islam ialah hak untuk keluar daripadanya, satu lagi adalah hak untuk mengkritiknya. Dan “kritikan” ini, maaf untuk mengatakan, kadang-kadang datang dalam bentuk sindiran, ejekan, dan juga penghinaan.

Penghinaan, sudah tentu, tidak boleh diterima. Apabila orang bukan Islam mencela Tuhan, al-Qur’an, Nabi, atau apa-apa nilai suci Islam yang lain, dia, sekurang-kurangnya, bersifat kurang ajar. Muslim juga akan dianggap sebagai kurang ajar juga, jika mereka menghina agama orang lain. “Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah,” al-Qur’an memberi amaran, “kerana mereka kelak akan memaki Allah dengan melampaui batas, tanpa ilmu pengetahuan.”<sup>25</sup>

Jika kita hidup dalam dunia yang ideal, semua orang akan mendengar nasihat yang baik ini dan menghormati agama masing-masing. Dalam kehidupan sebenar, walau bagaimanapun, orang menyindir, mengejek, dan menghina agama masing-masing, termasuklah kita. Selain itu, apa yang orang lain ajukan sebagai kritikan yang adil kadang-kadang mungkin berbunyi menyakitkan hati, semata-mata kerana perbezaan di antara

perspektif dan budaya. Kemudian, apakah yang perlu Muslim lakukan?

Perkara ini telah berkembang dengan jeleknya sejak beberapa dekad yang lalu, kerana beberapa reaksi sebahagian umat Islam terhadap apa yang mereka anggap sebagai penghinaan terhadap Islam, telah menjadi berita utama global. Pada tahun 1989, Ayatollah Khomeini mengeluarkan *fatwa* hukuman bunuh kepada pengarang Salman Rushdie atas novel kontroversinya, *The Satanic Verses*. Pada tahun 2004, Pengarah filem Belanda Theo van Gogh, telah dibunuh oleh seorang militan Muslim yang tersinggung dengan filem dari van Gogh, *Submission*. Setahun kemudian, *Jyllands-Posten*, akhbar Denmark, menerbitkan satu siri kartun yang menggambarkan Nabi Muhammad sebagai pengganas, mencetuskan serangan ke atas kedutaan Denmark dan ancaman bunuh kepada akhbar dan kartunisnya.

Dalam semua kes-kes ini, umat Islam yang bertindak balas dengan kemarahan dan keganasan mungkin ikhlas dalam keghairahan mereka untuk mempertahankan keimanan mereka. Namun, malangnya, hasil praktikal daripada tindakan mereka adalah untuk mempertahankan tuduhan yang diajukan terhadap mereka—bahawa Islam adalah sebuah agama yang tidak toleran dan agresif. Jadi, jika mereka benar-benar ingin mengubah persepsi negatif tentang agama mereka, mereka harus bermula dengan menukar haluan tindakan mereka.

Namun begitu, di samping akal yang sihat, seseorang perlu menerima bahawa Muslim yang bertindak ganas terhadap kesalahan tersebut, tidak mempunyai justifikasi agama. Aliran

Tradisional Syari'ah mempunyai konsep yang dipanggil *kufur* (*blasphemy*), yang dianggap sebagai jenayah yang boleh dihukum mati. Merujuk kepada konsep inilah umat Islam yang marah ingin “memenggal kepada mereka yang menghina Islam.”<sup>26</sup>

Untuk meletakkan perkara dalam perspektif yang betul, seseorang itu perlu ingat bahawa tradisi agama Ibrahim yang lain juga turut mengikuti konsep yang sama. Taurat jelas menyatakan bahawa orang-orang yang menuturkan kata-kata kufur “pasti akan dihukum mati.”<sup>27</sup> St. Thomas Aquinas menulis bahawa kekufuran itu, “dosa yang dilakukan secara langsung terhadap Tuhan, adalah lebih serius daripada pembunuhan.”<sup>28</sup> Namun, di zaman moden, kedua-dua Yahudi dan Kristian telah meninggalkan hukuman duniawi untuk kekufuran, sedangkan Islam, sebagaimana beberapa aspek yang lain dari Syari'ah yang telah kita kaji, sebahagian besarnya kekal tidak berubah.

Sudah tentu, menyesuaikan diri dengan dunia moden semata-mata kerana ia adalah moden tentulah tidak masuk dek akal kepada seorang Muslim—atau kepada orang lain yang percaya kepada undang-undang moral yang tidak terikat dengan perubahan waktu. Namun begitu, orang yang beriman tidak perlu mendesak memelihara unsur-unsur di dalam tradisinya yang bersifat sejarah, dan bukannya mandat Ilahi.

Dalam kes Islam, kedua-dua kategori berasingan secara amnya bersesuaian dengan, seperti yang kita lihat, al-Qur'an dan tradisi pasca al-Qur'an. Semua elemen pasca al-Qur'an adalah “buatan manusia.” Dan, cukup untuk dikatakan, mengenai isu kekufuran, seperti masalah murtad, al-Qur'an, mengejutkan, sangat bersifat lunak. Ayat-ayatnya mengancam kekufuran dengan hukuman Tuhan di akhirat tetapi tidak mengenakan ke

atas mereka apa-apa hukuman duniawi.

Seperti murtad, hukuman bagi kekufuran berasal dari kisah tertentu dalam literatur Hadith dan caranya telah ditafsirkan oleh ulama klasik. Riwayat ini berkaitan dengan kisah individu, kebanyakannya penyair satira, yang mengejek Nabi Muhammad semasa baginda berdakwah dan mendakwa bahawa al-Qur'an adalah penipuan. Sebahagian daripada mereka, sebagaimana yang diriwayatkan, telah dihukum oleh masyarakat Muslim yang baru lahir kerana "adalah musuh kepada Tuhan dan Nabi." Namun begitu, selain hakikat bahawa ketepatan kisah ini boleh dicabar, kisah ini juga boleh dianggap sebagai dihadkan kepada konteks yang khusus. Sebagaimana sarjana Islam Mohammad Kamali berpendapat, hukuman mati yang kepada para satira adalah bersifat politik, bukan agama. Pada saat apabila masyarakat awal Muslim telah berjuang untuk hidup di waktu serangan orang-orang kafir yang bermusuhan, penghinaan ini telah menjadi sebahagian daripada propaganda perang.<sup>29</sup> Namun begitu "kata-kata kekufuran pada hari ini, tidak akan sama sekali mengancam kewujudan atau kesinambungan Islam sebagai agama, sistem undang-undang dan tamadun yang besar."<sup>30</sup>

#### HANYA "JANGAN DUDUK DENGAN MEREKA ..."

Di luar riwayat Hadith, satu respons kepada kekufuran yang lebih serasi dengan piawaian liberal dalam dunia moden sebenarnya berasal daripada al-Qur'an. Kitab Islam ini bukan sahaja tidak mempunyai apa-apa cadangan hukuman dunia untuk kesalahan kata-kata kekufuran, ia juga menasihati tindak balas tanpa kekerasan: "Apabila kamu mendengar ayat-ayat Tuhan

diingkari dan diperolok-olokkan, janganlah duduk bersama mereka sehingga mereka memasuki ke dalam wacana lain; sesungguhnya maka kamu akan sama seperti mereka.”<sup>31</sup>

Apa yang diterangkan di sini adalah satu bentuk penolakan yang jelas aman: Umat Islam tidak digalakkan untuk menjadi sebahagian daripada wacana yang mengejek Islam, tetapi apa yang mereka perlu lakukan adalah menjauhkan diri daripadanya. Bahkan, penarikan diri mestilah berlangsung hanya sehingga wacana bertukar kepada yang tidak mengejek Islam. Setelah ejekan berakhir, dialog boleh dimulakan semula. (Kita perlu mengambil perhatian bahawa ayat ini adalah dari bab al-Qur’an yang diturunkan dalam fasa “Madinah.” Dalam erti kata lain, ia mencerminkan masa apabila umat Islam mempunyai kuasa politik dan ketenteraan. Jadi watak tanpa kekerasan yang tidak dapat dijelaskan, dengan tuntas, hasil daripada keperluan.)

Beberapa ayat-ayat al-Qur’an yang lain, juga memerintahkan tindakan yang sama daripada ketidaksetujuan tanpa kekerasan dalam menghadapi percakapan kekufuran. “Dan apabila kamu melihat orang-orang yang memperolok-olokkan ayat kami, maka tinggalkanlah sehingga mereka membicarakan percakapan yang lain. Ayat lain berbunyi, “Dan apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling daripadanya dan mereka berkata: Bagi kami amal-amal kami dan bagimu amal-amalmu, kesejahteraan atas dirimu, kami tidak ingin bergaul dengan orang yang jahil.”<sup>33</sup>

Saya percaya bahawa tindak balas umat Islam terhadap penghinaan kekufuran dalam dunia moden hendaklah berasaskan semangat ayat-ayat ini. Sebagai contoh, umat Islam boleh memboikot retorik anti-Islam ini dengan menolak untuk

menyertai perbualan, atau membeli penerbitan, atau menonton filem-filem dan drama yang mempermainkan nilai-nilai keimanan mereka. Mereka juga boleh menganjurkan protes aman. Semua itu adalah betul, tetapi cuba untuk menutup mulut retorik anti-Islam dengan ancaman dan serangan, tentunya tidak.

Sementara itu, Muslim yang hendak menggunakan kekerasan dalam menghadapi ejekan harus merenung kembali sumber motivasi mereka: komitmen sebenar agama atau hanya semangat kebangsaan? Pilihan yang kedua datang ke fikiran kerana corak pemikiran ingin tahu. Dalam era moden, respons umat Islam terhadap penghinaan yang paling hebat apabila subjeknya adalah Nabi Muhammad, dan bukannya nabi-nabi yang lain, dan yang paling pelik, Tuhan. Meskipun menurut al-Qur'an, Muslim perlu "beriman kepada Tuhan dan Rasul-rasul-Nya, dan tidak membezakan antara mana-mana rasul-Nya."<sup>34</sup> Oleh itu, mereka harus berdiri mempertahankan Ibrahim, Musa, atau Isa sama seperti yang mereka lakukan untuk Nabi Muhammad. Dan, tentunya, mereka harus berada di barisan hadapan untuk tidak lain daripada Tuhan Yang Maha Tinggi.

Saya mengesyaki bahawa perhatian selektif kepada Nabi Muhammad berasal daripada fakta bahawa baginda dihormati hanya oleh orang Islam, yang menjadikan baginda simbol eksklusif masyarakat Muslim. Dalam erti kata lain, serangan kepada Nabi Muhammad dilihat sebagai serangan kepada umat Islam sendiri. Justeru, reaksi kepada apa-apa kesalahan peribadi seperti itu merupakan sebuah fenomena manusia yang boleh difahami, tetapi ia adalah satu fenomena sekular, bukannya kerana agama—dan yang mempunyai kecenderungan untuk pergi

ke arah ekstremisme, terutamanya di Timur. Republik Sekular Turki, sebagai contoh, memiliki undang-undang yang mengharamkan “penghinaan terhadap keTurkian,” dan penghukuman ke atas intelektual—seperti novelis Orhan Pamuk—kerana menyinggung penghormatan bangsa negara hanya dengan membuat kritikan penting tentang sejarah Turki.<sup>35</sup> Seseengah ultra-nasionalis di Turki telah pun membunuh pengkritik yang liberal kerana “jenayah” yang sama.<sup>36</sup> Semua semangat nasionalis ini kelihatan agak serupa dengan militan Muslim yang menyerang mereka yang menyinggung Nabi. Motivasi mereka, boleh dikatakan, hanya satu lagi bentuk nasionalisme—kali ini bangsa menjadi *ummah*.

Di sisi lain, Muslim yang lebih berfikiran teologis telah bertindak balas kepada penghinaan kepada tokoh-tokoh suci lain juga, dan mereka telah melakukan hal ini secara aman. Apabila gambar yang menghina Maryam Ibu Nabi Isa dilukis di Adelaide, Australia, pada tahun 2007, seorang wakil masyarakat Muslim menyuarakan bantahan, dengan menahan diri dan kesopanan, menerima pujian di negara Turki daripada Ekumenikal Patriarch Bartholomew I.<sup>37</sup>

Di samping semua itu, Muslim yang cenderung untuk bertindak balas dengan kemarahan kepada kritikan atau ejekan juga harus melihat bahawa hal ini akan turut menggambarkan bahawa mereka belum matang dan merasa tidak aman. Jika apa yang mereka boleh lakukan dalam menghadapi buku, filem, atau kartun yang bersifat antagonistik, adalah memusnahkannya dengan kekerasan, maka apa yang mereka benar-benar tunjukkan adalah kekurangan keyakinan diri. Mereka akan memberi khidmat kepada Islam dengan lebih baik jika tindak balas



mereka adalah tenang dan wajar. Kekuatan iman, pada akhirnya, datang bukan daripada paksaan terhadap pengkritik dan bangkangan tetapi daripada integriti moral dan kekuatan intelektual umatnya.

### DAPATKAH ISLAM MENAKLUK DUNIA?

Akhirnya, kita perlu memikirkan semula apakah matlamat akhir, dan takdir, *ummah* di atas muka bumi ini.

Jawapan yang diberikan oleh Islamis selalunya bersifat kemenangan: lambat laun hanya Islam akan menakluki seluruh dunia; seluruh dunia akan menjadi Muslim.

Namun retorik bercita-cita tinggi ini mungkin mencerminkan cita-cita mereka yang kebetulan adalah Muslim, dan bukan kerana niat demi Ilahi. Al-Qur'an, sebenarnya, jelas menyatakan bahawa seluruh dunia tidak akan menjadi Muslim. "Apa yang telah diturunkan kepada kamu dari Tuhan kamu adalah kebenaran," ayat memberitahu Rasulullah, "tetapi kebanyakan manusia tidak beriman."<sup>38</sup> Ayat lain tidak merujuk kepada kurangnya iman tetapi kepada kepelbagaian agama, menjelaskan bahawa kepelbagaian ini adalah apa yang Tuhan inginkan kepada manusia:

Dan Kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) Kitab (al-Qur'an) dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya Kitab-kitab Suci yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. Maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu dengan apa yang telah diturunkan oleh

Allah, dan janganlah engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) daripada apa yang telah datang kepadamu dari kebenaran. Bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami tetapkan Syari'at dan jalan agama masing-masing. Dan kalau Allah menghendaki nescaya Dia akan menjadikan kamu satu umat (yang bersatu dalam agama yang satu), tetapi Dia hendak menguji kamu dengan apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan. Kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka Dia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya.<sup>39</sup>

Ayat al-Qur'an ini yang sangat jelas menggambarkan sebuah dunia di mana Islam adalah salah satu agama di kalangan agama-agama yang lain, bukan satu-satunya.<sup>40</sup> Perbezaan antara mereka akan didamaikan hanya di akhirat kelak. Sementara itu, orang-orang yang berbeza agama—Islam, Kristian, Yahudi, dan semua yang lain—diharapkan “akan bersaing antara satu sama lain dalam melakukan kebaikan.”

Supaya dapat merealisasikan wawasan pluralis ini, apa yang kita perlukan adalah sebuah dunia di mana semua agama bebas meluahkan dan memajukan diri mereka.

Memang, sebuah dunia yang pluralis berbunyi agak berbeza daripada gambaran ideal para ulama Muslim zaman pertengahan—Darul Islam, negeri kaum Muslimin. Istilah ini, seperti yang kita lihat dalam bab 4, merujuk kepada tanah yang diperintah oleh Muslim dan ditadbir mengikut Syari'ah. Hanya tempat-tempat seperti itu kelihatan selamat untuk mengamalkan Islam. Negara-negara lain di dunia ini adalah sama ada musuh

(*Darul Harb*, wilayah perang—iaitu, tanah yang diperintah oleh orang bukan Islam) atau hanya selamat secara bersyarat (*Darul 'Abd*—iaitu, tanah yang diperintah oleh bukan Islam yang membuat perjanjian dengan negara Islam).

Namun tidak satu pun dari kategori zaman pertengahan di atas boleh menjelaskan dunia moden. Hari ini, sebenarnya, sesetengah Muslim merasa lebih mudah untuk hidup dengan agama mereka di negara-negara bukan Muslim di Barat, yang lebih memberikan keamanan dan kebebasan daripada beberapa negara-negara Muslim di bawah rejim diktator.

Jadi sekarang adalah masanya untuk berhenti melihat dunia sebagai terbahagi kepada *Darul Islam* dan *Darul Harb*. Sebaliknya, apa yang wujud sekarang adalah Wilayah Kebebasan (*Abode of Freedom*) berbanding Wilayah Kezaliman (*Abode of Tyranny*). Wilayah Kebebasanlah yang perlu dicari oleh Kaum Muslimin.

Dalam dunia yang bebas ini, pasti akan ada ide-ide di mana Muslim, termasuk saya, tidak akan menyukainya. Apa yang perlu kita lakukan adalah untuk bertindak balas kepada mereka dengan pemikiran dan kebijaksanaan—usaha yang mungkin membantu kita memulihkan semula dinamisme intelektual generasi terawal kita, seperti bagaimana Muktazilah menguruskan cabaran, dan sumbangan, daripada falsafah Yunani.

Dalam dunia bebas ini, terdapat juga orang-orang dengan gaya hidup yang kita akan dapati sesat dan tidak kita sukai. Kita perlu mencuba untuk berkongsi dengan mereka nilai-nilai yang kita junjung. Bagaimana mereka akan bertindak balas bukan urusan kita. “Jika mereka menjadi Muslim, mereka telah mendapat petunjuk,” Tuhan memberitahu Nabi. “Jika mereka

berpaling, maka kamu hanya bertanggungjawab menyampaikan.”<sup>41</sup>

Dan, akhirnya, kita memerlukan dunia yang bebas ini untuk diri kita sendiri. Setiap daripada kita mempunyai kehidupan peribadi untuk hidup—sebuah perjalanan yang menakjubkan yang bermula dengan kelahiran kita dan terus terungkap saat kita membesar sehingga mengalami drama yang membingungkan. Kita belajar dan membuat penemuan, kita capai dan nikmati, kita gagal dan menderita. Bagi orang yang beriman tidak ada satupun pasang surut kehidupan yang tidak bermakna—ia menjadikan kita lebih matang dan bijak dan, kita berharap, menjadi lebih soleh.

Kebebasan adalah apa yang setiap individu perlukan, agar dapat hidup dengan kehidupan yang memuaskan, berdasarkan pilihan sendiri dan keputusan, kejayaan dan kegagalan.

Kebebasan itu, anda juga boleh katakan, apa yang semua orang perlukan, dalam mencari Tuhan.



## EPILOG

# *Revolusi Arab, Demokrasi, dan Liberalisme*

BUKU INI DITULIS sebaik sebelum “Musim Semi Arab”—label yang diberikan kepada rangkaian revolusi terhadap diktator yang lama di Tunisia, Mesir, dan Libya pada awal 2011. Namun zaman yang tidak dijangkakan di Timur Tengah ini tidak hanya mengesahkan ramalan buku ini tetapi juga menyerlahkan banyak premisnya: bahawa masyarakat Muslim perlukan kes tidak hanya bagi *demokrasi*, yang telah dibuat dengan melimpah, tetapi juga bagi *liberalisme*, yang jarang ditangani.

Perbezaan antara dua konsep ini bernilai untuk ditekankan, kerana ia sering kabur. Dalam media yang popular, liberalisme (falsafah politik berdasarkan kepada kebebasan individu) dan demokrasi (sistem politik berdasarkan kepada perwakilan) sering terjalin. Sebahagian teks malah menggunakan istilah tersebut secara bergantian, menganggap bahawa demokrasi dan liberalisme selalu pergi bergandingan.

Ianya mungkin, bagaimanapun, untuk mempunyai sistem politik demokrasi tanpa sepenuhnya mengiktiraf kebebasan individu—seperti kebebasan berucap, berhimpun, agama, atau pemilikan harta. Para pemikir politik yang telah menunjukkan situasi yang berisiko ini malah telah mencipta istilah baginya: *demokrasi yang nyah liberal*. Ini membayangkan suatu sistem di mana pilihanraya yang bebas dan adil akan dijalankan, menatijahkan dalam pemerintahan majoriti, tetapi kelompok minoriti dan individu yang menentang dapat bagaimanapun ditindas.

