

AHMET T. KURU



Islam, Otoritarianisme, dan Keteringgalan



Perbandingan Lintas Zaman dan Kawasan di Dunia Muslim



Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan



Perbandingan Lintas Zaman dan
Kawasan di Dunia Muslim

**Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta**

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1

Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan



Perbandingan Lintas Zaman dan
Kawasan di Dunia Muslim

AHMET T. KURU



Jakarta:
KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)

Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan

Ahmet T. Kuru

KPG 592001870

Cetakan Pertama, Desember 2020

Hak terjemahan bahasa Indonesia pada KPG
(Kepustakaan Populer Gramedia)

Judul Asli

Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison

© Ahmet T. Kuru 2019

This translation of *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* is published by arrangement with Cambridge University Press.

Penerjemah

Febri Ady Prasetyo

Penyunting

Andya Primanda

Penataletak isi

Pinahayu Parvati

Penataletak sampul

Teguh Tri Erdyan

Gambar sampul: Lukisan "Tre Filosofi" karya Giorgione, diselesaikan 1509,

KURU, Ahmet T.

Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan

Jakarta; KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2020

xviii + 498; 14 cm x 21 cm

ISBN: 978-602-481-517-2

ISBN: 978-602-481-518-9 (PDF)

Dicetak oleh PT Gramedia, Jakarta.

Isi di luar tanggung jawab percetakan.

*Kepada Uğur (1935–2004), yang sempat saya harap
dapat membacanya, dan Yusuf serta Yunus Ali, yang saya
harap akan membacanya suatu hari.*

DAFTAR ISI

<i>Daftar Peta</i>	viii
<i>Daftar Tabel</i>	viii
<i>Prakata</i>	ix
<i>Pengantar Edisi Terjemahan Indonesia</i>	xvii
 Pendahuluan	 1
 Bagian I: Masa Kini	 23
1. Kekerasan dan Perdamaian	25
2. Otoritarianisme dan Demokrasi	55
3. Ketertinggalan Sosioekonomi dan Pembangunan	98
 Bagian II: Sejarah	 117
4. Kemajuan: Para Sarjana dan Pedagang (Abad ke-7 hingga ke-11)	119
5. Krisis: Invasi (Abad ke-12 hingga ke-14)	208
6. Kekuasaan: Tiga Imperium Muslim (Abad ke-15 hingga ke-17)	288
7. Keruntuhan: Kolonialisme Barat dan Para Reformis Muslim (Abad ke-18 hingga ke-19)	359
 Kesimpulan	 396
 Daftar Pustaka	 412
Indeks	473

DAFTAR PETA

1. Empat puluh sembilan negara berpenduduk mayoritas Muslim (2018)	24
2. Dunia Muslim (sekitar 1000)	118
3. Dunia Muslim (sekitar 1300)	207
4. Imperium Osmani, Shafavi, dan Mughal (sekitar 1600)	287
5. Kolonisasi Eropa di dunia Muslim (sekitar 1914)	358

DAFTAR TABEL

I.1 Negara mayoritas Muslim dan dunia (sekitar 2010)	3
2.1 Sekulerisme dan syariah di konstitusi empat puluh sembilan negara Muslim	67
2.2 Rente, pajak, dan negara rente (sekitar 2010)	87
5.1 Istilah-istilah dunia kerja dalam industri dan pelayanan publik	274
C.1 Perbandingan perkembangan sejarah: Muslim dan Eropa Barat	399

PRAKATA

Saya teringat, pada suatu hari yang panas, musim panas 1989, saya sarapan dengan orangtua saya di Iskenderun (Alexandretta), di pantai Laut Tengah Turki. Ayah saya terlihat kecewa, dan ketika saya menanyakan alasannya, ibu saya menjawab bahwa Ayah terlibat perdebatan yang menantang pada malam sebelumnya. Ayah saya kemudian menjelaskan ke saya bagaimana seorang jenderal Turki yang sekuler, yang kami undang untuk makan malam, membicarakan isu ketertinggalan Muslim sekitar tengah malam, setelah saya pergi tidur.

Menurut sang jenderal, hanya negara-negara Protestan yang benar-benar berkontribusi bagi peradaban modern, sementara negara-negara Muslim hanya menjadi konsumen. Ayah saya, seorang ketua cabang provinsi partai sayap kanannya Perdana Menteri Turgut Özal, membela pentingnya Muslim dalam sejarah dunia dengan kontribusi awal Muslim bagi matematika dan bidang-bidang lainnya. Diskusi sengit itu telah membuat ayah saya frustrasi.

Karena tertarik dengan debat itu, saya membaca satu buku di perpustakaan ayah saya, yakni terjemahan bahasa Turki *The Iron Angels: Birth, History and Power of the Machines from Antiquity to the Time of Goethe* karya Walther Kiaulehn. Saya segera berkata ke ayah saya bahwa dengan membaca buku itu, saya menjadi paham bagaimana

orang-orang Eropa Barat melampaui Muslim dalam bidang teknologi. Dia tersenyum ke saya dengan penuh kasih sayang dan berkata, “Kamu paling sedikit harus membaca sepuluh sampai lima belas buku lagi untuk bisa mengatakan itu.” Begitulah saya memulai dan meneruskan pembacaan atas subjek buku ini, dan alasan buku ini didedikasikan untuk ayah saya, Uğur Kuru.