Secara khusus, Barat, termasuk Amerika Syarikat, mempunyai sejarahnya sendiri tentang demokrasi nyah liberal. Satu contoh yang ngeri adalah perundangan Jim Crow, yang menginstitusikan rasisme di negeri-negeri Selatan selama hampir seabad. Undang-undang Jim Crow adalah “demokratik” hanya dalam pemahaman bahawa ia disokong oleh majoriti dari populasi tempatan. Tetapi ia dengan nyata tidak liberal dan dihapuskan hanya oleh pemugaran semula liberalisme oleh pergerakan hak-hak asasi dan ditegakkan oleh Mahkamah Tertinggi Amerika Syarikat.

Sementara itu, pergerakan hak-hak asasi mempunyai ciri yang penting yang relevan kepada tema buku ini: Liberalismenya diilhamkan tidak hanya dari doktrin-doktrin sekular moden tentang hak-hak asasi tetapi juga dari kepercayaan Kristian tentang “anak-anak Tuhan,” yang diartikulasi oleh pemimpin-pemimpin gereja seperti Pendeta Martin Luther King Jr. Ia adalah, dengan perkataan lain, liberalisme yang diilhamkan-agama.

Saya telah melihat nuansa yang penting ini bertahun-tahun lalu, ketika pertama kali mempelajari sejarah liberalisme di Barat. Alhasilnya, saya tertanya-tanya sama ada perkara yang sama—liberalisme yang diilhamkan-agama—akan terpakai dalam Islam juga. Keinginan untuk tahu bertukar kepada keghairahan dan membawa saya untuk menulis *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* [Islam Tanpa Keekstreman: Kes Muslim tentang Kebebasan]. Dan kemudian Musim Semi Arab membuatkan hujah dalam buku itu malah lebih relevan—dan lebih dibutuhkan—sebagaimana saya akan jelaskan dalam epilog ini.

#### ISLAMISME BERTEMU DEMOKRASI

Mari bermula dengan latar belakang yang singkat tentang Musim Semi Arab. Sebagaimana saya huraikan dalam bab 7 dari buku ini, umat Islam Timur Tengah dihantui oleh siri diktator sekular dalam kebanyakan kurun kedua puluh. Walaupun sebahagian dari diktator-diktator ini disanjung di Barat sebagai “progresif,” atau “moderat,” mereka terbukti sebagai kutukan ketimbang dari rahmat bagi masyarakat mereka.

Satu dari konsekuensi mereka yang tidak diingini adalah radikalisasi musuh-musuh utama mereka: kelompok Islamis. Setelah dibungkam, dipenjara, dan malah dianiaya oleh rejim tirani sekular, parti-parti Islam tumbuh hanya lebih bengis, reaksioner, dan utopia. Selanjutnya, sebahagian dari mereka mengharap pada keganasan, revolusi berilhamkan-agama dan justeru memilih *jihad* bersenjata.

Dengan perkataan lain, radikalisme kelompok Islamis adalah sebahagiannya penciptaan dari konteks politik mereka. Namun



ia juga sebahagiannya perkara doktrin, kerana ramai golongan Islamis menolak demokrasi pada prinsipnya. Mereka hanya melihat konflik yang tidak dapat didamaikan antara “kedaulatan manusia” dan “kedaulatan Tuhan.” Justeru ramai dari mereka mengecam demokrasi sebagai falsafah “berhala” yang menganggap ide-ide manusia yang fana mengungguli kepada martabat Allah yang Maha Tinggi.

Bagaimanapun, sementara kecaman terhadap demokrasi ini masih segar hari ini di kalangan sebahagian kaum Islamis yang tegar, yang lain mula dingin kepada idea itu bermula akhir 1980 ke atas. Pertama, sebahagian pemikir Islam melihat bahawa “kedaulatan manusia” dan “kedaulatan Tuhan” tidak semestinya idea yang berbentur—Tuhan, apa pun, telah memberikan manusia “mandat” di Bumi dan menyuruh umat Islam untuk “berunding” antara satu sama lain. Kedua, kebanyakan parti Islam di Timur Tengah menyedari bahawa demokrasi dapat akhirnya berfungsi bagi faedah mereka: Kesolehan dan kerja-kerja kebajikan mereka meninggikan profil mereka dan meningkatkan populariti mereka dalam masyarakat Arab, yang akan memberi mereka kelebihan yang besar dalam hal pilihanraya yang bebas dan adil.

Itu adalah kisah singkat tentang mengapa parti-parti Islam arus perdana seperti *Ikhwan al-Muslimun* di Mesir dan *Ennahda* di Tunisia telah pun membuat perdamaian mereka dengan demokrasi berikutan dari Musim Semi Arab. Justeru, mereka dengan siap menyertai arus revolusioner ketika masyarakat awam menggerakkan tunjuk perasaan terhadap diktator mereka—Zine El Abidine Ben Ali di Tunisia dan Hosni

Mubarak di Mesir. Apabila diktator-diktator ini jatuh, kelompok Islamis yang sama terus menyokong demokrasi dengan menuntut pilihanraya yang bebas dan adil.

Malah kaum Salafi yang lebih dogmatik—pewaris teologis dari mazhab Hanbali yang anti-rasional dan ultra-literalis yang saya bincangkan dalam bab 4—terbukti bersedia untuk terlibat dalam proses demokrasi.

Semua ini menunjukkan bahawa sikap kelompok Islamis terhadap demokrasi sebagai suatu sistem politik telah berubah secara dramatik dari pengecaman kepada penganjuran. Sebagaimana seorang sarjana Barat mengamati dalam buku tahun 2011 tentang Musim Semi Arab.

“Di mana dahulu kumpulan Islamis bermimpi tentang revolusi, dengan senyap mendirikan benteng-benteng gerila, dan membunuh musuh-musuh sekular mereka, kumpulan Islamis arus perdana hari ini, yang kebanyakannya lahir dari *Ikhwan al-Muslimun*, melihat pilihanraya sebagai jalan bagi masyarakat untuk mempertahankan *akhlak* nya, nilai yang menakrifkan orang-orang Islam yang baik.”<sup>1</sup>

Bagaimanapun, terdapat suatu jepitan: Penerimaan terhadap demokrasi tidak semestinya membayangkan penerimaan terhadap liberalisme. Agak ‘sebaliknya’. Visi politik kelompok Islamis masih mengandungi pelbagai unsur yang nyah liberal yang sebahagiannya berakar dalam pentafsiran mereka terhadap hukum Islam, atau *shariah*. Contoh yang sering-ditakuti adalah pengerahan kesolehan dengan pengharaman ke atas arak atau ‘yang melewati batas,’ perendahan kaum wanita dan minoriti

bukan-Islam, dan penghukuman kerana kufur dan murtad.

Tidak hairan bahawa, dalam semua negara-negara Arab pasca revolusi, ketegangan muncul dengan cepat antara kelompok Islamis dan “liberal”.<sup>2</sup> Di Mesir, sebagai contoh, kumpulan yang akhir berkeras untuk menegakkan” prinsip-prinsip mengatasi-perlembagaan” dahulu, sebelum penggubalan perlembagaan oleh majlis terpilih yang didominasi oleh kelompok Islamis.

Prinsip-prinsip ini akan mempertahankan kebebasan asas, hak-hak kemanusiaan, dan “negara sivil” (yang bertentangan dengan negara agama). Kelompok Islamis, sebaliknya, menolak menggubal sebarang prinsip politik mengatasi “kehendak rakyat”, yang mereka senang untuk mewakili dalam pemahaman majoriti.

Ketegangan politik di Mesir ini meningkat dengan penguasaan pilihanraya kaum Islamis, termasuk Mohamed Morsi, bekas anggota *Ikhwan al-Muslimun* yang dipilih sebagai presiden pada Jun 2012. Dalam satu tahun, bagaimanapun, pemerintahan Morsi telah mengecewakan bukan hanya sisa-sisa dari rejim otoriter yang lama tetapi juga kaum liberal dan malah segelintir penyokong yang hampa.

Justeru, pada akhir Jun 2013, yang akhir melancarkan protes yang besar-besaran terhadap presiden yang dipilih, yang membuka jalan kepada rampasan kuasa militer terhadapnya pada malam Julai 3. Bagi penyokong-penyokong Morsi, kebanyakan mereka adalah anggota *Ikhwan al-Muslimun*, presiden telah “dipilih”, maka pemerintahannya dianggap “demokratik.” Bagi kebanyakan kaum liberal, sekadar dipilih tidak membawa kepada

hak kekuasaan, kerana mereka kkuatir, baik benar atau salah, pemerintahan Morsi mengancam sebahagian dari kebebasan mereka.

Tentang ketegangan yang khusus di Mesir ini, masih meningkat ketika saya menulis baris ini, dengan tindakan ganas militer yang membimbangkan terhadap penunjuk perasaan yang pro Morsi, saya memahami kebimbangan kaum liberal namun saya masih mengecam rampasan kuasa oleh militer. Penggulingan tentera ke atas pemimpin yang dipilih tidak hanya mengganggu perkembangan demokrasi di Mesir tetapi juga mendesak *Ikhwan al-Muslimun* kepada pendirian yang lebih reaksioner.<sup>3</sup> Malah, rampasan kuasa membuatnya cukup mudah bagi mereka, dan kelompok Islamis yang lain, untuk menyimpulkan: “Demokrasi bukan untuk kita”.<sup>4</sup>

Maka, saya berhujah, Presiden Morsi harus dibenarkan untuk memerintah Mesir untuk penggal empat-tahun di mana beliau dipilih, dan penentangannya lalu harus menggasaknya di kotak undi.<sup>5</sup> Bagaimanapun, kebimbangan kaum liberal—bahawa kaum Islamis yang dipilih dapat menyekat kebebasan, bukan hal yang remeh. Kerana itu, ia patut dilihat dengan lebih mendalam.

### RISIKO “AUTOKRATIK DEMOKRATIK”

Masalah yang dibahaskan di sini sebenarnya bukan unik kepada dunia Arab atau Islam; ia adalah masalah kebanyakan negara demokrasi yang baru. Proses demokratik bermula dengan pilihanraya yang bebas dan adil, tetapi pemenang dari pilihanraya ini cenderung menggunakan kuasa politik dengan cara autokratik, seperti penindasan terhadap pembangkang atau pembungkaman atas pengkritik. Banyak dari negara-negara

pasca-Komunis di Timur Eropah telah melalui fasa tersebut dari demokrasi yang nyah liberal, sementara Rusia, di bawah rejim despotik Vladimir Putin yang dipilih, menunjukkan rebangnya.

Sebahagian dari kebimbangan yang disebabkan oleh kemenangan-pilihanraya kelompok Islamis timbul dari dinamika kuasa politik yang mudah dan tipikal itu. Olivier Roy, seorang pakar tentang politik Islam, menunjukkan nuansa ini dengan mengingatkan kita bahawa ketika Presiden Mohamed Morsi dikecam di Medan Tahrir pada November 2012 kerana memanjangkan cengkaman kuasanya, beliau dikecam oleh kaum liberal sebagai “Mubarak baru” dan bukan “Khomeini baru.”<sup>6</sup> Langkah Morsi, dengan perkataan lain, tidak mencerminkan ideologi Islamis yang spesifik tetapi tradisi autokratik Mesir yang panjang.

Ini juga benar bagi Turki, di mana masalah dengan puak Pasca-Islamis *Justice and Development Party* (AKP) [Parti Keadilan dan Pembangunan]—yang pemerintahannya yang terpilih yang semakin autokratik mencetuskan aksi protes anti kerajaan yang besar-besaran pada lewat Mei dan Jun 2013—datang dari mengambil sebahagian tabiat dari pemerintahan sekular yang lama—seperti nepotisme, konfrontasi, paranoia politik, dan kepongahan.<sup>7</sup> “Kuasa merosakkan,” sebagaimana Lord Acton dengan bijak menilik, dan ia merosakkan tanpa mengira ideologi atau teologi.

Namun malah setelah permasalahan universal ini dilihat, kaum Islamis masih mempunyai alasan yang spesifik untuk membangkitkan kebimbangan di kalangan kelompok liberal tentang demokrasi yang nyah liberal: kesediaan mereka untuk

mengenakan norma-norma Islam ke atas masyarakat. Ahli sains politik Turki Ihsan Dagi, seorang liberal klasik yang diisytiharkan sendiri, mentakrifkan masalah ini sebagai “autokrasi paska-moden puak Islamis demokratik.” Dalam perkataannya:

“Ia adalah Islamisme yang tidak dijustifikasi oleh rujukan kepada “teks” tetapi kepada “rakyat” dan kehendaknya. Islamisme tersebut selepas Musim Semi Arab Timur Tengah adalah “demokratik dan representatif” dalam justifikasi dan proses, tetapi autokratik dalam kandungan dan hasil.”<sup>8</sup>

Dagi mendapati Islamisme “demokratik” ini autokratik kerana ia sanggup untuk menggunakan “radas negara untuk mengerahkan pilihannya dalam soal moraliti, cara hidup, sistem nilai” dan menggubal “kod sosial Islam sebagai satu-satunya cara hidup yang sah.”<sup>9</sup>

Dalam menghadapi risiko ini, para pemerhati yang optimis telah meletakkan kepercayaan mereka dalam pengaruh yang sederhana dari demokrasi, dan mereka umumnya benar untuk berlaku demikian. Desakan untuk memenangi undi tidak akan dapat tidak membuatkan parti-parti Islamis lebih responsif kepada perhatian kumpulan sosial yang berada di luar dari lingkungan ideologi mereka. Dinamik ini telah bekerja dengan baik di Turki dengan mendesak *Justice and Development Party* ke arah paksi tengah, dan ia dapat berfungsi di Mesir juga.

*Ikhwan al-Muslimun*, sebagai contoh, mula menyedari setelah meraih kuasa bahawa pengharaman arak di seluruh negara akan merugikan industri pelancongan yang terpenting—masalah yang mereka tidak pernah pertimbangkan (atau perlu pertimbangkan)

sebelum mereka memegang kuasa.<sup>10</sup>

Bagaimanapun, pragmatisme mungkin tidak mencukupi untuk memupuk liberalisme dari pandangan dunia yang berakar dengan faham yang nyah liberal. Ini terutamanya benar bagi umat Islam Timur Tengah, di mana majoriti penduduk adalah “moderat tetapi nyah liberal”—mereka menolak keganasan politik tetapi juga menaruh prasangka terhadap kebebasan politik, sosial, dan sivil.<sup>11</sup> Justeru, jika gaya sekarang ini berterusan, ianya mungkin membuatkan demokrasi nyah liberal dapat menjadi norma dalam kalangan Muslim Timur Tengah. Kelompok Islamis yang autokratik dapat mendominasi “secara demokratik”, manakala kaum liberal, pembela kebebasan individu, boleh terbukti menjadi minoriti yang kalah.

Namun mungkin juga terdapat penerobosan yang menguntungkan dalam kebangkitan “liberalisme Islam”—idea yang dapat mensintesiskan kepercayaan Islam dengan liberalisme politik dan justeru menjadikan yang akhir lebih dapat diterima dalam masyarakat Islam dan malah di kalangan sebahagian golongan Islamis.

#### KES BAGI LIBERALISME ISLAM

Mujur, telah ada pemimpin yang punyai buah fikiran di Timur Tengah yang kelihatan cenderung untuk mendakap liberalisme Islam. Yang paling menonjol di kalangan mereka adalah kemungkinan Rashid al-Ghannouchi, pengasas dan “pemimpin intelek” Parti *Ennahda* di Tunisia. Ghannouchi dikenali kerana penekanan ini terhadap “kebebasan” sebagai landasan Islam, mengiktiraf bahawa murtad dari Islam tidak

boleh dianggap sebagai jenayah, dan bahawa wanita dan orang bukan-Islam harus mempunyai hak yang sama dengan para lelaki Islam.

Ianya ketara bahawa beliau mempertahankan pandangan ini malah pada akhir 1990-an, lebih dari sedekad sebelum pecahnya Musim Semi Arab.<sup>12</sup> Itu merupakan salah satu alasan mengapa *Ennahda*, antara semua parti-parti Islamis Arab, telah terbukti sebagai yang paling cenderung-liberal—dan Tunisia muncul sebagai kes yang paling memberi harapan dari keseluruhan Musim Semi Arab. (Kes yang paling traumatik, Syria, masih di tengah perang saudara yang berdarah antara tirani yang kejam Bashar al-Assad dan berbagai penentang ketika saya sedang menulis perkataan ini.)

Sebaliknya, perubahan sosial dalam masyarakat Islam sedang menyiapkan tapak bagi idea-idea liberal untuk memugar, sebagaimana saya huraikan dalam bab 8 dengan menggunakan Turki sebagai kajian kes. Malah di Arab Saudi, rumah bagi tafsiran Islam yang paling keras, generasi yang cenderung-liberal sedang bangkit, berkat “akses yang mudah kepada internet dan pendedahan kepada budaya-budaya lain ketika belajar di luar negara.”<sup>13</sup>

Satu contoh dari ini adalah “Kenyataan Belia Saudi Berhubung dengan Jaminan terhadap Kebebasan dan Keragaman Etika,” sebuah manifesto yang dikirim atas talian pada bulan Mac 2012 dan didukung oleh ribuan penandatanganan. Dalam penentangan yang lantang terhadap “polis agama” dalam negara itu, para penandatanganan mengisytiharkan:

“Tiada seorang dapat mengisytiharkan monopoli terhadap



kebenaran atau kebajikan di atas nama hukum Islam...Kami menolak penjagaan patriarki ini yang melarang kami dari mempraktikkan hak yang dikurniakan Tuhan-pada kami untuk berfikir dan meneroka bagi diri kami, kerana kami boleh mendengar dan menghakimi.<sup>14</sup>

Sebagaimana seorang pemerhati Barat mengamati, warga Saudi yang muda ini bukan sekular, tetapi mereka “memilih amalan agama yang lebih sukarela, tidak dikerahkan oleh negara, dan lebih menghormati perbezaan di kalangan umat Islam.” Secara keseluruhannya, mereka telah mendakap “kebebasan dan hak asasi” dan “mahukan idea ini dihubungkan dengan pemikiran Islam”.<sup>15</sup>

Mewujudkan hubungan itu adalah apa yang *Islam without Extremes* sepenuhnya berkisar. Dan, untuk merumuskannya secara ringkas, di sini ada tiga sendi dari liberalisme Islam yang ditawarkan:

1. *Akal*. Sebagaimana dirumuskan dalam bab yang awal, terdapat “perang idea” yang hebat pada zaman awal Islam di kalangan penganut nalar (aqli) dan penganjur kepada pengikutan membuta tuli. Kem yang akhir, terbaik diwakili hari ini oleh Salafi, percaya bahawa teks-teks agama harus dipatuhi secara harfiah, tanpa sebarang persoalan atau penyemakan. Kem rasional, sebaliknya, menuruti bahawa teks-teks agama lahir dalam konteks sejarah dan geopolitik yang tertentu dan melihat bahawa konteks baru yang radikal dari dunia moden menuntut banyak interpretasi semula.

Sebagai contoh, puak harfiah yang buta akan membunuh orang yang murtad dari Islam, berdasarkan kepada hadith yang

menyatakan, “Jika seseorang meninggalkan agamanya, bunuhlah dia.” Kaum rasionalis, bagaimanapun, akan pertamanya mempersoalkan kesahihan perkataan ini yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad (saw).

Kemudian mereka juga akan mengajukan alasan bahawa perintah ini paling mungkin bersangkutan dengan konteks perang: Dalam masyarakat Islam yang terawal, “meninggalkan agama seseorang” juga menyiratkan beralih pihak dalam perang dengan menyertai musuh, tindakan yang kita panggil “pengkhianatan kepada negara” hari ini. Dalam dunia hari ini, bagaimanapun, penukaran agama hanyalah perkara keyakinan, dan ia harus dihormati sebagaimana ianya.

Pentafsiran semula itu adalah suatu kewajipan jika hukum Islam dapat menjadi sejajar dengan faham sejagat tentang kebebasan dan hak-hak asasi. Dan langkah ke arah pentafsiran semula itu akan terbuka hanya apabila akal, sebagai keupayaan indera yang diberikan Tuhan, dikembalikan ke tempatnya yang lebih ulung dalam perundangan Islam yang terawal.

2. *Pluralisme*. Tidak semua orang Islam, bagaimanapun, akan menjadi rasionalis. Tidak pula mereka akan bersetuju tentang tafsiran yang pelbagai yang akal dapat berikan. Apa yang mereka benar-benar perlu untuk lakukan, justeru, adalah untuk tidak memaksa semua orang-orang Islam untuk bersetuju tentang “Islam yang sebenar” tetapi sebaliknya untuk membenarkan umat Islam hidup dan biarkan hidup dengan versi kepercayaan yang beragam. Dengan perkataan lain, sebagaimana kaum *Murji‘ah* (“Penangguh”) dari zaman awal Islam bincangkan dalam bab 3, apa yang umat Islam perlukan adalah untuk “menangguhkan” penghakiman yang akhir ke hari akhirat, untuk

diselesaikan oleh Tuhan, sementara mengikut dalam hidup ini tafsiran Islam yang paling meyakinkan mereka.

Pendeknya, umat Islam perlukan lebih pluralisme di dalam kepercayaan. Tidak hanya ini akan merungkai ketegangan antara pelbagai mazhab, seperti Sunni lawan Shi'ī, ia juga akan menghakis dasar autoritarian agama. Apa pun, jika tiada seorang dapat mendakwa mengetahui tanpa dapat disangkal apa “Islam sebenar” itu, maka tiada seorang dapat mendiktenya kepada saudara Islamnya. Tiada “polis agama” boleh mengerahkan ke atas saya apa yang mereka lihat sebagai Islamik, kerana pandangan saya tentang apakah yang Islamik boleh amat berbeza.

Pengiktirafan terhadap pluralisme ini akan juga “menyah sakralkan” semua “negara-negara Islam,” kerana ia akan menunjukkan bahawa negara tersebut hanya menginstitusikan versi Islam yang mereka pilih—dan lazimnya untuk memuliakan diri mereka ketimbang dari Islam.

Dan memandangkan tiada negara yang berhak mendakwa mewakili kebenaran, model politik yang terbaik akan terbukti adalah sebuah negara sekular atau “sivil”, di bawah mana pentafsiran Islam yang berbeza, dan tentang agama-agama yang lain, dapat wujud bersama.

3. *Kesolehan*. Sendi ketiga dari liberalisme Islam ini datang dari logik yang masuk akal dan pemerhatian yang mudah: pengerahan agama tidak menjadikan orang beragama. Sebaliknya, ia menjadikan mereka munafik atau langsung anti agama. Kerana itu, sifat keagamaan yang asli, yang lahir dari kepercayaan individu kepada Tuhan dan kerelaannya untuk

menyembah-Nya, dapat dan harus dianjurkan hanya dengan jalan yang tanpa paksaan, seperti berdakwah, berkongsi, dan menunjukkan dengan contoh. Dengan metode tersebut, Islam dapat dengan berkesan *diusulkan*, tetapi ia tidak harus sesekali *dikerahkan*.

Gerakan Islamis moden sering terlepas pandang kenyataan yang penting ini, kerana ia memfokuskan untuk “menegakkan sistem Islam”—tujuan yang sepenuhnya bersifat politik—ketimbang dari menyelamatkan jiwa Muslim. Tidak hairan gerakan Islam yang memfokus kepada yang akhir—seperti tarekat Sufi atau gerakan Said Nursi dan Fethullah Gulen di Turki—sering menjauhkan diri mereka dari kelompok Islamis. Hari ini, pengalaman sejarah menunjukkan bahawa fokus-politik kelompok Islamis adalah salah, dan fokus-keimanan Muslim adalah benar.

Yang awal hanya mencipta keganasan, ketegangan, authoritarianisme, dan kebencian terhadap Islam. Yang akhir mencipta sekolah-sekolah moden, badan kebajikan, dapur jalanan, dan simpati terhadap Islam.

Kalangan Muslim yang berkeras untuk menggunakan jalan authoritarian untuk memelihara kesolehan—seperti mengharamkan peminuman arak atau buku-buku ateistik—harus juga insaf bahawa walaupun jika langkah tersebut menjadikan masyarakat Islam soleh untuk berkurun—masa telah berubah secara dramatik. Dunia tidak dapat tidak menjadi lebih terbuka, telus, individualistik, dan—dengan terang—sejagat. Apa jua yang diharamkan akan dapat diakses bagaimanapun jua, hanya untuk menjadi lebih menarik dan mempesonakan. Sementara itu, sekatan yang berterusan hanya akan membuktikan kementahan,

kelemahan, dan kezaliman diktator, justeru menodai imej agama sendiri yang kononnya ditegakkan.

Liberalisme Islam adalah idea yang, berdasarkan premis tersebut, akan membela kebebasan individu dalam masyarakat Islam—tidak dengan mengorbankan Islam, sepertimana kaum sekular di Timur Tengah sering melakukannya, tetapi demi Islam (dan juga kepercayaan yang lain). Ia mempunyai landasnya dalam al-Qur'an, sebahagian mazhab terawal Islam, Empayar Uthmaniyyah yang lalu, reformis-reformis Arab abad kesembilan-belas, dan pelbagai gerakan liberal di dunia Islam hari ini.

Pastinya, ia masih idea yang baru dan terpinggir. Tetapi ia memberi harapan dan, cukup dibutuhkan. Kerana, sepertimana Leonard Binder, seorang ahli akademik yang telah memfokuskan pada subjek ini, menulis pada 1988, “Tanpa Liberalisme Islam yang bertenaga, liberalisme politik tidak akan berhasil di Timur Tengah”<sup>16</sup> Dan tanpa arus liberalisme politik yang kuat, sekadar pendemokrasian tidak dapat membantu mengatasi defisit kebebasan yang hangat di rantau ini.

Istanbul  
Julai 2013

## *Penghargaan*

TERDAPAT BEGITU RAMAI individual yang ingin saya tujukan penghargaan serta ucapan terima kasih buat mereka kerana tanpa mereka mustahil buku ini dapat disiapkan—dan di sini ingin saya sebutkan beberapa nama.

Pertamanya saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Phillip E. Johnson, kerana beliaulah yang memberi galakan kepada saya beberapa tahun yang lalu untuk menulis tentang isu Islam di Amerika sungguhpun saya menetap ribuan batu jauhnya. Saya juga ingin berterima kasih kepada Jay Richards dan Claire Berlinski kerana membantu saya memulakan langkah pertama menulis buku ini, seterusnya kepada Walter Russell Mead yang kemudian membantu proses-proses berikutnya. Penghargaan juga wajar diberikan kepada sahabat penulis saya Mark Scheel, kerana melalui persahabatan dengan beliau saya bukan sahaja dapat meningkatkan kualiti penulisan saya malah juga memperkaya semangat dalam diri saya.

Saya juga mahu mengucapkan terima kasih kepada ejen saya Jeff Gerecke atas setiap sokongan beliau, dan juga Maria Guarnaschelli, bersama dengan Melanie Tortoroli dan Kathy

Brandes, yang bertindak sebagai editor yang cukup baik. Mereka bukan sahaja memperbaiki gaya bahasa saya, malah turut mendatangkan beberapa cadangan penambahbaikan dan kritikan-kritikan yang membina agar buku yang dihasilkan ini lebih meyakinkan dan tersusun. Penghargaan juga buat Nuri Tinaz yang membantu kajian saya di perpustakaan ISAM di Istanbul.

Saya juga ingin tujukan penghargaan ini buat Bruce Chapman, I'skender Öksüz, Fuat Andıç, Linda Whetstone, Morgaan Sinclair, Alper Bilgili, Ahmet Kuru, dan Bilal Sambur kerana sudi meluangkan masa untuk membaca manuskrip buku ini serta memberikan komen-komen yang menggalakkan. Juga buat ayah saya, Taha Akyol, yang bukan sahaja memberi inspirasi kepada beberapa ide di dalam buku ini malah memberi bantuan yang tidak ternilai dalam menyusun ide-ide di dalam buku ini dengan lebih baik. Penghargaan juga buat ibu saya yang dicintai, Tülin Akyol, kerana sentiasa memberi sokongan emosional, dan juga buat adik lelaki saya, Ertugrul, dan terutama sekali, isteri saya yang tercinta, Riada. Yang merupakan cahaya hidup saya.

Akhir kata, saya ingin mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan yang Maha Berkuasa, kerana saya percaya dari Tuhanlah setiap kelebihan manusia itu datang. Setiap yang biasa disebutkan dalam tradisi Islam; Kita yang mendatangkan usaha, Tuhan yang mendatangkan hasil kejayaannya”

—MUSTAFA AKYOL,  
Istanbul, Jun 2013

## Nota

### PENGENALAN

1. Qur'an 23:78. Mohammedali H. Shakir, *The Qur'an Translation* (Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur'an, 1983); selepas ini, *Shakir translation*.
2. Page Rockwell, "Secret Cutting," Salon.com, October 30, 2006.
3. Warner Todd Huston, "Muslim Mutilation of Little Girl in Atlanta, Georgia," Americandaily.com, October 27, 2006.
4. Bettina Shell-Duncan and Ylva Hemlund, *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy, and Change* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000), p. 168.
5. Richard Pankhurst, "A Historical Examination of Traditional Ethiopian Medicine," *Ethiopian Medical Journal* 3 (1965): 157-72.
6. Frances A. Althaus, "Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights?," *International Family Planning Perspectives* 23, no. 3 (September 1997).
7. Soli Özel, "Gelecegi Kurmak (3)," Habertürk, September 10, 2010.
8. Polis Sekularisme di Turki, saya merujuk kepada pegawai polis yang menjaga kawalan di pintu pagar Universiti. Sehingga tahun 2010, apabila larangan berhijab telah berakhir, salah satu tugas mereka adalah memastikan supaya pelajar dengan pakaian "tidak moden" (terutamanya pelajar perempuan yang memakai hijab) tidak dapat masuk ke kampus.
9. Di dalam buku tahun 1905, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber seorang Sosiologis Jerman berhujah bahawa Etika dan Ide Puritan Di Eropah mempunyai pengaruh positif terhadap perkembangan Kapitalisme moden. Terma Calvinis datang daripada laporan *European Stability Initiative* (Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia, September 19, 2005, Berlin/Istanbul).
10. Dücane Cündioğlu, "Düşünürken modern, inanırken geleneksel" [Modern when



*Thinking, Traditional when Believing*], Yeni Safak, December 13, 2009. Cündiöglu, Seorang konservatif yang sangat kritikal pada Kapitalisme Islam, mengatakannya ianya tidak sesuai

## BAB SATU: CAHAYA KEPADA SUKU-SUKU KAUM

1. Robert A. Sirico, *Toward a Free and Virtuous Society* (Grand Rapids, MI: Acton Institute, 1997), p. 2.
2. Ibn-i Ishak's Sira [*Life of the Prophet*], quoted in Karen Armstrong, *Muhammad: A Biography of the Prophet* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), p. 85.
3. Kristian Barat kadangkala melihat nama Allah adalah terma Islam pada ganti nama Tuhan, ataupun sembah yang berasingan daripada Tuhan yang mereka sembah. Tambahan pula, Allah ialah terma Arab untuk "Tuhan." Tidak hairanlah ia digunakan oleh mereka yang bertutur dalam Bahasa Arab daripada kalangan agama-agama Ibrahim, termasuklah Kristian dan Yahudi. Arab Kristian pada hari ini, tidak mempunyai kata nama lain untuk Tuhan selain daripada Allah, dan menggunakan perkataan *Allah al-'Ab*, atau "Tuhan Bapa."
4. Untuk contoh hujah ini, sila lihat Caner Taslamam, *The Quran: Unchallengeable Miracle* (Istanbul: Çitlembik/Nettleberry Publications), 2006.
5. Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), p. 75.
6. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 2002), p. 17.
7. Qur'an ayat 17:73-75 merujuk pada hal ini.
8. W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 232.
9. Armstrong, *Muhammad*, p. 59.
10. Lihat al-Qur'an 2:30-34. Dalam ayat ini, Adam adalah manusia pertama, diangkat kedudukannya di atas para malaikat kerana "nama-nama" yang diajarkan kepadanya oleh Tuhan. Beberapa sarjana Islam mentafsirkan "nama-nama" ini sebagai fakulti untuk mengkonseptualisasikan sesuatu, yang membezakan manusia dan makhluk yang lain. "Pandangan al-Qur'an mengenai kekhalifahan Adam," hujah seorang pemikir Islam Pervez Manzoor, "adalah sebuah doktrin yang sangat humanis, tanpa keangkuhan dan ketinggian diri, yang menurut para pengkritik moden yang merupakan sumber kehancuran dan nihilismenya." S. Parvez Manzoor, "*Faith beyond Political Correctness: Islam's Commitment to Humanity*," IslamOnline, August 4, 2003.
11. Qur'an 90:4-17, dengan perkataan Arab di Inggeriskan. Abdalhaqq Bewley and Aisha Bewley, *The Noble Qur'an: A New Rendering of its Meaning in*

- English* (Norwich, UK: Bookwork, 1999); selepas ini, *Bewley translation*.
12. Qur'an 6:164.
  13. Qur'an 6:94, terjemahan daripada Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam," *Islamic Studies* 5, no. 4 (1996): 321.
  14. Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), p. xii. Dalam bukunya, Donner menentang pandangan beberapa orientalis, seperti ide bahawa Islam muncul daripada sebuah gerakan "sosial, ekonomi, atau nasional" dan bukan daripada gerakan agama.
  15. Küng, *Islam*, p. 153.
  16. Asma Afsaruddin, *First Muslims: History and Memory* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), p. 23.
  17. Adapun perubahan Islam tentang kebiasaan Arab mengenai soal dendam, Tor Andrae menulis: "Muhammad tidak benar-benar menghapuskan pembalasan darah (*qisas*). Rupanya itu terlalu berakar umbi daripada konsep hukum Arab. Namun beliau berusaha untuk memeriksa penyalahgunaan paling menyerlah daripada kebiasaan primitif ini dengan menetapkan bahawa hanya satu nyawa boleh diambil, nyawa orang bebas untuk orang bebas, seorang wanita untuk wanita lain, seorang hamba untuk seorang hamba. Pembunuhan yang tidak disengajakan tidak memberikan suatu hak untuk Qisas. Kaum kerabat mangsa hendaklah diberi ganti rugi sebanyak 100 ekor untuk lelaki, dan 50 ekor untuk wanita." Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, trans. Theophil Menzel (New York: Harper Torchbooks, 1960), p. 79.
  18. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, *The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 181.
  19. Bagi contoh tentang hujah ini, sila lihat Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (New York: Random House, 2006), terutamanya pp. 24–26.
  20. Qur'an 5:48, *Bewley translation*.
  21. Qur'an 2:164, *Bewley translation*.
  22. Qur'an 59:14, *Bewley translation*.
  23. Maxime Rodinson memetik komen Henri Lammens's dalam *Islam and Capitalism* (London: Saqi Books, 2007), p. 115.
  24. Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1995), pp. 258–59.
  25. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, p. 181.
  26. Dicatat oleh Fazlur Rahman dalam "A Survey of Modernization of Muslim Family Law," *International Journal of Middle East Studies* 11, no. 4 (July 1980): 451. Ayat Qur'annya adalah 30:21.
  27. Armstrong, *Muhammad*, p. 191.
  28. *Ibid.*, p. 199.
  29. Noah Feldman, "Does Shariah Mean the Rule of Law?," *International Herald Tribune*, March 16, 2008.

30. Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 1994), bab1, <http://www.fordham.edu/halsall/med/lewis1.html>.
31. Armstrong, *Muhammad*, p. 231.
32. Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, rev. ed. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1997), p. 21. Kamali mengkritik pandangan umum di Barat bahawa Islam secara asasnya adalah sebuah sistem kewajipan. Beliau berhujah bahawa hak asasi adalah bersifat sentral dalam Islam, dan hal ini menjadi kabur kerana pendekatan para fuqaha zaman abad pertengahan, yang cenderung melihat dan menjelaskan kewajipan daripada hak asasi.
33. Salah satu contoh adalah sebuah buku yang ditulis oleh profesor perundangan Islam dari Turki: Hayrettin Karaman, *Mukayeseli Islam Hukuku* [Comparative Islamic Law, vol. 1] (Istanbul: Nesil Publishing, 1996), pp. 75-77.
34. Qur'an 7:188, *Bewley translation*.
35. Qur'an 6:107, *Bewley translation*.
36. Qur'an 18:29, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
37. Afsaruddin, *The First Muslims*, p. 5.
38. F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994). p. 200.
39. Qur'an 22:39-40, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
40. Sarjana Muslim India Barakat Ahmad berhujah bahawa para sejarawan Muslim telah gagal melihat bahawa sumber sejarah Banu Qurayzah, iaitu biografi Muhammad oleh Ibnu Ishaq, yang ditulis selama semasa khilafah Abbasiyyah, 120 hingga 130 tahun setelah kewafatan Nabi, sangat dipengaruhi oleh keadaan sewaktu ia ditulis. Beliau berhujah "Pandangan Ibnu Ishaq mengenai hubungan Muhammad dengan Yahudi sangat dipengaruhi oleh reaksinya sendiri terhadap kehidupan Yahudi di bawah kekuasaan Abbasiyyah." Harold Kasimow, "Muhammad and the Jews: A Re-Examination," *Journal of the American Academy of Religion* 50, no. 1 (March 1982): 157.
41. Walid N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1976, pp. 100-107. Arafat mengaitkan pengakuan Ibn Hajar, yang menolak cerita tentang pembunuhan beramai-ramai Banu Qurayzah, dan keterangan lainnya sebagai "cerita bohong" dan mengutip Malik Bin Anas, yang semasa dengan Ibnu Ishaq, yang dia tolak kerana seorang "pembongkar" dan seorang "penipu" yang mencari keturunan Yahudi untuk mengumpulkan informasi mengenai kempen Muhammad melawan nenek moyang mereka.
42. Dua ayat al-Qur'an (33:26 dan 8:55-58) secara tradisional telah dipandang berkaitan dengan insiden Banu Qurayzah adalah tidak jelas. Ayat itu

berbicara mengenai balasan kepada para Ahlul Kitab, namun, seperti kata Arafat, “tidak ada petunjuk apa pun mengenai pembunuhan dalam jumlah yang besar.”

43. Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979), p. 16.
44. Ibn Qutaybah pada kurun ke-9 dan al-Qarafi pada kurun ke-13 telah membezakan antara misi agama dan politik Nabi, dan menyatakan bahawa politik bersifat kontekstual. Wawancara bersama Saban Ali Düzgün, professor of theology di Ankara University School of Theology, Star [Turkish daily], April 19, 2010.
45. Terdapat perbezaan pandangan mengenai hal ini, namun sumber-sumber tradisional mencatat bahawa Aisyah berusia 6 atau 7 tahun ketika bertunang dengan Muhammad, dan berusia 9 atau 10 tahun ketika pernikahan dilangsungkan. Beberapa sarjana mempunyai hujah untuk menolak pandangan ini. Profesor dalam hukum Islam Hayrettin Karaman berhujah bahawa lebih masuk akal untuk mengatakan bahawa Aisyah berusia 14 tahun ketika menikah dan 18 tahun ketika perkahwinan dijalankan. Hayrettin Karaman, “Hz. Aise kaç yasında evlendi?” [*At What Age Did Aisha Get Married?*], *Yeni Safak*, January 25, 2009. Bagi kajian yang di luar kelaziman berkenaan hal ini, lihat T. O. Shanavas, “*Was Aisha a Six-Year-Old Bride?*,” dalam *Critical Thinkers for Islamic Reform*, ed. Edip Yuksel et al. (Brainbow Press, 2009).
46. Colin Turner, *Islam: The Basics* (Oxford: Routledge, 2005), pp. 34-35.
47. Watt, *Muhammad*, p. 233.
48. Qur’an 18:110, Bewley translation.
49. Qur’an 17:81, Bewley translation.
50. Armstrong, *Muhammad*, p. 243.
51. Qur’an 110:2, Bewley translation, with Arabic words anglicized.
52. Armstrong, *Muhammad*, p. 251.
53. Rose Wilder Lane, *Islam and the Discovery of Freedom*, introduction and commentary by Imad-ad-Dean Ahmad (Beltsville, MD: Amana Publications, 2001), p. Vi-vii, 1.
54. David Forte, “Islam’s Trajectory,” [http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/08/islams\\_trajectory.htm](http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/08/islams_trajectory.htm) l, accessed October 23, 2006.