PENGHARGAAN

Saya berterima kasih kepada para guru, kolega, dan kawan saya atas kontribusi mereka. Mendiang Bernard Weiss mengajarkan pemikiran politik Islam ketika saya menjadi mahasiswa pascasarjana sekitar dua dasawarsa yang lalu. Mendiang Alfred Stepan, Robert Hefner, Reşat Kasaba, Joel Migdal, dan Daniel Philpott mengilhami dan mendorong studi komparatif saya mengenai hubungan agama-negara. Saya telah mendapat hubungan intelektual yang bermanfaat dengan Gökhan Bacık, Özgür Koca, dan Fevzi Bilgin mengenai Islam dan politik. Mikhail Alexseev, Ronnee Schreiber, Hisham Foad, dan Ranin Kazemi termasuk di antara banyak rekan saya yang kritis di San Diego University (SDSU). Beberapa beasiswa SDSU, termasuk hibah UGP dan Hostler, mendukung penelitian saya. Saya berterima kasih kepada para pengelola perpustakaan SDSU, khususnya Edward DiBella dan Joan Goodwin atas bantuan mereka dalam penelitian saya.

Saya berterima kasih kepada Robert Dreesen, editor Cambridge University Press, dan Robert Judkins, manajer konten, atas kesabaran dan profesionalisme mereka, dan dua peninjau anonim atas rekomendasi yang sangat membantu. Saya berutang budi kepada beberapa rekan atas komentar dan kritik yang sangat membantu bagi draf

awal beberapa bab, termasuk Aaron Glasserman, Maya Shatzmiller, Timur Kuran, Khaled Abou El Fadl, Michael Cook, Frederick Starr, Daniel Chirot, Randall Collins, Jan Luiten van Zanden, Louise Marlow, Hasan Kayalı, Nader Hashemi, Şürü Hanioglu, Stephen Dale, Charles Kurzman, Ziauddin Sardar, Burak Eskici, Kristin Fabbe, Kadir Yıldırım, Peter Adamson, Yüksel Sezgin, Etga Uğur, Anas Malik, Rıza Yıldırım, Renat Shaykhutdinov, Mehdi Aminrazavi, Serhan Tanrıverdi, dan Naser Ghobadzadeh. Saya mengapresiasi keramahan beberapa teman selama saya meriset di Turki, Qatar, Suriah, Mesir, Tunisia, dan Kazakhstan pada berbagai periode antara 2010 dan 2013.

Saya diberkati dukungan dan cinta tulus dari ibu saya, Çiçek Kuru, saudara laki-laki saya Mehmet, serta saudara perempuan saya Mine dan Lile. Istri saya, Zeynep, selalu menjadi sumber kasih, inspirasi, dan kegembiraan. Anak laki-laki kami, Yusuf dan Yunus Ali, sudah mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan komparatif tentang dunia Barat dan Muslim—dua bagian yang tak terpisahkan di kehidupan mereka. Mereka mungkin akan terus menanyakan banyak hal yang dieksplorasi dalam buku ini; itulah mengapa buku ini didedikasikan kepada mereka juga.

METODOLOGI, TEORI, DAN PERSOALAN NORMATIF

Buku ini menggunakan metode historis komparatif kala membandingkan periode-periode tertentu dalam sejarah Islam, sebagaimana dengan periode-periode tertentu dalam sejarah Eropa Barat.¹ Salah satu metode yang digunakan adalah “melacak proses”, yang melacak penyebab-penyebab

1 Lihat Mahoney & Rueschemeyer 2003; Sartori 1970; Collier 1991.

perubahan dengan membagi suatu proses historis menjadi periode-periode yang lebih kecil dan bisa diperbandingkan secara analitis.² Buku ini juga menggunakan alat metodologis “ketergantungan jalur” (*path dependence*)³ untuk memeriksa bagaimana kondisi ideasional dan material di periode historis tertentu, terutama “titik-titik kritis”,⁴ membentuk kondisi selanjutnya dengan membuat ketergantungan jalur. Sebagai contoh, untuk meneliti rendahnya tingkat literasi masyarakat Muslim kini, buku ini melacak asal-usul historis masalah itu ke keterlambatan hadirnya mesin cetak selama tiga abad di masyarakat-masyarakat tersebut. Masyarakat Muslim tidak memanfaatkan teknologi percetakan selama dan setelah titik zaman kritis pada pertengahan abad ke-15, ketika mesin-mesin cetak pertama digunakan di Eropa Barat. Pengalaman historis itu membuat kesenjangan literasi terkait ketergantungan jalur antara Muslim dan masyarakat Eropa Barat.