## BAB KEDUA: PENCERAHAN DARI TIMUR

1. Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 156.
2. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 14.
3. Qur’an 2:256, *Shakir translation*.
4. Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1995), p.

234. Lewis juga menulis: “Ada hubungan selari antara doktrin Muslim mengenai *jihad* dan ajaran Rabbani Yahudi *milbemet mitsva* atau *milbemet bona*, dengan perbezaan penting bahawa pemikiran Yahudi terbatas pada satu negeri sedangkan *jihad* Islam adalah seluruh dunia.” Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984). p. 21.
5. Bernard Lewis, *The Middle East*, p. 234.
  6. See Afsaruddin, *First Muslims*, pp. 41-44.
  7. Thomas Brown, “*The Transformation of the Roman Mediterranean*,” dalam *The Oxford History of Medieval Europe*, ed. George Holmes (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 11, 12.
  8. Andrew Wheatcroft, *Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam* (London: Penguin Books, 2004), p. 46.
  9. Ada keterangan Kristian zaman pertengahan mengenai “penaklukan paksa” oleh umat Islam, namun sejarawan Timur dekat Fred Donner berpendapat bahawa keterangan ini mungkin hanya imej daripada rampasan “ketidakdisiplinan” perajurit suku dalam tentera Muslim, bukan kecenderungan pasukan umum. Ia menambah: “Masalahnya adalah bahawa meningkatnya bukti-bukti arkeologi menampakkan sedikit atau bahkan tidak ada kesan kerosakan, pembakaran, atau kekerasan lain di kebanyakan tempat, khususnya di wilayah Syria, yang merupakan daerah kedua paling banyak dijelaskan sumber sastera dan paling benar-benar dieksplorasi oleh arkeologi. Malah, bukti arkeologi menunjukkan bahawa kawasan tersebut mengalami proses transformasi secara beransur-ansur sosial dan budaya yang tidak melibatkan kekerasan atau kerosakan tiba-tiba akan kehidupan bandar dan desa seluruhnya. Dari kota ke kota, kita menemukan bukti gereja yang tidak dihancurkan, bahkan terus digunakan selama satu abad atau lebih selepas pembukaan malah bukti gereja baru dibuka.” Donner, *Muhammad and the Believers*, p. 107; juga lihat p. 116.
  10. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 39.
  11. Tidak ada dalam sejarah Islam yang dapat dibandingkan dengan penyiksaan dan pengusiran, penawanan dan pembantaian yang ditimpakan Kristian kepada yang bukan-Kristian dan pada satu sama lain. Di bumi Islam, penyiksaan merupakan sebuah pengecualian, di dunia Kristian, sayangnya ia adalah sebuah norma. Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East* (New York: Schocken Books, 1998), p. 129.
  12. Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 54.
  13. Di bawah undang-undang Syari’ah, “tiada siapa pun yang mendapat status kekebalan perilaku mereka semata-mata kerana status sosial dan kedudukan.” John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 149.
  14. Norman Barry, “*Civil Society, Religion and Islam*,” dalam *Islam, Civil Society, and Market Economy*, ed. Atilla Yayla (Ankara: Liberte Books, 2002), p. 30.

15. Rasyid Rida, seorang reformis Muslim abad ke-20, secara kritis menulis, “seorang yang berilmu (*ulama*) yang dibebani oleh tanggungjawab untuk memeliharanya (Syari’ah), menjadi rosak kerana berkompromi dengan pihak autoriti (sultan) dan akibatnya seringkali menyerahkan diri mereka untuk mendukung kezaliman. Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 31.
16. Fazlur Rahman, *Islami Yenilenme, Makaleler II [Islamic Renewal, Articles II]*, trans. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2000), p. 106.
17. Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, NY: SUNY Press, 1994), p. 57.
18. Haim Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840* (Leiden: Brill, 1999). p. 65.
19. Mufti itu adalah Khayr al-Din al-Ramli. Gerber, *Islamic Law and Culture*, p. 65.
20. Ibid.
21. Feldman, “Does *Shari’ah* Mean the Rule of Law?”
22. Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State*, pp. 48-49.
23. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, p. 339.
24. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1960), pp. 36-37.
25. *Imam Al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, trans. Ahmed al-Raysuni (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006).
26. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
27. Tidak terlalu sukar untuk melihat bagaimana hukuman rejam dari Taurat memberi jalan kepada hukum Islam, melalui hadith. Sebuah hadith dalam sahih Bukhari mengatakan bahawa di Madinah (yang kemudian menjadi kota Muslim), Yahudi membawa seorang pelaku zina laki-laki dan perempuan kepada Muhammad (yang menjadi ketua negara), meminta keputusan darinya. Muhammad bertanya apa yang dikatakan oleh kitab Taurat mengenai perzinaan, hukuman rejam adalah hukumannya, kemudian Nabi memerintahkan hukuman tersebut dijalankan. Bagi sarjana Muslim klasik, insiden ini menjadikan hukuman rejam sebagai sebahagian daripada Sunnah Nabi
28. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), p. 30.
29. Ibid.
30. Qur’an 2:190.
31. Ini adalah hadis daripada Sunan Abu-Dawud, buku 14, nombor 2608. Juga disebut oleh Gérard Chaliand, *The Art of War in World History: From Antiquity to the Nuclear Age* (Berkeley: University of California Pres, 1994), p. 390.
32. “Kelompok radikal (*jihadi*) salah dalam membuat pengecualian yang

- tercatat dalam teks-teks klasik dan membuatnya menjadi aturan—sebagai contoh, membunuh orang yang tidak bersalah.” David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley: University of California Press, 2005), p. 164.
33. Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2001), p. 178.
  34. *Ibid.*, p. 259.
  35. Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State*, pp. 46, 47.
  36. *Ibid.*
  37. Louay M. Safi, “Overcoming the Religious-Secular Divide,” dalam Muslim Contributions to World Civilization, ed. M. Basheer Ahmed et al. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), p. 21.
  38. Qur'an 62:10. Untuk selebihnya tentang al-Qur'an, kekayaan, dan perdagangan, lihat Rodinson, *Islam and Capitalism*, pp. 41-42.
  39. Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2, *The Wheels of Commerce* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 558.
  40. Hamid Hosseini, “Understanding the Market Mechanism before Adam Smith: Economic Thought in Medieval Islam,” *History of Political Economy* 27, no. 3 (1995): 544.
  41. Rodinson, *Islam and Capitalism*, p. 51.
  42. Ira Lapidus, Review of *Merchant Capital and Islam* by Mahmood Ibrahim, *American Historical Review* 97, no. 1 (February 1992): 257.
  43. Rodinson, *Islam and Capitalism*, p. 8. Sebagai tambahan, perlu dicatat bahawa “perbezaan antara kapitalisme sebagai sebuah ‘sistem komersial’ dan kapitalisme sebagai sebuah ‘modus produksi’ adalah bersifat skematik” Jairus Banaji “*Islam, the Mediterranean and the Rise of Capitalism*,” *Historical Materialism* 15 (2007): 67. Penulis yang sama (p. 62) menerangkan bahawa “Islam menciptakan suatu sumbangan besar bagi pertumbuhan kapitalisme di Wilayah Mediterania, sebab ia memelihara dan memperluas ekonomi kewangan di akhir zaman klasik dan menciptakan teknik perniagaan yang menjadi pangkal perdagangan di wilayah Mediterranean.
  44. Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), p. 171.
  45. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 78.
  46. Braudel, *Civilization and Capitalism*, vol. 2, *The Wheels of Commerce*, p. 559.
  47. Timur Kuran, “The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East,” *The Journal of Economic History* 63, no. 2 (June 2003): 439. Hujah Kuran, hukum Islam gagal memperbaharui dirinya sendiri setelah berabad-abad awal dan kemudian menjadi sebuah penghalang bagi kemajuan ekonomi.
  48. Teori bahawa *British Common Law*, yang diciptakan oleh Raja Henry II

- pada abad ke 12 dan kurang berorientasikan negara daripada tradisi undang-undang sivil di Eropah, mungkin berasal dari dunia Islam, melalui perjalanan undang-undang Islam di Afrika Utara ke Undang-undang Norman di Sicily dan dari situ ke England. Lihat John A. Makdisi, “*The Islamic Origins of the Common Law*,” *North Carolina Law Review* 77, no. 5 (June 1999): 1635-1739. Bagi persamaan antara *Common Law*, lihat Bryan Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 49.
49. Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), p. 167.
  50. Lewis, *Crisis of Islam*, p. 40.
  51. Perkara ini adalah sebuah revolusi intelektual bahawa al-Qur’an dibawa ke Timur. Sebelum Islam, orang Arab dan kebanyakan yang lain di sekitarnya memahami alam adalah gangguan entiti suci yang ditakuti. “Ular dan haiwan-haiwan berbahaya lainnya disembah untuk menghindari kemungkinan bahaya dari mereka.” Al-Qur’an menetapkan kesakralan hanya pada Tuhan dan menetapkan bahawa manusia, ciptaan Tuhan paling agung, ditakdirkan untuk menundukkan dan memanfaatkan alam dan juga memikirkannya. Dari situ muncul semangat bagi pencapaian saintifik. Dilnawaz Siddiqui, “*Middle Eastern Origins of Modern Sciences*,” dalam *Muslim Contributions to World Civilization*, ed. M. Basheer Ahmed et al., pp. 55-56.
  52. Martin Kramer, “*Islam’s Sober Millennium*,” *Jerusalem Post*, December 31, 1999.
  53. Dalam pernyataan seorang pentafsir Kristian, “pemikir Muslim (pertengahan) menunjukkan serangkaian topik falsafah dan teologi—Tuhan dan dunia, penciptaan dari ketiadaan, kebebasan kehendak Tuhan, iman dan akal—yang pemikir Kristian turut memikirkannya. Hasil dari dialog ini munculnya tingkat kerumitan dari pemikiran Barat dan membantu pemikir Kristian menjelaskan dan memperdalam pendekatan mereka terhadap isu-isu serupa. Robert Louis Wilken, “*Christianity Face to Face with Islam*,” *First Things*, January 2009.
  54. Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (New York: Back Bay Books, 2003), p. 12.
  55. Hodgson, *Rethinking World History*, p. 106.
  56. Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury Press, 2010), p. 59.
  57. Graham Fuller, *A World Without Islam* (New York: Little, Brown, 2010), p. 247. Seperti kata Fuller, ketidakseimbangan ini tampak di sejumlah bandar meskipun fakta bahawa populasi Timur Tengah dan Eropah di abad ke-9 secara kasar cukup seimbang—sekitar 30 juta masing-masingnya.
  58. Zachary Karabell, *People of the Book: The Forgotten History of Islam and the*



- West* (London: John Murray, 2007), p. 67.
59. Kemudian terma tersebut datang membayangkan semua Kristian yang duduk di bawah pemerintahan Muslim. Menocal, *Ornament of the World*, p. 69.
  60. Perlu diperingatkan bahawa Charles hidup empat dekad selepas al-Hakam. Fernand Braudel, *A History of Civilizations* (New York: Penguin Books, 1993), p. 72.
  61. Wheatcroft, *Infidels*, p. 47.
  62. Tariq Ramadan, *Radical Reform* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 168.
  63. Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002), p. 177.

### BAB KETIGA: PEPERANGAN IDE ZAMAN PERTENGAHAN (I)

1. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), p. 4.
2. Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah: Islam Toplumlarda Terörün Kökenleri* [*Kharijites and Hezbollah: The Origins of Terror in Islamic Societies*] (Istanbul: Dogan Publishing, 2000), p. 7.
3. Ismail A. B. Balogun, "Relation Between God and His Creation: Revelation and Authority," dalam *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*, ed. Hans Köchler. Kertaskerja International Symposium tentang "The Concept of Monotheism in Islam and Christianity," yang diadakan di Rome, Italy (Vienna: Wilhelm Braumüller, 1982), p. 82.
4. Qur'an 5:48, Bewley translation, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
5. Berbicara mengenai perbezaan tuntutan kebenaran oleh "Arminian" dan Calvinis, John Locke menulis: "Kontroversi antara gereja-gereja tentang kebenaran doktrin mereka dan kesucian ibadah mereka adalah sama bagi kedua-dua pihak; tidak ada mana-mana hakim, sama ada di Constantinople atau di tempat lain di bumi, yang hukumannya itu boleh ditentukan. Keputusan persoalan yang dimiliki hanya kepada hakim Agung yang semua orang, yang kepadanya setiap pendosa dihukum. Sementara itu, hendaklah semua orang mempertimbangkan bagaimana secara keji mereka berdosa, yang, lalu menambah ketidakadilan, jika bukan pada kesesatan mereka, yang belum tentu menjadi kebanggaan mereka, terburu-buru dan sombong menyalahgunakan hamba-hamba tuan yang lain, yang sama sekali tidak bertanggungjawab kepada mereka." John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Liberal Arts Press, 1955), pp. 25-26).
6. Al-Shahrastani, *Al-Milal Wa'l-Nihal*; quoted in Majid Fakhry, ed., *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), p. 40.

7. Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903). p. 126.
8. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, p. 41.
9. *Ibid.*, p. 40.
10. Murji'ah telah dituduh tidak adil kerana kecenderungan politik mereka: "Dalam beberapa sumber awal dan kajian orientalis yang terdahulu, mereka telah digambarkan sebagai kedua-dua penyokong setia Umayyah dan sebagai tidak campur dalam politik. Hal ini adalah jelas silap. Penggantungan penghakiman mereka mengenai Ali yang bercanggah dengan kutukan rasmi Umayyah ke atas Ali, dan desakan mereka untuk mengkritik ketidakadilan raja-raja dengan cepat membawa kepada konflik ini." *The Encyclopedia of Islam*, vol. 7 (Leiden/New York: E. J. Brill, 1993), p. 606.
11. "Fatalisme, penafian tertinggi kehendak bebas manusia, adalah konsep metafizik yang paling ketara yang diterima oleh orang-orang Arab pra-Islam." Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom*, p. 12.
12. Küng, *Islam*, p. 222.
13. Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom*, p. 78.
14. Esposito, ed., *Oxford History of Islam*, p. 277.
15. Küng, *Islam*, p. 225.
16. Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 68; Afsaruddin, *First Muslims*, p. 86.
17. *Encyclopedia of Islam*, vol. 12, p. 312.
18. John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 79.
19. Eric E. F. Bishop, "Al-Shafi'i (Muhammad ibn Idris) *Founder of a Law School*," *The Muslim World* 19, no. 2 (April 1929): 160.
20. Richard C. Martin et al., *Defenders of Reason in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), p. 32.
21. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991), p. 47.
22. *Ibid.*, p. 49.
23. "Tanpa Aristotelianisme Islami di sana pasti tidak akan ada Aristotelianism Kristian," dan "pengaruh Averroes—Ibn Rusd (dan juga Avicenna—Ibn Sina) kepada pembangunan pemikiran Kristian Zaman Pertengahan kemudian, tidak dipertikaikan. Tetapi sikap terhutang budi dan intelektual kepada Islam ini jarang sekali disebut dalam zaman kita" Jones Irwin, "Averroes' Reason: A Medieval Tale of Christianity and Islam," *The Philosopher* 90, no. 2 (Autumn 2002). Bagi pengaruh Averroes dan Avicenna kepada St. Thomas Aquinas, sila lihat Lyons, *House of Wisdom*, pp. 190–93.
24. Martin et al., *Defenders of Reason in Islam*, p. 11.
25. Rémi Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, trans. Lydia G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 2007). p. 152.

26. Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 142-43.
27. “Seperti kebanyakan ahli-ahli falsafah Zaman Pencerahan, mutakallimun Muktazilah juga orang yang beriman; beragama, walaupun iman dan status mereka sebagai orang Islam yang baik sentiasa dikritik oleh lawan mereka.” Martin et al., *Defenders of Reason in Islam*, p. 12.
28. *Ibid.*, p. 29.
29. John Mikhail, “*Islamic Rationalism and the Foundation of Human Rights*,” Georgetown University Law Center, Public Law & Legal Theory Working Paper Series, no. 777026.
30. Ahli teologi Sunni Fakhr al-Din al-Razi telah mengenal pasti hujah ini sebagai suatu pandangan yang Muktazilah, dan ulama terkemuka Qadariyah dan Muktazilah, seperti Hasan al-Basri dan Zamakhshari, dikenali menyokongnya. Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), p. 381; Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 106 (note 97).
31. Qur’an 2:256, Shakir translation. “Action of the heart” is from Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 106.
32. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 381; Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 100.
33. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 381.
34. Pandangan al-Farabi telah disimpulkan dalam Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom*, pp. 100-101.
35. *Ibid.*, p. 100.
36. *Ibid.*, p. 101.
37. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 3, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1935), p. 322.
38. Ibn Khaldun menyatakan: “Pengeluaran dan kecekapan maksimum boleh diperolehi dengan perdagangan dan pengkhususan melalui usahawan yang mencari untung dan menanggung akibat daripada tindakan mereka dari segi keuntungan dan kerugian ... [Dan] Negara yang terbaik adalah yang mempunyai birokrasi yang minimum, tentera upahan minimum untuk mengekalkan undang-undang dan pemerintahan, dan cukai yang minimum kepada rakyatnya untuk membiayai aktiviti-aktiviti negara ini.” Selim Cafer Karatas, “*The Economic Theory of Ibn Khaldun and the Rise and Fall of Nations*,” MuslimHeritage .com, May 18, 2006.
39. Stephen Glain, “Islam in Office,” *Newsweek International*, July 3, 2006.

#### BAB KEEMPAT: PEPERANGAN IDE ZAMAN PERTENGAHAN (II)

1. Christopher Melchert, “*The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal*,” *Arabica*,

- tome 44, fasc. 2 (April 1997), pp. 234-37.
2. Ibid., p. 240.
  3. Ibid., p. 236.
  4. Qur'an 39:12, *Bewley translation*.
  5. Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), p. 71.
  6. Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of Al-Mamun* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), p. 112.
  7. Prinsip tersebut dalam bahasa Arab adalah "*al-asl fi-l-ashya' al-ibabah*." Ramadan, *Radical Reform*, p. 89.
  8. David de Santillana, "Law and Society," dalam *The Legacy of Islam*, ed. T. Arnold and A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1931), pp. 295-99; dipetik dalam Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 352 (notakaki).
  9. Sebuah artikel di laman Islamis bertajuk: "Nabi Muhammad ... Adalah Contoh Kami—Adakah Baginda Pernah Mengundi?" Mereka berhujah: "Hanya tindakan berdasarkan Shar'iah diterima oleh Allah ... Dan sesungguhnya Muhammad Rasulullah ... tidak pernah mengundi untuk sesiapa sahaja di Parlimen Quraisy pada zamannya." "[http://www.islamic-truth.co.uk/islamicstore/pdf\\_files/Did\\_SAAW\\_vote.pdf](http://www.islamic-truth.co.uk/islamicstore/pdf_files/Did_SAAW_vote.pdf).
  10. Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal," pp. 248-49.
  11. Küng, *Islam*, p. 273.
  12. Hasan Hanefi, "*Geleneksel Islam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine*" [On the Epistemological, Ontological, Moral, Political, and Historical Sources of Authoritarianism in Traditional Islamic Thought], trans. İlhami Güler, *İslamiyat* 2, no. 22 (April-June 1999): 34.
  13. Beytullah Çetiner, "*Hüküm Vermede Hadisin Kullanışı*" [The Use of Hadith in Jurisprudence], *Anadolu* 4, no. 4 (Winter 1994).
  14. Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: al-Hasan al-Basri (d. 110AH/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2006), p. 163.
  15. Qur'an 18:110, *Shakir translation*.
  16. Qur'an 11:31, *Shakir translation*.
  17. Küng, *Islam*, p. 222.
  18. John Kelsay, "*Divine Command Ethics in Early Islam: Al-shafi'i and the Problem of Guidance*," *The Journal of Religious Ethics* 22, no. 1 (Spring 1994): 110.
  19. Untuk kritikan terhadap teori mansukh, dan hujah bahawa ada ayat al-Qur'an yang sebenarnya dimansukhkan, lihat Abdulaziz Sachedina, *The Prolegomena to the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 186-248.
  20. Rodinson, *Islam and Capitalism*, pp. 138, 137.

21. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, p. 35.
22. Lewis, *The Middle East*, p. 210.
23. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, pp. 342-43.
24. Qur'an 20:115-121.
25. See Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (New York: Basic Books, 1992); Hidayet Sefkatli Tuksal, *Kadın Karsatı Söyleminin İslam Gelenegindeki İzdişimleri* [The Impact of Misogynist Rhetoric in Islamic Tradition] (Ankara: Kitâbiyat, 2001).
26. Hourani, *History of the Arab Peoples*, p. 56.
27. W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Early Islam* (London: Luzac and Co., 1948), pp. 17-30.
28. Mohammad Omar Farooq, "Riba, Interest and Six Hadiths: Do We Have a Definition or a Conundrum?," Review of Islamic Economics 13, no. 1 (2009): 105.
29. Timur Kuran, Profesor ekonomi dan kajian Islam di Universiti Duke, menulis: "Bermula sekitar abad kesepuluh, institusi undang-undang Islam, yang telah mendapat manfaat ekonomi Timur Tengah pada abad-abad awal Islam, mula bertindak sebagai seretan ke atas pembangunan dengan memperlahankan atau menyekat kemunculan ciri-pusat kehidupan ekonomi moden—termasuk pengumpulan modal swasta, syarikat-syarikat, pengeluaran berskala besar dan pertukaran bersifat peribadi." Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).
30. Lihat Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, pp. 197-98; Bat Ye'or, "Jews and Christians under Islam: Dhimmitude and Marcionism," diterbitkan dalam bahasa French sebagai "Juifs et chrétiens sous l'islam: Dhimmitude et marcionisme," by Bat Ye'or, *Commentaire*, no. 97 (Spring 2002). (Terjemahan boleh didapati di: [http://www.dhimmitude.org/archive/by\\_dhimmitude\\_marcionism\\_en.pdf](http://www.dhimmitude.org/archive/by_dhimmitude_marcionism_en.pdf).) Duncan B. MacDonald juga menulis: "Pandangan yang lebih keras telah dicipta oleh Muslim barat, terutamanya oleh teologis dari Spain, adalah kerana, pengaruh, terhadap Augustinian and Roman." Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), p. 132.
31. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 116.
32. Ann K. S. Lambton, "A Nineteenth Century View of Jihad," *Studia Islamica* 32 (1970), p. 181.
33. "Ayat-ayat al-Qur'an yang bercanggah tidak dapat membuktikan evolusi konsep atau penyetujuan untuk peperangan agama dibenarkan dalam Islam daripada sikap yang tidak agresif kepada pendirian yang militan. Mencadangkan bahawa perkara sedemikian berlaku adalah tidak lebih daripada tafsiran." Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 64.

34. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 118.
35. Ibid.
36. Martin et al., *Defenders of Reason in Islam*, p. 15.
37. Lyons, *House of Wisdom*, p. 77.
38. Karabell, *People of the Book*, p. 48.
39. Cooper, *Classical Arabic Biography*, pp. 34, 39.
40. Komen tersebut adalah dari Josef van Ess, yang telah dinobatkan sebagai “sarjana dunia terkemuka dalam falsafah klasik Islam.” Lihat Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), p. 5.
41. Tafsiran ini dicadangkan oleh Nimrod Hurvitz dalam “*Mihna As Self Defence*,” *Studia Islamica* 92 (2001), ms. 93-111. Di sini, Hurvitz berhujah bahawa pemenang konfrontasi Muktaẓilah-Tradisionis, iaitu, kem yang terakhir (Tradisionalis), tertulis sejarahnya dan menunjukkan dirinya sebagai mangsa yang dianiaya, manakala bacaan lebih dekat mendedahkan bahawa keadaan adalah lebih kompleks: “Walaupun keutamaan daripada naratif Hanbali-Sunni dan kemenangan lahir selepas kematian, ia bukan pola perubahan historiografik tunggal di kalangan umat Islam yang menulis tentang *mihnah* itu. Para *mutakallimun* [ahli teologi Muktaẓilah] melihat situasi ini berbeza dan tulisan-tulisan mereka memberikan hujah kepada tafsiran mereka. Penekanan mereka adalah di atas kepingan yang hilang daripada naratif Hanbali-Sunni: latar belakang sejarahnya. Mereka tidak melihat *mihnah* sebagai hasil tipu daya mahkamah, malahan mereka tidak juga menekankan inisiatif mana-mana individu. Sebaliknya, mereka memberi tumpuan kepada perkembangan intelektual dan politik yang lebih luas seperti persengketaan antara puak di kalangan ‘ulama. Mereka menegaskan bahawa dalam dekad yang mendahului *mihnah* itu, *mutakallimun* dan *muhaddithun* [ahli Hadith] berebut untuk kekuasaan. Dalam perjalanan perjuangan ini *muhaddithun* yang berjaya memberi pukulan keras pada *mutakallimun*. Selepas al-Ma’mun mula berkuasa dan melanjutkan sokongannya kepada *mutakallimun*, bandul kuasa mengayunkan memihak kepada mereka dan ia adalah peluang mereka untuk menyerang *muhaddithun* itu. Naratif yang sedemikian membayangkan bahawa *mutakallimun* bukanlah golongan yang mengganas tetapi sebaliknya merekalah mangsa keganasan *muhaddithun* ... Ia adalah *mihnah* yang membolehkan *mutakallimun* untuk mendongakkan kepala mereka, meluahkan perasaan mereka dan menegakkan pendirian mereka dan peranan sebenar mereka dalam masyarakat. Keadilan seperti itu boleh berlaku hanya selepas *mihnah* yang menterbalikkan hubungan kuasa di antara *mutakallimun* yang sebelum ini dianiaya dengan penindas mereka, yang anthropomorphis. Hanya apabila taktik menakutkan golongan *muhaddithun* terpaksa berhadapan dengan radas empayar yang lebih berkuasa, maka barulah mereka berubah tingkah laku, dan dalam beberapa kes mula memupuk perdebatan terhormat dengan *mutakallimun* itu.” (Ms.

- 95-96, 100)
42. S. M. Deen, *Science Under Islam: Rise, Decline and Revival* (www.lulu.com, 2007), p. 121.
  43. Christopher Melchert, "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina," *Islamic Law and Society* 6, no. 3 (1999): 340.
  44. Al-Tabari, dipetik dalam Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979), p. 168.
  45. Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 129.
  46. Ibn al-Athir, Al-Kamil 8:307; dipetik dalam Nimrod Hurvitz, "From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies," *American Historical Review* 108, no. 4 (October 2003): 1003-1004.
  47. Ibn al-Jawzi, *al-Muntazam fi ta'rikh al-muluk wa al-umam*, vol. 15 (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyya, 1992), pp. 125-126; dipetik dalam Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), p. 70.
  48. Ibid.
  49. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 2, p. 288.
  50. Ibid.
  51. R. H. Lossin, "Iraq's Ruined Library Soldiers On," *The Nation*, April 9, 2008.
  52. David McDowall, *A Modern History of the Kurds* (London: I. B. Tauris, 1996), p. 24.
  53. Menurut ahli sejarah British Christopher Catherwood, "Eropah Barat bernasib baik kerana orang Mongol berundur sebelum pergi untuk merampas negara lain di Eropah. Kita hanya perlu melihat sejarah Rusia, sebahagian daripada Eropah yang telah ditawan oleh Mongol, untuk melihat kesan-kesan buruk serangan Mongol. Barat perlu sedar bahawa tiada apa yang lebih baik secara intrinsik tentang diri mereka, dan bahawa sekiranya Hulagu tidak berhenti, Empayar Mongol akan tersebar dari Pasifik ke Atlantik. Kita di Barat tidak mempunyai apa-apa yang lebih utama, hanyalah sangat bertuah!" Christopher Catherwood, *A Brief History of the Middle East* (New York: Carroll & Graf, 2006), p. 112.
  54. David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570 to 1215* (New York: W. W. Norton, 2008), pp. 202-207.
  55. Almoravids dari Afrika Utara, yang tiba di Sepanyol untuk membantu umat Islam daripada musuh-musuh mereka Kristian, tidak lama lagi menubuhkan dominasi mereka sendiri dan mengenakan versi Islam mereka sendiri yang ketat. Mereka tidak pun bertolak ansur dengan karya-karya Imam al-Ghazali, seorang ahli fikir Tradisional oleh mana-mana

- perhitungan, dan mereka membakar karya-karya beliau secara terbuka di Cordoba pada 1109. Menocal, *Ornament of the World*, p. 44.
56. Anggaran bilangan buku dibakar di Granada dalam tahun 1499 adalah sekitar dari lima ribu hingga satu juta. Haig A. Bosmajian, *Burning Books* (Jefferson, NC: McFarland & Company, 2006), p. 64. Turkish historian Hilmi Ziya Ülken also gives the number as eighty thousand. Hilmi Ziya Ülken, *Islam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri* (Istanbul: Is Bankası Books, 1967), p. 317.
  57. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 39-40.
  58. Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam," *Islamic Studies* 5, no. 4 (1996): 319-330; in Bryan S. Turner, ed., *Islam: Critical Concepts in Sociology*, vol. 1 (Oxford: Routledge, 2003), pp. 240, 241.
  59. Menurut Fazlur Rahman, dengan menekankan soal pengalaman beragama individual, sufisme mengangkat "tren individualis" dalam Islam. *Ibid.*, p. 241.
  60. Karen Armstrong, *A History of God: The 4000—Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 225.
  61. "Bertentangan dengan semua pandangan, Sufisme dan Muktaẓilah berkongsi akar yang sama. Al-Hasan al-Basri (w. 110/728), yang dianggap sebagai salah seorang daripada pengasas tasawuf, diketahui telah menjadi guru Wasil b. Ata, yang dikaitkan dengan asal-usul Muktaẓilah ... [Kemudian] di sini adalah beberapa Muktaẓilah yang memakai jubah bulu para sufi dan menzahirkan sifat-sifat zuhud ... Walau bagaimanapun, memandangkan Muktaẓilah dan ahl al-Sunnah wa'l-Jama'a yang berkembang menjadi mazhab berasingan, dengan sufi menjadi sebahagian besar daripada Sunni, warisan bersama mereka tidak lama lagi hilang dari penglihatan. Jajaran kesufian dalam Muktaẓilah tidak dapat dilihat." Florian Sobieroj, "The Mutazila and Sufism," dalam *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke (Leiden/Boston: Brill, 1999), pp. 68, 70. Juga lihat Osman Aydınlı, "Ascetic and devotional elements in the Mutazilite tradition: The Sufi Mu'tazilites," *The Muslim World* 97, no. 2 (2007): 174-189.
  62. "Maturidi's reasoning is nearer to that of the Mu'tazila than Ash'ari's." Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology," *Studia Islamica* 1 (1953): 35.
  63. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 3, *The Gunpowder Empires and Modern Times* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 181.

## BAB KELIMA: GURUN DI BAWAH BONGKAH AIS

1. X. de Planhol, *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B (Cambridge, UK:



- Cambridge University Press, 1970), p. 443.
2. Francis Robinson, ed., *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996); Catherwood, *Brief History of the Middle East*, p. 92.
  3. Hanefi, “*Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine*,” *İslamiyat*, p. 28.
  4. Fernand Braudel mencadangkan yang sama dalam *A History of Civilizations*, p. 85.
  5. C. Dodgson, Tertullian (Oxford: John Henry Parker, 1842), p. 442; quoted in Rodinson, *Islam and Capitalism*, p. 125.
  6. David Bukay, *From Muhammad to Bin Laden* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2008), p. 186. Saya tidak bersetuju dengan gambaran daripada penulis ini yang cuba menyatakan Islam tidak serasi dengan demokrasi secara total.
  7. Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, p. 17.
  8. Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 50, 53.
  9. Petikan adalah dari Ali al-Wardi, dipetik dalam Barakat, *The Arab World*, p. 53.
  10. Hadith yang dilaporkan oleh al-Bukhari and al-Muslim, dipetik dalam Ramadan, *Radical Reform*, p. 188.
  11. Qur’an 9:97, Bewley translation, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
  12. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), p. 57.
  13. Ibid.
  14. Clive Foss, “*Islam’s First Terrorists*,” *History Today*, December 2007.
  15. Küng, *Islam*, p. 223.
  16. Ramadan, *Radical Reform*, p. 53.
  17. Mohammad Hashim Kamali, “*The Shari’a: Law as the Way of God*,” dalam *Voices of Islam*, ed. Vincent J. Cornell (Westport, CT: Praeger Publishers, 2007), p. 159.
  18. Ramadan, *Radical Reform*, pp. 50-51.
  19. Ibid., p. 192.
  20. Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 151.
  21. Ibid., p. 113.
  22. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, p. 391. Hodgson mencatatkan, dengan rujukan daripada sejarawan lain, bahawa istilah tersebut boleh juga bermaksud “*redundant speech*.” (ucapan yang berulang)
  23. S. Sabari, *Mouvements Populaires à Baghdad a l’époque ‘Abbaside ix-xi siècle* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1981), pp. 102-103; merujuk kepada Nimrod Hurvitz, “*Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbali Madhhab*,” *Islamic Law and Society* 7, no. 1 (2000): 50-51.
  24. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*

- (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), p. 87.
25. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 1, p. 369. Hal ini yang paling menghairankan, kerana tidak ada dalam al-Qur'an yang mengharamkan ukiran; sesungguhnya terdapat satu petikan dalam mana bahawa "patung" Nabi Sulaiman (King Solomon) telah dibina untuk dirinya sendiri disebut dalam nada yang positif. Al-Qur'an 34:13 (terjemahan Bewley) berbunyi: "Mereka membuat untuknya [Sulaiman] apa-apa yang dikehendakinya: bangunan yang tinggi dan patung-patung, hidangan yang besar seperti kolam, besar terbina dalam tangki-tangki memasak. 'Bekerjalah, keluarga Daud, dalam kesyukuran!' Tetapi sangat sedikit daripada hamba-hamba-Ku yang bersyukur." Dan jika ada apa-apa bentuk yang boleh ditolak melalui bacaan literal al-Qur'an, ia adalah puisi. "Adapun penyair," membaca al-Qur'an 26: 224 (terjemahan Bewley), merujuk kepada "penyair" Arab-orang yang mengejek al-Qur'an, "hanyalah orang-orang yang sesat yang mengikuti mereka."
  26. Joseph Loconte, "*Economic Prosperity: A Step of Faith*," *The American*, November 10, 2009.
  27. Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin: University of Texas Press, 1990), pp. 192-193.
  28. *Ibid.*, p. 192.
  29. *Ibid.*, p. 193.
  30. *Ibid.*, p. 194.
  31. Mahmood Ibrahim, "*Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the 'Zanadiqa' in the Early Abbasid Caliphate*," *Arab Studies Quarterly* 16, no. 2 (1994): 53-54.
  32. Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 1994), pp. 255-318; dipetik oleh Kuran, "*The Islamic Commercial Crisis*," p. 425.
  33. Binder, *Islamic Liberalism*, p. 222.
  34. Braudel, *History of Civilizations*, p. 87.
  35. *Ibid.*, p. 69 ff. Also see Abdelwahab Meddeb, "Islam and Its Discontents: An Interview with Frank Berberich," *October* 99 (Winter 2002): 4.
  36. Hourani, *History of the Arab Peoples*, p. 98.
  37. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, p. 17.
  38. Muhammad Ibn al-Hajj, Madkhal Al-shar' Al-sharif [Introduction to the Noble Law], vol. 1 (Cairo, 1929), p. 79. Dipetik dalam Jonathan P. Berkey, "*Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East*," *Past and Present* 146 (February 1995): 42.
  39. George F. Hourani, "*Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*," *International Journal of Middle East Studies* 7, no. 1 (January 1976): 87.
  40. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, vol. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), p. 353.
  41. Jean-Baptiste Chardin, "pengarang salah sebuah buku travelog yang terbaik sepanjang zaman," kelihatan sebagai tautan yang meyakinkan

- antara “Ibn Khaldun and Montesquieu.” Warren E. Gates, “*The Spread of Ibn Khaldun’s Ideas on Climate and Culture*,” *Journal of the History of Ideas* 28, no. 3 (July-September 1967): 422.
42. Adam Smith “menekankan peranan geografi dalam membentuk pertumbuhan perkiraan komersial di bahagian-bahagian Greece purba. Bukan sahaja, beliau mendakwa, lantaran kerana akses yang agak mudah ke laut ini membolehkan bandar-negeri untuk berdagang dengan satu sama lain, tetapi mereka juga menikmati landskap yang mereka gunakan dengan secara lebih mudah untuk mempertahankan diri terhadap para petani yang suka berperang.” Samuel Gregg, *The Commercial Society* (Lanham, MD: Lexington Books, 2007), pp. 149–50.
  43. William Harmon Norton, “*The Influence of the Desert on Early Islam*,” *The Journal of Religion* 4, no. 4 (July 1924): 395-396. Pendekatan Norton agak Orientalis, dalam pengertian Edward Said, dan tidak mengagumi al-Qur’an juga, tetapi perbezaan di antara teks al-Qur’an dan pengaruh alam yang mempengaruhinya, adalah ketara.
  44. Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din: Islam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* [Mentality and Religion: Islam, Sufism and the Ethics of Economy in the Era of Decline] (Istanbul: Derin Publications, 2006), p. 10.
  45. Rodinson, *Islam and Capitalism*, p. 153.
  46. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arab-Islam Aklının Oluşumu* [The Formation of the Arab-Islamic Mind] (Istanbul: Kitabevi Publishing, 1997).
  47. Mehmet Yasar Soyalan, “*Egemen İslam Kültüründeki Estetik Yoksunluğu Üzerine*” [On the Lack of Aesthetics in the Dominant Islamic Culture], *Bilge Adam*, September 2006.
  48. Erhard Rostlund, “Twentieth-Century Magic,” dalam *Readings in Cultural Geography*, ed. Philip L. Wagner and Marvin W. Mikesell (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 49.
  49. Lihat Dwayne Woods, “Latitude or Rectitude: Geographical or Institutional Determinants of Development,” *Third World Quarterly* 25, no. 8 (2004): 1401-1414. Juga lihat Eric Jones, *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003).
  50. Jared M. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton, 1997), p. 352. Buku yang lain adalah David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (New York: W. W. Norton, 1998).
  51. J. Russell Smith, “The Desert’s Edge,” *Bulletin of the American Geographical Society* 47, no. 11 (1915): 831. Smith juga berhujah bahawa ketandusan menyebabkan kurangnya tatasusila: “‘After you, sir,’ means, in the long run, that there is enough for both.”
  52. Bagi contoh terkenal tentang hujah ini, lihat Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (orig. published 1957) (New

- York: Vintage Books, 1981).
53. Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: W. W. Norton, 2003), p. 36.
  54. Ibid.
  55. *Encyclopedia of Islam*, vol. 3, p. 1088.
  56. Hassan Shaygannik, “*Mode of Production in Medieval Iran*,” *Iranian Studies* 18, no. 1 (Winter 1985): 81.
  57. Ira M. Lapidus, ahli sejarah yang terkenal dalam sejarah Islam, bersetuju bahawa patrimoni yang bersifat autoritarianisme ini adalah perkara yang lewat dalam Islam, berakar umbi dalam kebangkitan empayar Islam. Di bawah empayar ini, jelas beliau, teori Islam klasik mengenai kedaulatan berundur untuk memberi ruang kepada teori patrimonialisme di mana “kuasa adalah bukan satu ungkapan daripada jumlah masyarakat tetapi hak individu atau kumpulan tertentu.” Demikian ini adalah warisan sejarah autoritarianisme, Lapidus memperdebatkan dengan menarik, terus ke dalam zaman moden, seperti, sebagai contoh, “banyak ciri-ciri republik Turki dan program Ataturk ini mungkin datang daripada premis patrimoni Empayar Uthmaniyyah.” Ira Lapidus, “*The Golden Age: The Political Concepts of Islam*,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, November 1992, pp. 17, 23.
  58. Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), pp. 142–43; dipetik dalam Binder, *Islamic Liberalism*, pp. 222–223.
  59. Petikan adalah daripada Binder, *Islamic Liberalism*, p. 221.