Ada dua pendekatan teoretis utama dalam kepustakaan mengenai masalah kekerasan, otoritarianisme, dan keteringgalan di negara-negara Muslim. Pendekatan yang pertama adalah pendekatan esensialis, yang menunjuk Islam sebagai sumber utama masalah-masalah Muslim masa kini. Beberapa kritik mengenai Islam di Barat maupun di negara-negara Muslim menggunakan berbagai versi pendekatan ini. Mereka mendefinisikan ciri-ciri “esensial” tertentu di teks atau sejarah Islam dan kemudian menunjuk ciri-ciri esensial itu sebagai penyebab masalah. Pendekatan yang kedua adalah pendekatan pascakolonial atau antikolonial,

2 George & Bennett 2005, 205–32.

3 North 1990, khususnya 93–4, 112; Mahoney 2001, terutama 4–11; Pierson 2000; Thelen 2000.

4 Capoccia & Kelemen 2007; Kuru 2009, khususnya 27–8; Lerner 2014.

yang lebih internasional dalam analisisnya. Pendekatan ini menyoroti kolonisasi Barat atas negara-negara Muslim dan eksploitasi Barat yang terus berlanjut atas sumber daya negara-negara Muslim sebagai penyebab masalah-masalah kontemporer pada masyarakat Muslim. Banyak kelompok ideologis di negara-negara Muslim, dari Islamis hingga sekuler, telah menggunakan perspektif anti-Barat tersebut.⁵

Buku ini tak menyepakati kedua pendekatan itu. Buku ini mengkritik esensialisme dengan mendokumentasikan bahwa antara abad ke-8 dan ke-12 Masehi, masyarakat-masyarakat Muslim memperlihatkan pencapaian filsafat dan ekonomi yang unggul, yang menandakan cocoknya Islam dengan kemajuan.⁶ Buku ini juga mengkritik pendekatan antikolonial dengan menegaskan bahwa pada pertengahan abad ke-19, ketika penjajahan yang dilakukan oleh kekuatan Barat mulai menembus wilayah-wilayah Muslim, kaum Muslimin sudah menderita krisis politik dan sosioekonomi.

Pendekatan teoretis saya berfokus ke relasi antara kelas-kelas religius, politik, intelektual, dan ekonomi. Di kedua dunia, Muslim dan Eropa Barat, relasi antarkelas telah menghasilkan kesuksesan atau kegagalan masyarakat dalam bidang intelektual dan sosioekonomi. Pencapaian awal intelektual dan ekonomi Muslim dipimpin oleh kelas intelektual yang independen dan kelas borjuis. Na-

5 Timur Kuran (2011, 302) mengatakan, Timur Tengah “secara keseluruhan belum menyepakati mengapa ekonominya tertinggal. Gagasan bahwa orang-orang luar bertanggung jawab atas keteringgalan Timur Tengah diterima banyak penduduk Timur Tengah, termasuk para sekuleris yang menganggap hukum Islam terbelakang dan usang.”

6 Merujuk ke awal periode itu, Fernand Braudel (1993; 73) menulis, “Selama empat atau lima abad, peradaban Islam adalah peradaban yang paling brilian.” Braudel (1982, 559) menganggap agama Islam menjadi alasan untuk perkembangan awal ekonomi Muslim: “Peradaban Islam mendapat manfaat dari hadirnya suatu agama yang penuh kebajikan; peradaban Barat tidak mengalami hal yang sama.”

mun, memasuki abad ke-11, relasi antarkelas berubah di dunia Muslim; aliansi ulama-negara muncul lalu mengesampingkan para intelektual dan borjuasi.

Pendekatan teoretis saya mengutamakan hubungan antara kondisi ideal dan material. Dalam sejarah, aliansi ulama-negara didasari beberapa gagasan yang terinspirasi Kerajaan Sasaniyah (Iran/Persia abad ke-3 sampai ke-7 M—*Peny.*) dan seolah-olah Islami, juga kondisi material tertentu, termasuk pendapatan dari wilayah kekuasaan yang dimiliterisasi dan kontrol negara terhadap perdagangan. Hubungan antara gagasan yang dominan dan kondisi material juga terlihat kini; ideologi Islamis dan rentenisme (khususnya yang berbasis rente minyak) sama-sama penting untuk memahami berbagai rezim otoriter di dunia Muslim.

Diperlukan beberapa generalisasi atas negara-negara Muslim untuk menemukan solusi masalah-masalah umum. Kritik pascastrukturalis, pascakolonial mengenai stereotipe orientalis⁷ yang awalnya membantu telah dibesar-besarkan dan digunakan para apologis untuk menutupi masalah dalam budaya dan ideologi Muslim; itu membuat banyak sarjana tak bisa menganalisis kritis masyarakat-masyarakat Islam. Di satu sisi, buku ini mengkritik generalisasi berlebihan yang terlalu menyederhanakan, khususnya apa yang saya sebut “Orientalisme statistik” yang menarik kesimpulan-kesimpulan tentang Muslim hanya berdasarkan korelasi numeris tanpa analisis mendalam. Di sisi lain, buku ini mencoba melakukan analisis kritis dan komparatif terhadap negara-negara Muslim.

Di beberapa presentasi saya dalam proyek buku ini, para pengkritik mengklaim bahwa demokrasi dan pembangunan adalah kedok untuk imperialisme Barat, dan bahwa analisis

7 Said 1979. Lihat juga Asad 2003, khususnya bab 7.

saya akan melayani agenda Barat di negara-negara Muslim. Saya sudah punya dua tanggapan untuk tantangan itu. Pertama, saya berharap para pembuat kebijakan di Barat memiliki kebijakan yang konsisten dalam mempromosikan demokrasi dan pembangunan di negara-negara Muslim; umumnya itu belum terjadi. Kedua, berbagai survei memperlihatkan bahwa mayoritas orang di beberapa masyarakat Muslim menyokong demokrasi sebagai bentuk pemerintahan terbaik.⁸ Sebagian besar rakyat negara Muslim memandang kekerasan, otoritarianisme, dan ketertinggalan sebagai masalah; buku ini tidak memaksakan perspektif Barat kepada mereka.

EJAAN, NAMA, DAN PENERJEMAHAN

(Catatan untuk edisi asli—Peny.)

Buku ini pada dasarnya adalah buku ilmu politik, bukan sejarah. Buku ini menganalisis masalah-masalah kontemporer dan mengeksplorasi sejarah untuk memahami asal-usulnya. Itulah mengapa buku ini dimulai dengan bab mengenai isu-isu kontemporer dan kemudian berpindah ke bab-bab historis.⁹ Tanggal-tanggal di seluruh teks, termasuk kutipan-kutipan, diberikan dengan referensi ke Era Umum (Common Era/"Masehi").

Untuk nama-nama Arab, pada umumnya saya tidak menggunakan kata sandang "al." Dalam kata-kata dan nama-nama Osmani (Ottoman, Utsmani), saya memilih menggunakan huruf "k" daripada "q" sebagaimana bahasa Turki modern. Untuk orang-orang yang lahir pada masa

8 Pew Research Center 2013, 32; Fish 2011, 245; Inglehart & Norris 2003, 64.

9 Saya menggunakan urutan bab yang sama, kontemporer sebelum historis, di buku saya sebelumnya, Kuru 2009.

pramodern, saya menggunakan versi paling populer nama-nama mereka, yang mungkin satu kata (misal Biruni) atau dua kata (misal Harun ar-Rasyid). Jika orang itu terkenal dengan kedua versi namanya, baik versi panjang dan pendek, (misalnya Ahmad bin Hanbal/Ibnu Hanbal) atau jika ada lebih daripada satu orang dengan nama yang sama (misalnya Razi), saya menggunakan versi panjang dalam penyebutan pertama kali dan jika membutuhkan klarifikasi. Jika nama orang yang lahir pada masa pramodern terdiri atas dua kata (misal Yunus Emre), kata kedua berfungsi sebagai nama terakhir di Daftar Pustaka.

Di Daftar Pustaka, mayoritas terjemahan adalah dari Arab ke Inggris; saya merinci terjemahan dari bahasa selain Arab dan ke dalam bahasa selain Inggris. Untuk sumber-sumber Arab, saya paling sering bergantung pada terjemahan Inggris. Jika tidak disebutkan lain, terjemahan dalam teks dan catatan kaki dari sumber asli berbahasa Arab, Prancis, dan Turki adalah terjemahan saya.

PENGANTAR EDISI TERJEMAHAN INDONESIA

Sejak edisi asli buku ini terbit, banyak orang yang bertanya kepada saya sejauh mana analisis dan argumennya bisa menjelaskan kasus Indonesia—negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar. Jawaban saya mencakup tiga hal. Pertama, buku saya berargumen bahwa masalah otoritarianisme dan ketertinggalan sosial-ekonomi berkaitan dengan persekutuan ulama-negara dan rente minyak di sebagian besar negara berpenduduk mayoritas Muslim. Namun Indonesia tidak didominasi oleh persekutuan ulama-negara ataupun rente minyak. Alhasil, Indonesia termasuk satu dari sedikit negara demokratis berpenduduk mayoritas Muslim, dan tingkat pembangunan sosial-ekonominya lebih tinggi daripada banyak negara lain di dunia Muslim. Dengan demikian, Indonesia menjadi kasus penting untuk menguji argumen di buku ini: ketika persekutuan ulama-negara lemah dan rente minyak terbatas, demokrasi dan pembangunan lebih mungkin terwujud.