## BAB KEENAM: KEBANGKITAN UTHMANIYYAH

1. Sadık Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası* [The Fight over Religion in Turkey], Istanbul, 1973, p. 100; diterjemahkan dan dinukilkan dalam Necmettin Dogan, *The Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire* (1908–1914). Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie am Institut für Soziologie, Fachbereich Politik-und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, December 2006, p. 121.
2. Salah satu pengecualian untuk tempat yang luar biasa terang adalah abad ketujuh belas-Mulla Sadra di mana beliau seorang pemikir Syiah dari Iran yang membuat sintesis logik Aristotle, metafizik Sufi, dan teologi Islam klasik, dengan penekanan yang kuat terhadap al-Quran. Beliau juga adalah penting untuk memberi definisi “perubahan,” dan tidak kestabilan, sebagai intipati dunia dicipta. Untuk lebih lanjut, lihat Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010).
3. Cevdet Pasa, *Tezakhir*, vol. 1, 2nd ed. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), pp. 111, 113.
4. Ibid., p. 118.
5. 12. FO 78/3131, Zohrab to Salisbury no. 1, political and secret, Jidda,

- March 17, 1880; dinukilkan oleh Tufan Buzpınar, “*Vying for Power and Influence in the Hijaz: Ottoman Rule, the Last Emirate of Abdullmuttalib and the British* (1880-1882),” *The Muslim World* 95 (January 2005), p. 2.
6. Cevdet Pasa, *Tezâkir*, vol. 1, pp. 137-38.
  7. *Ibid.*, pp. 111, 113.
  8. *Ibid.*, p. 130.
  9. Lewis, *The Middle East*, p. 88.
  10. The Seyh-ül Islam was Zembilli Ali Efendi. Halide Edip Adıvar, *Türkiye’de Sark-Garp ve Amerikan Tesirleri* [East-West and American Influences in Turkey] (Istanbul: Can Books, 2009 (reprint of 1955 edition), p. 58.
  11. Catherwood, *Brief History of the Middle East*, p. 124; Karabell, *People of the Book*, p. 177.
  12. Karabell, p. 184.
  13. Sejarahwan Bulgaria Maria Todorova, dengan merujuk kepada penulis Holm Sundhaussen, bercakap tentang persepsi negatif tentang rantau Balkan di dalam Empayar Uthmaniyyah, seperti tempoh pra-Uthmaniyyah yang penuh ‘keemasan’ “ dan “*yoke* Turki,” sebagai “mitos.” (Maria Nikolaeva Todorova , *Balkan Identities: Nation and Memory*. [London: C. Hurst dan Co, 2004, ms 7]) Sejarahwan Amerika Zachary Karabell bersetuju: “reputasi Uthmaniyyah [selain prejudis Eropah] mengalami pergerakan nasionalis yang melanda Balkan dan Timur Dekat dalam abad kesembilan belas dan kedua puluh. Pertama orang Yunani pada tahun 1820 dan kemudian Hungary, Serbia, Bulgaria, Romania, dan, akhirnya, orang Arab dari Timur Dekat yang menakrifkan diri mereka sebagai bangsa-bangsa yang telah dijajah, dizalimi dan disenyapkan oleh autokrat Uthmaniyyah. Bagi orang-orang Yunani dan orang Balkan yang lain, terdapat penambahan unsur agama: orang-orang Islam Uthmaniyyah, dakwa mereka, telah ditindas. Walaupun orang-orang Arab, yang dijangkiti penyakit nasionalisme sebelum Perang Dunia I, menjauhkan diri daripada Uthmaniyyah, walaupun punca utama perbalahan mereka adalah masalah etnik melebihi daripada masalah agama. “Karabell, *People of the Book*, p. 167.
  14. Lucien Gubbay, *Sunlight and Shadow: The Jewish Experience of Islam* (New York: Other Press, 2000), p. 99.
  15. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/vjw/Turkey.html>.
  16. Halil Inalcik, *Essays in Ottoman History* (Istanbul: Eren Publishing, 1988), pp. 231, 245.
  17. Halil Inalcik and Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), p. 492.
  18. Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press), 2008, p. 185.
  19. Inalcik, *Essays in Ottoman History*, pp. 235-236.

20. Prof. Ahmet Yaman, “*Osmanlı Pozitif Hukukunun Ser’iliği Tartışmalarına Elestirel bir Katkı*” [A Critical Contribution to the Debates on the Sharia-Compliance of Ottoman Positive Law], *İslamiyat* 8, no. 1 (January–March 2005): 116.
21. Suatu pernyataan yang terdapat dalam beberapa fatwa Uthmaniyyah dari Shaykhul Islam berbunyi: “Sesungguhnya ini bukan satu perkara dari Syari’ah; ia adalah keputusan [Sultan] yang perlu diikuti. “ [Ser’i maslabat degildir, ulu’l emr nasul emretmisse öyle bareket lazımdır.] Taha Akyol, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet* [State and Religion in the Ottoman Empire and Iran] (Istanbul: Dogan Publishing, 1999), pp. 149-150.
22. Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teskilatı ve Sosyal Yapı* [State Organization and Social Structure among the Ottomans] (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), pp. 188-190.
23. Berdal Aral, “The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire,” *Human Rights Quarterly* 26, no. 2 (2004): 460.
24. Kemal H. Karpat, ed., *Ottoman Past and Today’s Turkey* (Leiden/Boston: Brill, 2000), p. 142.
25. *Ibid.*, pp. 137-140. Karpat (ms. 139, 140) mengkritik “gambar yang keliru” tentang persatuan perdagangan di Empayar Uthmaniyyah (bahawa mereka telah “dicipta dan dikawal sepenuhnya oleh kerajaan”) dan menekankan hakikat bahawa persatuan adalah “benar-benar bebas.” Persatuan-persatuan pertukangan ialah “sama menakjubkan dengan persatuan Eropah zaman pertengahan—dan telah ditadbir oleh undang-undang kesatuan, yang” tidak berpunca daripada kerajaan. Sebaliknya, kerajaan itu mempunyai pengetahuan yang terhad mengenainya, dan semua pihak yang berkenaan, dilihat sebagai berpunca dari bawah. “
26. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), p. 34.
27. Gönül Pınar, ed., *İslam ve Modernite* [Islam and Modernity] (Istanbul: Remzi Publishing, 2007), p. 195.
28. Bernard Lewis and Benjamin Braude, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), p. 388.
29. Halil Inalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* (Istanbul: Isis Press, 1995), p. 132.
30. Untuk menilai semangat Islam di dalam Tanzimat, sila lihat Butrus Abu-Manneh, “*The Islamic Roots of the Gülbane Rescripts*,” *Die Welt des Islams* 34 (1994): 173-203.
31. Lihat Dogan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, pp. 158, 194.
32. Mehmet Seyitdanlioglu, “*The Rise and Development of the Liberal Thought in Turkey*,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (cetakan khas yang disediakan sempena ulangtahun ke tujuh puluh lima Republik Turki, 1997).

33. Sadık Rifat Pasa adalah “di dalam kerangka pemikiran politik Islam yang tradisional”. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961). p. 130.
34. Nama legislasinya itu ialah “*Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*.” Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi [The Administration of Non-Muslim Subjects in the Ottoman Empire]* (Istanbul: Risali Yayınları, 1996), pp. 147-150.
35. Tank Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, vol. 1 [Political Parties in Turkey] (Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), pp. 586-590.
36. Carter V. Findley, “*The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy*,” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. Braude and Lewis, p. 365.
37. Roderic H. Davison, “*Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century*,” *American Historical Review* 59, no. 4 (July 1954): 854.
38. *Ibid.*, p. 853.
39. *Ibid.*, p. 855.
40. *Ibid.*, p. 857.
41. Cyrus Hamlin, *Among the Turks* (New York: Carter and Brothers, 1878), pp. 80-81; dinukilkan di dalam Selim Deringil, “*There Is No Compulsion in Religion’: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856*,” *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 3 (July 2000): 551.
42. Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar [Crimes and Punishments in Ottoman Law]* (Istanbul: Gökkuşbu Publishing, 2004), p. 389.
43. BBA HR. MKT 3/65; 16 Rebiyulahir 1260/5 May 1840. Foreign Ministry to Commanders of Akka and Sayda; di nukilkan di dalam Deringil, “*There Is No Compulsion in Religion*,” p. 560.
44. Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977), p. 125.
45. Hamlin to Anderson, September 5, 1857, ABCFM, Armenian Mission, V, no. 276; dinukilkan di dalam Davison, “*Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century*,” p. 860.
46. Leila Fawaz, *Occasion for War: Civil Conflict in the Lebanon and Damascus in 1860* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 152; dinukilkan di dalam Deringil, “*There Is No Compulsion in Religion*,” p. 559.
47. Deringil, “*There Is No Compulsion in Religion*,” p. 559.
48. *Ibid.*, p. 565.
49. *Ibid.*, p. 567.
50. Mustafa Akyol, “*God & Turkey: Church and State in Istanbul*,” *National Review Online*, March 4, 2005.
51. Dogan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, p. 151.
52. Karpat, *Ottoman Past and Today’s Turkey*, pp. xi, xii.

53. Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 119.
54. *Ibret*, no. 46 of 1872, dinukilkan di dalam Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, p. 167.
55. *Ibid.*, p. 149.
56. James Madison, “*The Most Dreaded Enemy of Liberty*,” “*Essays on Liberty*,” vol. 1 (Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Education, 1952), p. 88.
57. Hal ini adalah benar untuk era pramoden juga. Sejarah Islam zaman pertengahan mendedahkan “toleransi di dalam masa aman” tidak bertoleransi semasa masa ancaman.” Karabell, *People of the Book*, p. 67. Dalam era moden, ide-ide dan sikap liberal berkembang di lewat Empayar Uthmaniyyah , tetapi mereka pudar dengan kemusnahan empayar dan penjajahan tanah Muslim, seperti yang akan kita lihat nanti dalam bab ini.
58. Karpas, *Ottoman Past and Today's Turkey*, p. 17.
59. Yusuf Akçura, nasionalis Turki yang berwibawa pada permulaan abad kedua-puluh, adalah yang paling awal menggunakan istilah *Islamcılık* (Islamisme) pada tahun 1904 untuk menghuraikan polisi-polisi Abdülhamid's. Ismail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* [Islamist Thought in Turkey] (Istanbul: Kitabevi Publishing, 1997), p. 31.
60. Kesemua maklumat dan nukilan tentang peranan Sultan Abdülhamid's di Filipina adalah daripada Kemal Karpas, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 234-235.
61. Karpas, *Ottoman Past and Today's Turkey*, p. 16.
62. *Ibid.*
63. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, p. 93.
64. Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a: 'Çok-Hukuklu Sistem'in Tarihteki Deneyleri* [From Medina to Lausanne: The Historical Experiments with Multiple Legal Systems] (Istanbul: Milliyet Publications), p. 42.
65. Karpas, *Ottoman Past and Today's Turkey*, p. 3.
66. Dua peristiwa penting khususnya. Yang pertama ialah Insiden Kuleli pada tahun 1859, konspirasi yang gagal oleh empat puluh orang lebih terdiri daripada pegawai tentera dan profesor teologi Islam dan pelajar—membunuh sultan kerana membenarkan persamaan antara Islam dan Kristian. Yang kedua (dan lebih penting) adalah Pemberontakan perajurit pada bulan April 1909, yang merupakan satu tindak balas kepada Waktu Perlembagaan Kedua tetapi lebih-lebih lagi kepada penguasaan yang semakin meningkat oleh Jawatankuasa Kesatuan dan Kemajuan (CUP), organisasi utama Turki Muda.
67. Rossella Bottoni, “The Origins of Secularism in Turkey.” Paper presented at the 28th Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Zagreb, July 18-22, 2005. Also see Ahmet Cihan, *Reform Çağında*



- Osmanlı İlmîye Sınıfı* [The Ottoman Religious Scholarly Class in the Reform Age] (Istanbul: Birey Publishing, 2004), pp. 275-288.
68. Ia adalah Mustafa Kemal (kemudian Atatürk) yang mendakwa pada tahun 1924 bahawa kelewatan 250-tahun-lama Empayar Uthmaniyyah dalam mengimport mesin cetak adalah disebabkan ketaksuban agama.” Tetapi Niyazi Berkes, seorang ahli sejarah Turki dengan bersimpati dengan golongan sekularis, menulis: “Ahli kaligrafi merupakan kumpulan utama pembangkang “untuk mesin cetak, dan” ulama terkemuka pada masa itu, termasuk Shaykhul-Islam Abdullah, menulis komen-baik apabila Ibrahim Müteferrika, penerbit raksasa yang pertama di Empayar Uthmaniyyah, memohon pada tahun 1727 untuk suatu fatwa empayar bahawa “perbuatan percetakan diisytiharkan oleh Shaykhul-Islam sebagai terpuji dan berguna untuk orang-orang Islam dan bersesuaian dengan syariat yang mulia.” Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), p. 40.
  69. Aynur Demirdek, “*In Pursuit of the Ottoman Women’s Movement,*” in *Deconstructing Images of “The Turkish Woman,”* ed. Zehra F. Arat (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2000), p. 79.
  70. Bahithat al-Badiya, “*A Lecture in the Club of the Umma Party,*” in *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook,* ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 76.
  71. Pada tahun 1917, Empayar Uthmaniyyah menerima pakai undang-undang keluarga baru yang melarang perkahwinan bawah umur dan memberi wanita hak untuk menceraikan suami mereka. Ia juga membolehkan wanita, pada masa pertunangan, untuk menulis ke dalam kontrak perkahwinan bahawa jika suami berkahwin lagi, perkahwinan itu akan menjadi batal dan tidak sah. Hal ini mengakhiri poligami dengan berkesan, bagi kebanyakan wanita yang semakin memilih pilihan ini.
  72. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdas Düşünce Tarihi* [History of Modern Thought in Turkey], vol. 2 (Istanbul: Ülken Yayınları, 1966), pp. 443-493.
  73. Mehmet Sener, *İzmirli İsmail Hakkı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), pp. 22-24.
  74. *Ibid.*, pp. 98-100.
  75. Qur’an 17:84. Nukilan ini adalah daripada Ismail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* [The Political Ideas of the Islamists] (Istanbul: İz Publishing, 1994), p. 24.
  76. Qur’an 53:39. Nukilan ini adalah daripada from Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, p. 24.
  77. *Ibid.*, p. 25.
  78. Doktor Hazık, *Din ve Hürriyet* (Istanbul, 1916), p. 9; dinukil di dalam Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, p. 44.
  79. Ahmed Naim, *İslamiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali* [The Principles, the Past and the Current State of Islam] (Istanbul, 1911), p. 373; di nukil di dalam

- Kara, *Islamcuların Siyasi Görüşleri*, p. 25.
80. Sabahattin Bey, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* [How Can Turkey Be Saved?] (Istanbul, 1918), pp. 27-28; dinukil di dalam Dogan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, p. 210.
  81. “Dogrudan dogruya Kur’ân’dan alıp, ilhâmı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm’ı.” Mehmet Akif Ersoy, Safahat, 9th ed. (Istanbul: İnkılâp ve Aka Publishing, 1974), p. 478.
  82. Louis de Bernières, *Birds Without Wings* (New York: Random House, 2005), p. 16. (This book is a novel, but the author refers to a historical fact with the quoted slogan.)
  83. “In Fear of Greeks, Jews Plead for Aid,” *New York Times*, April 3, 1913.
  84. Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1996), p. 1.
  85. David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East* (New York: Henry Holt, 1989).
  86. John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), p. 99.
  87. Ehud R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* (Seattle: University of Washington Press, 1998), p. 118.
  88. Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 41.
  89. Namanya di eja sebagai *Khayr al-Din* in most English sources. Albert Hourani summarizes his views in *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1962), p. 90.
  90. *Ibid.*, p. 88.
  91. *The Liberal Spirit of the Qur’an* adalah sebuah buku tahun 1905 Sheikh Abdelaziz Thaalbi (1876-1944). Lihat Mohamed Charfi, *Islam and Liberty: The Historical Misunderstanding* (London: Zed Books, 2005), p. 22.
  92. Resid Rıza, *Gerçek İslam’da Birlik* [Unity in True Islam], trans. Hayrettin Karaman (Istanbul: İz Publishing, 2003), p. 114.
  93. Toby Lester, “What Is the Qur’an?,” *The Atlantic*, January 1999.
  94. Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (London: Phoenix Giant, 1997), p. 133.
  95. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*.
  96. Ahmed Kanlıdere, *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kaşgan Tatars (1809-1917)* (Istanbul: Eren Publishing, 1997), pp. 69, 75.
  97. Armstrong, *Muhammad*, p. 41.
  98. Nikki R. Keddie, “The Revolt of Islam, 1700 to 1993,” in *Islam: Critical Concepts in Sociology*, vol. 2, ed. Bryan S. Turner (Oxford: Routledge, 2003), p. 89.
  99. *Ibid.*, p. 88.
  100. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* (Chautauqua, NY: Chautauqua Press, 1922), pp. v, viii.
  101. Nasim A. Jawed, *Islam’s Political Culture: Religion and Politics in Predivided*

- Pakistan* (Austin: University of Texas Press, 1999), p. 79.
102. “Muslim anti-Semitism adalah fenomena moden dan ia adalah anti-Semitism moden yang mempunyai banyak kaitan dengan perubahan dalam dunia Islam dan Arab dari abad ke-19 dan seterusnya dengan pengambilan ide anti-Semitik daripada Eropah, tetapi tidak dengan Islam sebagai agama. Agama itu kemudian digunakan untuk dipakaikan pada ideologi moden anti-Semitism dengan pakaian Islam”. Thomas Schmidinger, “*Importing the Protocols of The Elders of Zion: Anti-Semitism in Islamic Societies*” yang dibentangkan di Summer Akademi ke-13 Institut bagi Sejarah Yahudi di Austria, 4 Mac, 2003, <http://www.eisca.eu>.
  103. Untuk analisis yang sangat baik tentang Islamisme sebagai hasil daripada sikap anti-Imperialis yang melanda Timur Tengah” lihat Fuller, *A World Without Islam*, pp. 243-266.