Kedua, buku ini terutama fokus ke pembentukan persekutuan ulama-negara dalam sejarah dan contoh-contoh kontempornya di Asia Tengah, Timur Tengah, Afrika Utara, Iberia Muslim, dan anak benua India. Pembahasan Asia Tenggara di buku ini terbatas karena Islamisasi kawas-

an Asia Tenggara terjadi lebih belakangan sementara penjajahannya lebih awal dibanding kawasan-kawasan lain. Sampai abad ke-16, Islam hadir berdampingan dengan kepercayaan dan praktik keagamaan lokal di sebagian besar Asia Tenggara. Penjajahan Eropa di Asia Tenggara juga dimulai sejak abad ke-17. Masa antara Islamisasi dan kolonisasi terlalu pendek untuk membangun relasi Islam-negara “model Asia Tenggara” yang bisa dibandingkan dengan model relasi Islam-negara yang muncul di Timur Tengah dan Afrika Utara. Oleh karena itu, dari dulu hingga kini, tafsir Islam Timur Tengah dan Afrika Utara lebih banyak berpengaruh kepada Muslim Asia Tenggara, ketimbang sebaliknya.

Yang ketiga, buku ini bukan sekadar buku sejarah. Buku ini menganalisis masalah-masalah masa kini di dunia Muslim dengan tujuan mencari solusi untuk masa depan yang lebih baik. Interaksi antara tafsir Islam Timur Tengah dan Asia Tenggara sangat penting untuk menemukan solusi itu. Oleh karena itu saya ingin tahu bagaimana para ahli dan intelektual Indonesia menanggapi secara kritis analisis dan argumen buku saya. Saya senang bisa melihat buku ini diterjemahkan ke bahasa Indonesia, dan berterima kasih kepada editor KPG Andya Primanda. Saya harap terjemahan ini akan memicu diskusi produktif.

Ahmet T. Kuru

San Diego, Januari 2020

PENDAHULUAN

Pada November 2014, media melaporkan bahwa dalam satu bulan, serangan-serangan yang dilakukan enam belas kelompok jihad yang berbeda membunuh lebih daripada 5.000 orang; mayoritas pertumpahan darah terjadi di Irak, dan diikuti Nigeria, Afghanistan, dan Suriah.¹ Setidaknya setelah 11 September 2001, media dunia kerap melaporkan para pelaku Muslim dalam terorisme, konflik kecil, dan peperangan. Menonjolnya Muslim dalam pemberitaan semacam itu tidak dapat dianggap hanya sensasionalisme jurnalistik atau bias. Data ilmiah mendukung sorotan yang tak proporsional terhadap Muslim dalam laporan kekerasan. Dua pertiga dari semua perang dan sekitar sepertiga dari semua konflik militer kecil pada 2009 terjadi di negara mayoritas Muslim.²

Negara berpenduduk mayoritas Muslim juga mengalami tingkat otoritarianisme yang tidak proporsional, yang menjadi faktor utama penyebab kekerasan. Pada 2013, Freedom House menggolongkan tak sampai seperlima dari empat

1 Ian Black, "Jihadi Groups Killed More than 5.000 People in November," *Guardian*, 10 Desember 2014.

2 Lihat Tabel I.i. Untuk data yang menunjukkan keterlibatan kelompok-kelompok Muslim yang tidak proporsional dalam terorisme, lihat Bab I.

TABEL I.1 Negara mayoritas Muslim dan dunia (sekitar 2010)

	Negara mayoritas Muslim (49)	Seluruh negara (sekitar 195)
Kekerasan (jumlah total)	Perang: 4	Perang: 6
	Konflik kecil: 9	Konflik kecil: 30
Otoritarianisme	Demokrasi elektoral: 14%	Demokrasi elektoral: 60%
Ketertinggalan (rata-rata)	Pendapatan Nasional	Pendapatan Nasional
	Bruto per kapita (GNIPc): \$9.000	Bruto per kapita (GNIPc): \$14.000
	Tingkat melek huruf: 73%	Tingkat melek huruf: 84%
	Lama masa sekolah: 5,8 tahun	Lama masa sekolah: 7,5 tahun
	Harapan hidup: 66 tahun	Harapan hidup: 69 tahun

Sumber: Data dari Uppsala Conflict Data Program (UCDP) pada 2009 yang dikutip dalam Harborn & Vallensteen 2010, 506-7. UCDP menetapkan konflik yang menyebabkan setidaknya 1.000 korban sebagai peperangan, dan yang menyebabkan antara 25 dan 999 korban sebagai konflik kecil. Demokrasi elektoral: Freedom House 2013. GNIPc: World Bank 2010. Dalam hitungan saya, saya tidak memasukkan GNIPc Qatar (\$179.000), yang tiga kali lebih tinggi daripada GNIPc nomor dua tertinggi di semua negara, Luxemburg (\$61.790). Tingkat melek huruf: United Nations Statistics Division 2013. Lama masa sekolah dan harapan hidup: United Nations Development Program 2011.

puluh sembilan negara mayoritas Muslim sebagai negara demokrasi elektoral, dan menggolongkan tiga per lima dari 195 negara di dunia sebagai negara demokrasi elektoral. Otoritarianisme juga merupakan fenomena berwajah banyak, yang dikaitkan dengan beberapa faktor, terutama ketertinggalan sosioekonomi. Pada sekitar 2010, rata-rata Pendapatan Nasional Bruto per kapita (GNIPc), tingkat melek huruf, lama masa sekolah, dan harapan hidup semua

negara mayoritas Muslim berada di bawah rata-rata dunia, sebagaimana ditunjukkan di Tabel I.1. Data itu membuat kita bertanya: Mengapa negara mayoritas Muslim terlihat kurang damai, kurang demokratis, dan kurang berkembang?

Masalah-masalah negara mayoritas Muslim³ masa kini sungguh membingungkan, terutama mengingat pencapaian keilmuan dan sosioekonomi negara-negara Muslim antara abad ke-8 dan ke-12. Pada rentang waktu tersebut, dunia Muslim menghasilkan ahli-ahli berbagai bidang yang kreatif, misalnya Farabi, Biruni, dan Ibnu Sina, dan berperan penting dalam perdagangan antarbenua,⁴ sementara Eropa Barat⁵ merupakan “pinggir marginal” Dunia Lama.⁶ Pengalaman sejarah itu menunjukkan bahwa Islam sangat sesuai dengan perkembangan keilmuan dan kemajuan sosioekonomi.

-
- 3 Untuk mempersingkat, mulai dari sini, saya akan menulis “negara mayoritas Muslim” menjadi “negara Muslim”.
 - 4 Dalam rentang waktu itu, pedagang-pedagang Muslim menciptakan beberapa sarana ekonomi, seperti cek dan wesel. Braudel 1982, 556; Udovitch 1979, 263, 269; Van Zanden 2009, 61. “Kata bahasa Persia *sakk* merupakan asal kata ‘check’.” Bloom & Blair 2002, 114.
 - 5 Dalam menganalisis Zaman Pertengahan, buku ini umumnya menggunakan istilah “Kristen Barat” atau “Katolik” kala membandingkan keduanya dengan entitas religius/budaya yang berbeda, “Muslim”. Namun, seiring waktu, terutama karena pengaruh Reformasi dan Pencerahan, semakin sulit untuk tetap menggunakan istilah-istilah itu karena rumitnya identitas religius dan sekuler di Eropa Barat. Jadi, untuk periode modern saya menggunakan istilah “Eropa Barat”, yang merujuk ke budaya/peradaban, bukan hanya entitas geografis. Yang dimaksud negara-negara Eropa Barat adalah negara-negara yang menjadi anggota Uni Eropa, selain Bulgaria, Siprus, dan Yunani (tiga negara itu ada di Eropa Timur), ditambah Swiss dan Norwegia.
 - 6 Pada akhir abad ke-8, pengaruh ekonomi Muslim di Eropa Barat sangat kuat, sampai di kerajaan Inggris Mercia, Raja Offa mencetak tiruan koin emas Abbasiyah yang sekaligus menyertakan tulisan Arab “Tiada Tuhan selain Allah, Dia yang tidak ada sekutunya” dan “Muhammad adalah utusan Allah”. Beckett 2003, 58.

Namun, pada abad ke-11 dan ke-12, proses pembalikan bertahap dalam hal perbandingan tingkat perkembangan keilmuan dan sosioekonomi dimulai di antara dunia Muslim dan Eropa Barat. Terutama antara abad ke-16 dan ke-18, Eropa Barat mengalami banyak kemajuan, sementara dunia Muslim menjadi mandek dan tertinggal di belakang. Ketika penjajahan Barat yang meluas di wilayah Muslim dimulai pada pertengahan abad ke-19, Muslim telah menghadapi banyak masalah intelektual, sosioekonomi, dan politik.

Maka, masalah sosioekonomi dan politik negara Muslim kontemporer memiliki asal-usul sejarah yang panjang dan tidak bisa secara sederhana disimpulkan sebagai disebabkan agama Islam itu sendiri atau penjajahan Barat. Perbedaan antara dunia Muslim yang dinamis secara intelektual dan ekonomi pada awal sejarahnya di satu sisi, dan dunia Muslim yang mandek pada masa sejarah selanjutnya di sisi lain, membutuhkan penjelasan yang lebih bernuansa dan rumit. Apa faktor-faktor historis yang menjelaskan perbedaan itu dan menjadi akar masalah-masalah Muslim zaman sekarang?