#### BAB KETUJUH: KAUM ROM, HERODIAN, DAN ZEALOT

1. Benjamin R. Barber, kertas ini dibentangkan semasa Seminar di Istanbul, yang di kendalikan oleh *Reset Dialogues on Civilizations*, Istanbul, June 2–6, 2008. Di tulis semula berdasarkan cadangan oleh penulisnya sendiri.
2. Gavin D. Brockett, “*Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923–38*,” *Middle Eastern Studies* 34, no. 4 (October 1998): 49.
3. *Ibid.*, p. 50.
4. *Ibid.*, p. 53.
5. Nur Yalman, “*Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey*,” *Daedalus* 102, no. 1 (Winter 1973), p. 161.
6. Lewis, *The Middle East*, p. 311.
7. In Akl-i Selim (Istanbul, 1929), p. 393; dinukilkan di dalam M. Sükrü Hanioglu, “*Garbçılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic*,” *Studia Islamica* 86 (1997): 147.
8. Surat tak bertarih (1925) daripada Abdullah Cevdet kepada isterinya, Fatma Hanım. Beliau juga memberi maklumat tentang perjumpaannya dengan Mustafa Kemal di Abdullah Cevdet, “*Gazî Pasa'nın Köşkünde*,” *İctihad* 194 (December 15, 1925), pp. 3813-3816; dinukil di dalam Hanioglu, “*Garbçılar*,” p. 147.
9. Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 2004), p. 168. Buku Zürcher's tentang PRP ialah *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924-1925* (Leiden: E. J. Brill, 1991).
10. Sejarahwan Turki, Zafer Toprak, ketika temuramahnya dengan jurnalis Nese Düzel: “*Atatürk Fransa'nın 3. Cumhuriyeti'ni kurdu*” [Atatürk Founded France's Third Republic], *Taraf*, October 10, 2008.
11. Erik Jan Zürcher, komentarnya semasa program “*Secularization and*

- Modernization in Turkey*” yang diadakan di Bilgi University, Istanbul, October 14, 2009.
12. Serif A. Mardin, “*Ideology and Religion in the Turkish Revolution*,” *International Journal of Middle East Studies* 2, no. 3 (July 1971): 208.
  13. “*Her yeri dolduran Türktür. Ve her yanı aydınlatan Türk’ün yüzüdür.*” *Daily Diyarbakır*, September 6, 1932; dinukilkan di dalam *Atatürk yolunda Diyarbakır*, vol. 15 daripada majalah Kara-Amid, Diyarbakır, 1981, p. 8.
  14. Nasionalis sederhana seperti Ziya Gökalp telah menakrifkan ke-Turki-an sebagai identiti budaya, manakala individu yang lebih radikal seperti Yusuf Akçura menekankan kesucian etnik. Kemalisme, terutamanya dalam tahun 1930-an, menerima versi Akçura dan memuji “Turki tulen dengan asal-usul dari Asia Tengah. Bûsra Ersanlı, “*Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarihi Tezi*” [An Edict of Belonging: The Turkish Historical Thesis], dalam *Milliyetçilik* [Nationalism], ed. Tanıl Bora (Istanbul: İletisim Publishing, 2004), p. 802.
  15. Martin van Bruinessen, “*Race, Culture, Nation and Identity Politics in Turkey: Some Comments.*” Kertas kerja disampaikan di Mica Erteğün Annual Turkish Studies Workshop, Department of Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton, NJ, April 24-26, 1997.
  16. Jurnalis British, Grace Ellison telah melihat seawal tahun 1928 yang Kemalsim telah mula menjadi “suatu agama baru”; di nukilkan di dalam *Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu* [The Establishment of the Single-Party Regime in Turkey] (Istanbul: Türkiye Araştırmaları Dizisi, 2005), pp. 332-338.
  17. “*Ey Samsun’da karaya çıkan ilâh,*” daripada puisi “Bizim Mevlüt,” oleh Behçet Kemal Çağlar.
  18. “*Kabe arabin olsun, Çankaya bize yeter!*” daripada puisi “Çankaya,” by Kemalettin Kamu.
  19. Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk* [But Which Atatürk] (Istanbul: Dogan Publishing, 2008), p. 179.
  20. Eran Lerman, “*Mawdudi’s Concept of Islam*,” *Middle Eastern Studies* 17, no. 4 (October 1981): 493.
  21. Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (London: Gollancz, 1946), p. 149.
  22. *Ibid.*, p. 68.
  23. Pipes, *In the Path of God*, p. 122. Sebagaimana yang ditulis oleh Pipes, tindak balas awam untuk artikel April 1967 ini bergerak begitu pantas sehingga rejim Syria melarang isu ini, menuduh artikel ini sebagai agen Amerika dan Israel, dan melaksanakan hukuman berat kepada penulis dan editornya. Namun tindakan untuk menyelamatkan air muka mereka tidak cukup untuk menyembunyikan niat sebenar rejim.
  24. Stephanie Cronin, ed., *The Making of Modern Iran: State and Society under Rıza Şah, 1921-1941* (New York: Routledge Curzon, 2003), p. 202.
  25. *Ibid.*, pp. 202-204.

26. Ibid., p. 202.
27. Stephen Kinzer, *Reset: Iran, Turkey, and America's Future* (New York: Times Books, 2010), p. 78.
28. Cronin, ed., *Making of Modern Iran*, p. 196.
29. Ibid., p. 199.
30. Erol Güngör, *Islam'm Bugünkü Meseleleri* [The Issues of Islam Today] (Istanbul: Ötüken Publishing, 1981), pp. 222-225. Güngör refers to Arnold Toynbee's *Civilization on Trial* (Oxford: Oxford University Press, 1948).
31. Jewish Encyclopedia, "Hellenism," <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=H&artid=567>.
32. Ibid.
33. Mal Couch, ed., *A Bible Handbook to the Acts of the Apostles* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004), p. 192.
34. Ibid.
35. James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), p. 41.
36. Dasar lama Amerika menyokong diktator pro-Barat di Timur Tengah telah secara kritis diakui oleh tidak lain daripada Condoleezza Rice, Setiausaha Negara Amerika Syarikat di bawah Presiden George W. Bush. "Kita mesti jelas," kata beliau pada tahun 2006, "bahawa kita benar-benar percaya bahawa orang-orang di Timur Tengah berhak terhadap masa depan yang demokratik, sesuatu yang Presiden Amerika tidak bersedia untuk mengatakannya selama 60 tahun. Kita hanyalah melihat berkaitan dengan kestabilan, tidak dengan demokrasi, dan kita tidak mendapat kedua-duanya." "Woman of the World," wawancara bersama Condoleezza Rice, Reader's Digest, September 2006.
37. Keddie, "The Revolt of Islam," p. 90.
38. Henry Munson, "Lifting the Veil: Understanding the Roots of Islamic Militancy," *Harvard International Review* 25, no. 4 (2004).
39. Thomas Hegghammer, "Jihadi Studies," *Sunday Times*, April 2, 2008.
40. Daripada fatwa Bin Laden's tahun 1998 tentang jihad terhadap America. Dinukilkan di dalam Catherwood, *Brief History of the Middle East*, p. 257.
41. Ayat tentang "collateral damage" ini adalah daripada kartun oleh Jeff Danziger, kartunis sindiket untuk New York Times, August 8, 2006.
42. Lihat Yvonne Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab-Studies and Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1995), p. 10.
43. Lerman, "Mawdudi's Concept of Islam," p. 504.
44. Smith, *Modern Islam in India*, p. 149.
45. Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," in John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 119-121.

46. Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America* (New York: W. W. Norton, 2003), p. 8.
47. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 94-95; Armstrong, *A History of God*, p. 367.
48. Armstrong, *A History of God*, p. 367.
49. Untuk hubungan tentang pengalaman akibat deraan dan peningkatan tahap keradikalan, lihat Chris Zambelis, "Is There a Nexus between Torture and Radicalization?," *Terrorism Monitor* (Jamestown Foundation) 6, no. 13 (June 26, 2008).
50. Lihat Peter L. Berger et al., eds., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999).

## BAB KELAPAN: PERJALANAN TURKI MENUJU LIBERALISMA ISLAM

1. Binder, *Islamic Liberalism*, p. 83.
2. <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/>.
3. Recep Peker, "Uluslaşma-Devletleşme" [Nationalization-State-Building], *Ülkü* 7, no. 40 (June 1936): I-VII, p. 3.
4. Dikotomi pusat dan periferi dicadangkan sebagai model yang terbaik untuk menghuraikan politik Turki oleh Serif Mardin in "*Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*" *Daedalus* 102, no. 1 (Winter 1973): 169-90.
5. Mary F. Weld, *Bediüzzaman Said Nursi: Entellektüel Biyografisi* [His Intellectual Biography] (Istanbul: Etkilesim Publishing, 2006), p. 39.
6. *Ibid.*, pp. 76, 77, 79.
7. Kedua-dua nukian dan terma *Homo kemalicus* adalah daripada M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), pp. 7, xxi.
8. "İslâm dünyasının bugünü" [The Islamic World Today], *Yeni Asya*, May 4, 2007.
9. Necmeddin sahiner, *Son şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi anlatıyor* [The Last Witnesses Speak about Said Nursi] (Istanbul: Yeni Asya Publishing, 1994), p. 277.
10. Avni Özgürel, "Yassıada infazlarını unutmamak gerek" [Don't Forget the Executions of Yassıada], *Radikal*, September 20, 2009.
11. serif Mardin, "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes," *Turkish Studies* 6, no. 2 (Summer 2005): 145.
12. Mehmet sevkett Eygi, *Bugün*, February 10, 1969.
13. Bilangan pengikut Nur di Turki ketika ini dianggarkan berjumlah antara dua hingga enam juta. Yavuz and Esposito, *Turkish Islam and the Secular State*, p. 13.

14. Mehmet Metiner, *Yemyesil seriat, Bembeyaz Demokrasi* [Strong Green Shariah, Snow White Democracy] (Istanbul: Dogan Publishing, 2004), p. 59.
15. *Ibid.*, pp. 58, 59.
16. Ahmet Yasar Ocak, *Türkler, Türkiye ve Islam* [Turks, Turkey and Islam] (Istanbul: Iletisim Yayınları, 1999), p. 134.
17. Robert D. Kaplan, “*At the Gates of Brussels*,” *The Atlantic*, December 2004.
18. *Ibid.*
19. Muhammed Çetin, “*Business, Faith and Freedom*,” *Today’s Zaman*, October 23, 2008.
20. Pada bulan April 1998, surat khabar Turki mula mencetak berita pelik yang menghubungkan beberapa wartawan liberal dan pemimpin semasa waktu itu iaitu daripada Persatuan Hak Asasi Manusia (IHD), dengan kumpulan pengganas Kurdi. Wartawan kehilangan pekerjaan dan menerima ancaman maut, manakala pemimpin IHD terselamat daripada tembakan yang membawa maut. Sejurus kemudian, dua cerita telah terbukti palsu, tetapi tidak sehingga tahun 2000 di mana wartawan Nazli Ilicak menemui bukti bahawa cerita telah disediakan oleh perintah daripada tentera Turki. Kes itu akan dipanggil Andiç, perkataan Turki amat asing, yang bermaksud “Memorandum.”
21. “*Tayyip’in Bitisi?*” [The End of Tayyip (Erdogan)], *Hürriyet*, September 24, 1998; “*Muhtar Bile Olamayacak*” [He Won’t Even Be a Local Governor], *Radikal*, September 24, 1998.
22. Dalam ucapan awam di Wilayah Siirt pada 6 Dis 1997, Erdogan membacakan sebahagian daripada sebuah puisi yang ditulis pada tahun 1912 dalam dekad peperangan yang tidak berkesudahan di Empayar Uthmaniyyah: “Masjid-masjid adalah berek kami, kubah-kubah adalah topi keledar kami, menara-menara adalah bayonet kami, dan orang-orang yang beriman adalah tentera kita.” *Hürriyet*, September 24, 1998.
23. *Ibid.*
24. Nilüfer Narlı, “The Rise of the Islamist Movement in *Turkey*,” *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 3 (September 1999). Narlı memerhatikan perbezaan antara Parti Kebajikan (*Welfare Party*) Erbakan dan Parti Keutamaan (*Virtue Party*) yang menggantikannya, tetapi faktor yang membuat perbezaan adalah gerakan reformis dalam kedua-dua parti ini.
25. Sultan Tepe, “*Turkey’s AKP: A Model ‘Muslim-Democratic’ Party?*,” *Journal of Democracy* 16, no. 3 (July 2005): 69-82.
26. Fareed Zakaria, “*A Quiet Prayer for Democracy*,” *Newsweek*, May 14, 2007.
27. “Turkish Armenians to Vote for Ruling AKP,” *Armenian Online News*, July 13, 2007, <http://www.hamovhotov.com/timeline/?p=860>.
28. Mustafa Akyol, “*The Protocols of the Elders of Turkey*,” *Washington Post*, October 7, 2007.

29. Saya menulis ini dalam Akyol, “*AKP Is Not Islamist, But Somewhat Muslimist*,” *Hürriyet Daily News*, December 8, 2009.
30. Arınç memberikan ucapan ini pada bulan April 16, 2007, di Turgut Özal Thought and Action Society, yang menganugerahkan beliau dengan piala tahunan *Democracy*.
31. Menurut rekod Perpustakaan Negara Turki, hanya lapan puluh lima buku dengan tajuk menyebut “liberalisme” telah diterbitkan di Turki antara tahun 1923 (permulaan Republik Turki) dan tahun 1980. Bilangan ini meningkat kepada 507 di antara tahun 1908 dan 2008. Taha Akyol, “*Liberalizm Açığı?*” [Liberalism Deficit], *Milliyet*, July 19, 2008. Dalam bidang akademik, juga, tesis memperkatakan “liberalisme” atau “polisi liberal”-semakin meningkat, daripada purata enam setahun di antara tahun 1989 dan 1999 kepada purata tahunan sebanyak dua puluh satu antara tahun 2000 dan 2007. Taha Akyol, “*Üniversite ve Liberalizm*” [The University and Liberalism], *Milliyet*, August 14, 2008.
32. Satu kenyataan oleh bekas Turki Mehmet Metiner Islam, menjelaskan mengapa Islamis di Turki mula menerima pakai pandangan yang lebih liberal selepas tahun 1980-an. “*Fears for Turkey’s Future Roil Vote on Constitution*,” *Wall Street Journal*, September 9, 2010.
33. Cadangan Aydın bahawa dunia Islam memerlukan “budaya demokrasi liberal” untuk menyelesaikan pertikaian ideologi yang telah muncul dalam satu temu bual di majalah *Zaman*, March 23, 1998.
34. Sadik Ünay, *Neoliberal Globalization and Institutional Reform: The Political Economy of Development and Planning in Turkey* (New York: Nova Publishers, 2006), p. 37.
35. Perdana Menteri pada masa itu, Sukru Saracoglu, dan Menteri Luar beliau, Numan Menemencioglu, mempunyai hubungan baik dengan dan sikap yang bersimpati dengan Nazi Jerman.
36. Resat Kasaba, ed., *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), pp. 182-183.
37. Orhan Pamuk, *Istanbul: Memories of a City* (New York: Vintage Books, 2006), p. 183.
38. Hüner Sencan, *Is Hayatında Islam İnsani* [Homo Islamicus in Business Life] (Istanbul: MÜSIAD, 1994).
39. Feroz Ahmad, “*The Development of Capitalism in Turkey*,” *Journal of Third World Studies* (Fall 1998).
40. European Stability Initiative, *Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia*, September 19, 2005, Berlin/Istanbul, [www.esiweb.org](http://www.esiweb.org), pp. 23-24.
41. *Ibid.*, p. 24.
42. *Ibid.*
43. Zafer Özcan, “*Akla ve Paraya İhtiyacı Olmayan sehir Kayseri?*” [Kayseri, the City that Needs Neither Wisdom nor Money], *Aksiyon* 571 (November 14, 2005).



44. See Ziya Önis, “*Conservative Globalists Versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey*,” *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 9, no. 3 (December 2007).
45. “*Türkiye’nin gerçek burjuva sınıfı biziz*” [We Are the Real Bourgeois Class of Turkey], *Star*, July 20, 2009.
46. *Ibid.*
47. Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey* (Istanbul: TESEV [Turkish Economic and Social Studies Foundation] Publications, 2007), pp. 101, 33.
48. Perbandingan dengan Taliban datang daripada bekas Islam Mehmet Metiner, yang berkata, “Kami telah berfikir seperti Taliban di tahun 70-an,” dalam *Yemyesil Seriat, Bembeyaz Demokrasi*, p. 17.
49. Mehmet sevkett Eygi, “*Yanlış Kıraatler*” [Wrong Readings], *Milli Gazete*, January 14, 2009. Dalam kes ini, istilah mujahid ini tidak membayangkan pergerakan yang ganas. Istilah ini sering digunakan di Turki untuk merujuk kepada Islamis yang komited yang mahu berkhidmat untuk jalan politik, sosial, dan intelektual dengan aksi dan tindakan.
50. Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* [Islamism and Islamic Literature in Turkey: From the Rhetoric of Collective Salvation to New Individualistic Muslimhoods] (Istanbul: Bilgi University Press, 2007), p. 128.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, p. 118.
53. Ali Bardakoglu, “*Dindarlığımızın Güncelleştirilmesi*” [The Updating of Our Religiosity], interview in *Hürriyet*, September 10, 2004.
54. “*Kadının en makbulü koyun’ diyen hadis olmaz*” [No Hadith Can Say, “The Best Woman Is like a Sheep”], *Vatan*, June 17, 2006.
55. Untuk lebih lanjut, lihat Mustafa Akyol, “*[Sexism Deleted] in Turkey*,” *Washington Post*, July 16, 2006.
56. Wawancara peribadi dengan Dr. Mehmet Görmez, Istanbul, May 14, 2009.
57. Kesemua nukilan adalah daripada artikel-artikel Mehmet sevki Aydın’s dalam majalah *Diyanet*: October 2008, pp. 20-23; December 2008, pp. 24-27; November 2008, pp. 20-23.
58. “*Dinlerini anlatmak en dogal hakları*,” *Hürriyet*, April 21, 2009.
59. “*Top Turkish Religious Official Says Saint Paul Church Should Be Reopened*,” *Hürriyet Daily News*, August 23, 2010.
60. Ali Bulaç, “*Azınlık, Zımmi, Muabid*” [Minority, Dhimmi, Contractee], *Zaman*, January 6, 2010.
61. Kesemua nukilan adalah daripada artikel-artikel Hayrettin Karaman’s dalam *Yeni Safak*: “*Necat Konusu*,” August 29, 2008; “*Dinden Dönen Öldürülür mü?*,” September 11, 2009; “*İslam Ülkelerinde Demokrasi*,” August 4, 2006; “*Dine Zorlamak*,” September 24, 2006.

62. Hayrettin Karaman, “Kadınlarla Tokalmak,” *Yeni Safak*, September 9, 2009.
63. “Dayak yiyen kadın karete öğrensin,” *Radikal*, October 26, 2008.
64. Sami Hocaoglu, “Kur’an kitaplığında yeni katkılar” [New Contributions to Qur’an Library], *Yeni Safak*, June 28, 2004.
65. Dücan Cündioğlu, “Düşünürken modern, inanırken geleneksel” [Modern While Thinking, Traditional While Believing], *Yeni Safak*, December 13, 2009. Cündioğlu, konservatif yang sangat kritikal terhadap kapitalisme Islam, mengatakan hal ini dengan nada cemoohan.
66. Zakaria, *Future of Freedom*, p. 73.
67. Vali Nasr, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World* (New York: Free Press, 2009).
68. Graham E. Fuller, *The New Turkish Republic: Turkey as a Pivotal State in the Muslim World* (Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2008).
69. *Ibid.*, p. 49.
70. See Kinzer, *Reset*, p. 198. Turki yang baru ini mungkin boleh lebih berguna pada Amerika, hujah Kinzer, bekas Ketua Biro The New York Times di Turki. Sekarang dia menegaskan, “Turki boleh ke mana saja, membuat hubungan dengan rakan, dan perjanjian yang tidak dapat dibuat oleh Amerika”.
71. Nazanine Moshiri, “Interview with Rachid Ghannouchi,” Al Jazeera English website, February 3, 2011.
72. Soner Çagaptay, “Arab Revolt Makes Turkey a Regional Power,” *Hürriyet Daily News*, February 16, 2011.
73. Olivier Roy, “This Is Not an Islamic Revolution,” *New Statesman*, February 15, 2011.
74. Olivier Roy, “Where Were the Tunisian Islamists?,” *International Herald Tribune*, January 21, 2011.
75. Walter Russell Mead, *God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World* (New York: Alfred A. Knopf, 2007), p. 372.