PERSEKUTUAN ULAMA-NEGARA

Saya berpendapat bahwa relasi antara kelas keagamaan, politik, intelektual, dan ekonomi telah menjadi penggerak utama di balik perubahan dan pembalikan antara tingkat perkembangan di dunia Muslim, dan juga di Eropa Barat. Pada awal sejarah Islam, para ulama umumnya menganggap ikatan yang dekat dengan otoritas politik sebagai merusak; mereka lebih suka didanai oleh perniagaan dan menjaga hubungan dekat dengan para pedagang. Menurut satu analisis yang akan saya elaborasi nanti, dari abad ke-8

sampai ke pertengahan abad ke-11, 72,5 persen ulama atau keluarganya bekerja di bidang perniagaan dan industri.⁷

Para ulama mulai berjarak dengan otoritas negara pada pertengahan abad ke-7, kala Dinasti Umayyah membangun kekuasaan dengan mempersekusi keturunan Nabi Muhammad dan menumpas semua yang menentang mereka dengan keras. Konsolidasi kekuasaan dengan kekerasan menyebabkan kekecewaan terhadap otoritas politik di mata banyak sarjana Islam. Sikap masa bodoh para sarjana terhadap otoritas politik diperkuat pada akhir kekhalifahan Umayyah dan awal kekhalifahan Abbasiyah, dari pertengahan abad ke-8 sampai pertengahan abad ke-9. Selama periode itu, empat mazhab Sunni utama dalam ilmu hukum (*fiqh*) didirikan oleh para sarjana independen—Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal—mereka semua menolak menjadi abdi negara. Bahkan, para pendiri mazhab itu dipenjara dan dipersekusi oleh otoritas karena pendapat mereka yang berbeda. Pemimpin-pemimpin religius Syiah bahkan menghadapi lebih banyak persekusi oleh kelas politik.

Pada awal sejarah Islam, kemerdekaan para sarjana Islam dari negara dan pengaruh ekonomi para pedagang memungkinkan kemerdekaan berpikir dapat dinikmati para filsuf, suatu kelompok beragam yang bukan hanya meliputi Muslim Sunni dan Syiah, melainkan juga orang Kristen, Yahudi, bahkan agnostik. Para filsuf didanai pedagang dan otoritas politik. Para penguasa secara khusus menjadi penyandang dana penerjemahan teks-teks klasik (dari bahasa Yunani, Suriah, Persia Tengah, dan Sanskerta ke bahasa Arab). Namun tidak ada sekolah-sekolah yang diatur negara untuk menstandarkan filsafat. Maka, patronase

7 Cohen 1970, 36 (tabel A-I).

negara terhadap para filsuf pada awal sejarah Islam kurang berbahaya dalam pengembangan intelektual dibanding apa yang nantinya menjadi patronase negara terhadap para sarjana Islam (ulama; tunggal: alim) setelah abad ke-11.

Yang terjadi pada abad ke-11 di Asia Tengah, Iran, dan Irak adalah perubahan multidimensional. Kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad, yang sangat dilemahkan oleh kebangkitan negara-negara Syiah di Afrika Utara, Mesir, Suriah, dan bahkan Irak, menyerukan persatuan Muslim Sunni untuk menumpas ancaman itu. Untuk menyatukan sultan-sultan Sunni, ulama, dan massa, dua khalifah Abbasiyah mengumumkan “akidah Sunni” pada awal abad ke-11; mereka yang pandangannya dianggap bertentangan dengan akidah Sunni, termasuk beberapa aliran Syiah, para ahli teologi rasionalis (Mu’tazilah), dan filsuf, dinyatakan sebagai murtad, dan menghadapi ancaman hukuman mati. Seruan untuk pembentukan ortodoksi Sunni bertepatan dengan kebangkitan Ghaznawi, negara militer Sunni di Asia Tengah. Kemudian, Kesultanan Seljuk (1040–1194) muncul sebagai negara militer Sunni lebih kuat yang menguasai wilayah luas, meliputi sebagian besar Asia Tengah, Iran, Irak, dan Anatolia.

Dasar pemerintahan Seljuk adalah perluasan *iqta*, sistem penyerahan pajak tanah dan pajak pertanian yang sudah ada terlebih dulu, disusun untuk memberikan penerimaan dari pertanian secara khusus dan ekonomi secara umum di bawah kendali militer. Kebijakan itu melemahkan kapasitas ekonomi dan posisi sosial para pedagang, yang sebelumnya telah mendanai para ulama dan filsuf. Satu wazir agung (perdana menteri) Seljuk juga memulai pendirian beberapa madrasah, yang disebut Nizhamiyah, untuk mempersatukan mazhab-mazhab hukum dan teologi Sunni yang berkompetisi dan untuk menciptakan ulama Sunni yang bisa menantang

Syiah, Mu'tazilah, dan para filsuf. Seorang ulama jenius, Ghazali, berperan penting dalam proyek itu, menulis banyak kitab berpengaruh yang mengkritik tiga kelompok "tidak ortodoks" tersebut.