## BAB KESEMBILAN: KEBEBASAN DARIPADA NEGARA

1. Vincent Cornell, “Islam: Theological Hostility and the Problem of Difference,” King Fahd Center for the Middle East and Islamic Studies, University of Arkansas, [http://www.worde.org/articles/Cornell\\_Islam-TheologicalHostility.php](http://www.worde.org/articles/Cornell_Islam-TheologicalHostility.php).
2. Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 103.
3. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 17.
4. Qur’an 8:1, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab yang diInggeriskan.
5. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* (New York: HarperOne, 2002), p. 147. Nasr berhujah bahawa ideal bagi Syiah adalah nomocracy, juga” dan teokrasi yang telah ditubuhkan di dunia

- Syiah hanya dengan Revolusi Iran tahun 1979.
6. Contoh yang paling dramatik ini adalah pada akhir abad kesembilan belas—"Mahdi" di Sudan, Muhammad Ahmad bin Abd Allah. Beliau, seperti Wahhabi, memberontak terhadap Uthmaniyyah dan mengisytiharkan, "Mari semua orang yang menjumpai seorang bangsa Turki, bunuhlah dia, kerana orang-orang Turki adalah kafir." Beliau akhirnya kalah kepada British. P. M. Holt, *The Mahdist State in Sudan* (Oxford: Clarendon Press, 1958), p. 51.
  7. Qur'an 4:59, *Shakir translation*.
  8. Qur'an 42:38, *Bewley translation*.
  9. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 26.
  10. *Ibid.*, p. 190.
  11. Esposito, ed., *Oxford History of Islam*, p. 146.
  12. See Michelangelo Guida, "*Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate*," *Middle Eastern Studies* 44, no. 2 (March 2008); Abdelwahab El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?* (London: Malaysia Think Tank, 2008), pp. 85-88.
  13. Kemalettin Nomer, *seriat, Hilafet, Laiklik* [Shariah, Caliphate, Secularity] (Istanbul: Bogaziçi Publishing, 1996), p. 380.
  14. El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, p. 83.
  15. *Ibid.*, p. 69.
  16. [http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/hizb-ut-Tahrir/chapter\\_09.html](http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/hizb-ut-Tahrir/chapter_09.html).
  17. El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, p. 33.
  18. Lihat Bab 3.
  19. Hal ini berlaku di Pakistan pada tahun 1970-an dan 1980-an, apabila Jeneral Zia ul-Haqq memulakan dasar beliau iaitu "pengislaman undang-undang." Tidak lama kemudian ternyata bahawa setiap golongan berlainan di Pakistan ini, mahukan pelaksanaan versi sendiri Syari'ah, dan, pada akhirnya, Zia hanya boleh menangani ketegangan yang semakin meningkat hanya dengan mengguna pakai undang-undang tentera, yang sekular juga. Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a*, pp. 203-209; Mohammad Amin, *Islamization of Laws in Pakistan* (Lahore: Sang e Meel Publications, 1989).
  20. Abdullahi Ahmed An-Na'im, "*Thomas Jefferson, Islam and the State*," *Huffington Post*, March 20, 2008.
  21. An-Na'im, *Islam and the Secular State*, p. 1.
  22. Untuk analisis yang menarik tentang permasalahan ini, lihat Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009).
  23. Di sini An-Na'im hanya memperdebatkan (*Islam and the Islamic State*, p. 139) bahawa cara mengamalkan politik Islam mestilah melalui "sebab sivik, yang bermaksud bahawa sebab-sebab boleh diperdebatkan di kalangan semua rakyat tanpa merujuk kepada kepercayaan agama."

- Muslim boleh mempromosikan dasar-dasar yang berasal daripada kepercayaan mereka, dalam erti kata lain, tetapi mereka sepatutnya menggunakan suara yang rasional untuk membawa mereka ke tempat awam, yang akan termasuk pandangan sekular atau orang bukan Islam, atau hanya orang Islam dengan pandangan politik yang berbeza.
24. Khalifah Umar mengharamkan beberapa amalan yang telah dibenarkan dalam al-Quran seperti “perkahwinan dengan wanita bukan Islam” dan “perkahwinan yang ditetapkan masa (*timed marriage*)” dan menggantung pelaksanaan lain, seperti memotong tangan pencuri dan membahagikan tanah yang ditawan di kalangan askar-askar. Dalam setiap kes, beliau menunjukkan implikasi negatif yang mungkin sebagai justifikasi beliau. Mehmet Erdogan, *Islam Hukukunda Abkamm Degismesi* [The Change of Verdicts in Islamic Law] (Istanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), pp. 51, 161.
  25. Kesemua kenyataan datang daripada <http://www.islam4uk.com>.
  26. Muhammad Bin Ahmed al-Sarakhsi, *Sharh Kitāb al-Siyar al-Kabir* (Pakistan: Nusrullah Mansour, 1405 AH/1985 AD, 4:1530; dipetik dalam Safi, “Overcoming the Religious-Secular Divide,” p. 19.
  27. El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, p. 19.
  28. Olivier Roy, “Islam in Europe: The Exception to the Rule?,” Eurotopics.net, May 2, 2007. Dalam artikel yang sama, Roy juga memerhati: “Salafisme, sebagai jenis Islam yang banyak Muslim yang dilahirkan semula di Eropah mengikutinya, jelas menentang segala budaya negara, termasuk daripada Islam, dan menuntut agama disucikan daripada semua pengaruh budaya dan rasa tempatan. Hal itu juga menjelaskan mengapa Salafisme menarik minat anak-anak muda yang telah tercabut budaya mereka seperti generasi kedua Muslim di Eropah ... Sebaliknya, seseorang akan menemui bahawa penduduk ekspatriat Turki di seluruh negara lain di Eropah terus berhubung rapat dengan Turki (melalui bahasanya, televisyen, dan pelbagai organisasi) dan jarangkali terlibat dalam tindakan-tindakan keganasan Islam. Hal ini menunjukkan bahawa orang yang beramal dengan agama Islam adalah kurang radikal, dengan semakin kuat hubungan dengan negara asal.”
  29. Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Press, 2004), p. 43.
  30. Demikian ini adalah kata-kata Umar Farouk Abdulmutallab, warga Nigeria berusia dua puluh tiga tahun yang cuba meletupkan sebuah pesawat penumpang berhampiran Detroit pada Hari Krismas tahun 2009. “Saya bayangkan bagaimana jihad yang besar akan berlaku,” katanya dilaporkan menulis dalam pos internet bulan Feb 2005, “bagaimana umat Islam akan menang, Insha-Allah, dan menguasai seluruh dunia, dan menubuhkan empayar yang terbesar sekali lagi!!!” Margaret Wentz, “*The Global Internet Jihad: Web of Terror*,” *Globe and Mail*, January 8, 2010.
  31. Qur’an 109:6, *M. Pickett translation*,

<http://www.islam101.com/quran/QTP/index.htm>.

32. Seperti yang dibincangkan dalam Bab 1.
33. Dalam zaman klasik Islam, tidak ada konsep “ekonomi Islam”. “Ide ini muncul pada abad kedua puluh, mengkrystal pada tahun 1960-an sebagai sebahagian daripada pemikiran Islam. Timur Kuran, “*On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought*,” in Haleh Esfandiari and A. L. Udovitch, eds., *The Economic Dimensions of Middle Eastern History* (Princeton, NJ: Darwin Press, Princeton, 1990), p. 94.

## BAB KESEPULUH: KEBEBASAN UNTUK MELAKUKAN DOSA

1. Alexis de Tocqueville, “*Letter to Beaumont*,” dinukil di dalam Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 13.
2. Qur’an 107:4, 6, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
3. Qur’an 2:256, *Shakir translation*.
4. Qur’an 10:99, *Shakir translation*.
5. Qur’an 3:104, *Shakir translation*.
6. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 22.
7. *Ibid.*, p. 23.
8. *Ibid.*, p. 24 (penegasan oleh Cook).
9. *Ibid.*, p. 24.
10. *Ibid.*, pp. 427-459.
11. Qur’an 2:256.
12. Van Ess, *Flowering of Muslim Theology*, p. 30.
13. Mead, *God and Gold*, p. 370.
14. *Ibid.*, p. 371.
15. Al-Quran (24: 27-28, terjemahan Shakir) menyatakan: “Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumah kamu, sehingga kamu terlebih dahulu meminta izin serta memberi salam kepada penduduknya; hal ini adalah lebih baik untuk kamu, supaya kamu dapat mengambil pelajaran. Tetapi jika kamu tidak mendapati sesiapa di dalamnya, maka janganlah memasukinya sehingga kebenaran diberikan kepada kamu; dan jika dikatakan kepada kamu: Pulanglah, maka hendaklah kamu pulang ini adalah lebih suci bagi kamu; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. “
16. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 542.
17. Ali Kurani, *Amr Bah Ma’ruf wa Nahy Az Munkar*, Tehran 1373 sh., 3.9, 7.12; dinukil dalam Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 556.
18. Robert Lacey, “*The Secret Behind the Veil: Saudi Women Find Solace in ‘Safe Love*,” Sunday Times, October 18, 2009.
19. Muhammad Sa’id Al-Ashmawi, “*Shari’a: The Codification of Islamic Law*,” in

- Liberal Islam, ed. Kurzman, p. 52.
20. Bahkan ulama tradisional membuat perbezaan antara seks luar nikah dan seks sebelum perkahwinan; mereka menetapkan hukuman rejam untuk yang disebut pertama (yang tidak wujud dalam Al-Quran) dan sebatan untuk yang kedua (iaitu hukuman yang sebenar ditentukan oleh al-Quran untuk zina dan tuduhan memfitnah). Sementara itu, permulaan surah an-Nur (surah ke-24 daripada Al-Quran), yang menetapkan hukuman untuk zina, bercakap mengenai wanita yang sudah berkahwin dan suaminya, yang mungkin mencadangkan zina itu berlaku hanya apabila terdapat pasangan suami isteri yang melanggar ikatan perkahwinan mereka.
  21. Untuk hujah yang membela bantahan ini, lihat Charfi, *Islam and Liberty*, p. 58. Charfi adalah Profesor Undang-Undang di Tunisia.
  22. Bagi mereka yang mungkin akan terkejut dengan ide bahawa seks luar nikah boleh dikenakan penalti, mungkin bermanfaat untuk memperhatikan bahawa undang-undang dalam dua puluh empat daripada lima puluh negeri Amerika masih menganggap zina sebagai satu jenayah.. Jonathan Turley, “*Of Lust and the Law*,” *Washington Post*, September 5, 2004.
  23. “Diyane’ten Van kriterleri: *Islam dünyasında bir ‘ilk’*” [A First in the Muslim World: The Van Criteria from the Diyanet], *Hürriyet*, June 5, 2008.
  24. sükrü Küçükşahin, “*Koç: İnsanın günah isleme özgürlüğü var*,” *Hürriyet*, July 20, 2006. Minister of Culture and Tourism Atilla Koç, yang dinukil dalam cerita ini, juga berkata, “*Ya adalah bercanggah dengan aspirasi agama untuk mencipta syurga di atas mukabumi*” dan “*Herkesin günah isleme özgürlüğü var*” [Setiap seorang mempunyai kebebasan untuk melakukan dosa], *Vatan*, January 10, 2009; Fatma K. Barbarosoglu, “*Günah isleme özgürlüğü?*” [Freedom to Sin], *Yeni Safak*, October 1, 2004. Isaya, juga, telah menulis tentang kebebasan untuk melakukan dosa: Mustafa Akyol, “*Barakemiz İçsinler*” [Let Them Drink], *Star*, June 20, 2009.
  25. Qur’an 16:61, *Shakir translation*.
  26. Qur’an 103:3, *Shakir translation*.
  27. Qur’an 5:94, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.

## BAB KESEBELAS: KEBEBASAN DARIPADA ISLAM

1. “*U.S. Cautiously Backs Afghan Christian*,” *WorldNetDaily* (www.wnd.com), March 22, 2006.
2. *No Place to Call Home: Experiences of Apostates from Islam, Failures of the International Community* (New Malden, Surrey, UK: Christian Solidarity Worldwide, 2008), p. 4.
3. *Ibid*.
4. *Sahih Bukhari*, vol. 4, bk. 52, no. 260.
5. *No Place to Call Home*, p. 8.
6. A. E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO:

- Westview Press, 1999), p. 27.
7. Qur'an 18:29.
  8. Qur'an 4:137, *Shakir translation*.
  9. Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, pp. 388, 389.
  10. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 126.
  11. Afsaruddin, *First Muslims*, p. 27.
  12. El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, pp. 61–62.
  13. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 126.
  14. David Forte, "Islam's Trajectory," [http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/08/islams\\_trajectory.html](http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/08/islams_trajectory.html), accessed October 23, 2006.
  15. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 101.
  16. Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, p. 93.
  17. *Ibid.*
  18. Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, p. 383.
  19. Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, p. 97.
  20. *Ibid.*, p. 96.
  21. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 237.
  22. "Grand Ayatollah Hossein-Ali Montazeri: "Not Every Conversion Is Apostasy" (in Persian). BBC Persia Service, October 14, 2009.
  23. Untuk senarai, lihat Mohammad Omar Farooq, "On Apostasy and Islam: 100+ Notable Islamic Voices Affirming the Freedom of Faith," <http://apostasyandislam.blogspot.com/>.
  24. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 5.
  25. Qur'an 6:108, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
  26. Itulah slogan dan lain-lain, seperti "Bunuh mereka yang mengejek Islam" dan "sembelih mereka yang menghina Islam," telah dijalankan pada pelekat semasa perhimpunan London diadakan untuk membantah kartun Denmark yang membuat satira terhadap Nabi Muhammad. "Tangkap pelampau yang berarak, Polis Diminta," *The Guardian*, February 6, 2006.
  27. Leviticus 24:16.
  28. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 2:2, q. 13.
  29. Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, p. 249.
  30. *Ibid.*, p. 249.
  31. Qur'an 4:140, *Shakir translation*.
  32. Qur'an 6:67, *Shakir translation*.
  33. Qur'an 28:55, *Shakir translation*.
  34. Qur'an 4:152, *Shakir translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
  35. Orhan Pamuk mendapat masalah dengan "menghina undang-undang Turki- dalam satu temu bual dengan jurnal Swiss, *Das Magazin*, pada Februari 2005, apabila beliau berkata:" Tiga puluh ribu Kurdi telah dibunuh di sini [di Turki], dan termasuk satu juta orang Armenia. Dan hampir tiada siapa yang berani untuk menyebutnya. Jadi saya lakukannya. "Selepas pendakwaan, dan bantahan antarabangsa, tuduhan digugurkan

- pada tahun 2006.
36. Satu kes tragis adalah pembunuhan tahun 2007 di Hrant Dink, di mana seorang wartawan Armenia Turki, dibunuh oleh ultranationalis muda yang percaya bahawa beberapa kritikan Dink terhadap semangat kebangsaan Turki bererti “menghina Turki .”
  37. Patriarch Bartholomew ekumenikal I dari Constantinople memberikan penghormatan kepada sensitiviti orang Islam mempertahankan Perawan Mariam (*Virgin Mary*) dalam ucapan pada 15 Ogos 2010, di Biara Sümela purba, di timur laut Turki, yang kemudian dibuka semula untuk peribadatan Kristian selepas lapan puluh lapan tahun. “Bartholomew I meraikan Massa (Mass) pertama di Our Lady of Sumela selepas 88 tahun,” AsiaNews.it, August 16, 2010.
  38. Qur’an 13:1, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
  39. Qur’an 5:48, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.
  40. Terdapat ayat-ayat lain yang menggembar-gemburkan “kemenangan” terhadap orang-orang kafir-ayat-ayat tersebut suka dipetik oleh mereka yang menjuarai pendapat bahawa Islam akan menakluki dunia. Padahal ayat-ayat tersebut merujuk kepada peperangan yang tertentu- perang yang pernah ada- antara masyarakat Islam yang awal dan orang-orang musyrik Makkah yang cuba untuk memusnahkan mereka. Daripada teori “*an-nasikh wal-mansukh*,” yang menunjukkan perancangan dalam Al-Quran, cara yang lebih baik untuk memahami ayat-ayat yang pelbagai ini adalah untuk menganggap ayat-ayat berkaitan pluralisme sebagai norma dan ayat-ayat kemenangan hanyalah berkaitan dengan kes-kes perang.
  41. Qur’an 3:20, *Bewley translation*, dengan perkataan Arab di Inggeriskan.

## EPILOG

1. Reuel Marc Gerecht, *The Wave: Man, God, and the Ballot Box in the Middle East* (Stanford: Hoover Institution Press, 2011), h. 6.
2. Istilah *liberal* harus digunakan dengan sedikit waspada, kerana kesilapan yang lazim di Barat adalah untuk membayangkan semua kekuatan anti-Islam di Timur Tengah sebagai “liberal.” Hal ini sangatlah tidak tepat, kerana terdapat dekad sejarah yang panjang dari kediktatoran sekular di rantau itu, dengan elemen-elemen yang masih aktif – dalam bahasa Arab mereka dipanggil *feloul*, atau “sisa-sisa.” Kekuatan ini adalah nyata sekular, tetapi mereka juga adalah nyah liberal, anti demokrasi, dan lazimnya korup. Justeru mereka tiada asas moral yang tinggi untuk mengklaim terhadap kelompok Islamis. Kesilapan kedua yang lazim dalam media Barat adalah yang lebih bernuansa: iaitu tidak menghiraukan kenyataan bahawa sebahagian daripada kaum liberal yang tulen di Timur Tengah memang mempunyai prasangka elitis terhadap kaum Islamis, yang sering mewakili segmen masyarakat yang kurang berada.



3. Lihat artikel saya: “*How Tabrir Square Betrayed Itself*,” *Hürriyet Daily News*, Julai 6, 2013.
4. Berikutan rampasan kuasa tentera Mesir, jurucakap bagi Presiden Morsi yang digulingkan malahan berkata, “Demokrasi bukan untuk umat Islam.” Lihat Behzad Yaghmaian, “*The Price of Terminating Democracy in Egypt*,” *Wall Street Journal*, Julai 7, 2013.
5. Bagi versi yang lebih terperinci daripada hujah ini, lihat Noah Feldman, “*Democracy Loses in Struggle for Egypt’s Presidency*,” *Bloomberg View*, Julai 6, 2013.
6. Olivier Roy, “*The Myth of the Islamist Winter*,” *New Statesman*, Disember 13, 2012.
7. Lihat artikel saya: “*AKP Is Too Turkish – Not Too Islamic*,” *Hürriyet Daily News*, Februari 1, 2012. Thomas Carothers dan Nathan J. Brown juga berhujah: “Masalah demokrasi Turki bukan lantaran nyah liberalisme kaum Islamis pada pihak AKP, tetapi sebaliknya tabiat daripada politik pemerdayaan dan keangkuhan yang lazim dari parti-parti yang dominan di mana-mana, tak kira apa jalur ideologi atau agama mereka,” dalam “*The Real Danger for Egyptian Democracy*,” *Carnegieendowment.org*, November 12, 2012, <http://carnegieendowment.org/2012/11/12/real-danger-for-egyptian-democracy/eg5z>.
8. Ihsan Dagı, “*Pursuing Islamism with Democracy*,” *Today’s Zaman*, Disember 9, 2012.
9. *Ibid.*
10. Laman sesawang kaum Islamis yang tegar mengecam *Ikhwan al-Muslimun* kerana terlalu berlembut tentang arak: “*Muslim Brotherhood Reassures Tourists: Alcohol and Women Will Be There*,” *Kavkazcenter.com*, Disember 28, 2011, <http://kavkazcenter.com/eng/content/2011/12/28/15563.shtml>.
11. Istilah *illiberal moderates* [moderat yang nyah liberal] dicipta oleh Amitai Etzioni, profesor perhubungan antarabangsa di George Washington Universiti, Washington, DC, untuk mentakrifkan sikap politik Muslim arus perdana dalam dunia kontemporer. Lihat Amitai Etzioni, “*Illiberal Moderates: The Global Swing Vote*,” *Huffington Post*, Jun 12, 2007, [http://www.huffingtonpost.com/amitai-etzioni/illiberal-moderates-the-g\\_b\\_51761.html](http://www.huffingtonpost.com/amitai-etzioni/illiberal-moderates-the-g_b_51761.html).
12. Lihat Abdullah Saeed, “*Rethinking Citizenship Rights of Non-Muslims in an Islamic State: Rashid Al-Ghannushi’s Contribution to the Evolving Debate*,” *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 10. no. 3 (1999).
13. Caryle Murphy, “*Saudi Youth Question Traditional Approach to Islam*,” *Al-Monitor*, Februari 4, 2013, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/02/saudi-youth-question-mohammed-al-ari-tom-cruise-of-wah-habism.html>.
14. *Ibid.*

15. Ibid.
16. Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), h. 19.