Dari abad ke-12 hingga ke-14, model persekutuan negara-ulama Seljuk menyebar ke beberapa negara Sunni lainnya di Andalusia, Mesir, dan Suriah, terutama Mamluk. Invasi Tentara Salib dan Mongol mempercepat penyebaran persekutuan negara-ulama karena umat Islam mencari perlindungan dari invasi asing kepada otoritas militer dan keagamaan. Kemudian, sekitar abad ke-16, Muslim mendirikan tiga imperium militer yang kuat: Osmani Sunni, Shafavi Syiah, dan Mughal yang dijalankan Sunni (namun non-sektarian). Ketiga imperium itu membentuk beberapa versi persekutuan negara-ulama di wilayah yang terbentang dari Balkan sampai Benggala.⁸ Imperium-imperium itu sangat kuat secara militer, namun gagal membangkitkan kembali dinamisme intelektual dan ekonomi Muslim

8 Walaupun ketiga imperium mendominasi dunia Muslim, ada entitas-entitas politik Muslim lainnya, termasuk negara-negara kecil di daerah yang sekarang menjadi Indonesia dan Malaysia. Tidak seperti ketiga imperium, beberapa negara di Asia Tenggara tidak memiliki persekutuan negara-ulama, dan kebanyakan adalah negara dagang. Hefner 2000, 14,26; Lombard 2000, 120; Reid 1993a, bab 1&2. Namun, negara-negara itu tidak dapat memberikan model alternatif relasi kelas di dunia Muslim karena dua alasan. Pertama, bahkan hingga abad ke-16, Islam hidup berdampingan dengan kepercayaan dan praktik keagamaan setempat di negara-negara itu. Menurut Anthony Reid (1993b, 156), "tidak diketahui ada teks Islam buatan Asia Tenggara dari sebelum 1590." Lihat juga Reid 1993a, bab. 3. Kedua, penjajahan Eropa dimulai pada abad ke-17 di kawasan Asia Tenggara. Periode antara Islamisasi dan penjajahan terlalu pendek untuk membangun model Asia Tenggara. Terlebih lagi, pada abad ke-19 dan ke-20, penafsiran Timur Tengah mengenai Islam mempengaruhi Muslim di Asia Tenggara, dan tidak sebaliknya. Hefner 2009, 15–23.

awal karena menyingkirkan filsuf dan meminggirkan para pedagang.⁹

Selagi dunia Muslim kehilangan momentum intelektual dan ekonomi, kemajuan Eropa Barat dimulai. Pada akhir pertengahan abad ke-11, tiga perubahan terjadi di Eropa Barat. Pertama, Gereja Katolik dan kerajaan mencoba saling menguasai tapi gagal, mengarah ke institusionalisasi pemisahan di antara mereka sebagai *modus vivendi*. Itu berkontribusi besar kepada desentralisasi dan perimbangan kekuatan di antara tokoh-tokoh dan lembaga-lembaga Eropa Barat. Kedua, universitas mulai didirikan dan menyediakan dasar kelembagaan bagi kemunculan dan peningkatan pengaruh kelas intelektual secara bertahap. Banyak pemikir revolusioner, dari Aquinas sampai Luther, dari Kopernikus sampai Galileo dan Newton, menjadi lulusan universitas dan profesor. Ketiga, kelas pedagang, yang kemudian menjadi penggerak terobosan ekonomi Eropa Barat, mulai berkembang.¹⁰ Hubungan-hubungan baru di antara kelas religius, politik, intelektual, dan ekonomi akhirnya menggerakkan berbagai proses kemajuan, termasuk Renaisans, revolusi cetak, penjelajahan geografis, Reformasi Protestan, revolusi sains, Revolusi Amerika dan Prancis, dan Revolusi Industri. Sebagai hasil proses-proses itu, Eropa Barat melampaui pesaingnya yang pernah unggul, dunia Muslim dan Tiongkok.

9 Setelah Ibnu Khaldun (meninggal 1406) di bidang sejarah, Ali Qushchi (meninggal 1474) di bidang astronomi, dan Taftazani (meninggal 1390) dan Jurjani (meninggal 1414) di bidang teologi, dunia Muslim sangat jarang menghasilkan sarjana yang setingkat dengan mereka, kecuali Takiyuddin (meninggal 1585) dan Mulla Shadra (wafat 1640) dalam bidang filsafat.

10 Universitas di Eropa mengajarkan terjemahan beberapa karya sarjana Muslim yang ahli di berbagai bidang, seperti Ibnu Khaldun, sampai abad ke-16.

Setelah hampir satu abad penjajahan Barat, Muslim mulai membangun negara-negara merdeka pada 1920-an dan 1930-an. Negara-negara itu mewariskan masalah-masalah besar dalam politik dan ekonomi sebagai hasil kemandekan intelektual dan ekonomi selama berabad-abad yang diikuti oleh eksploitasi kolonial. Untuk mengatasi masalah kekerasan, otoritarianisme, dan ketertinggalan sosioekonomi, negara-negara Muslim membutuhkan intelektual kreatif (yaitu para pemikir yang mengkritisi pandangan yang telah mapan dan menciptakan alternatif yang orisinal) dan borjuasi independen (yaitu para pengusaha ekonomi, seperti pedagang, bankir, dan industrialis)¹¹. Namun kedua kelas itu tidak muncul di mayoritas negara Muslim. Ketiadaannya saya hubungkan dengan dominasi historis (setelah abad ke-11) persekutuan negara-ulama. Kendati demikian, dimulai dari Turki dan Iran pada 1920-an, negara-negara baru yang terbentuk di dunia Muslim—kecuali Arab Saudi—mengesampingkan persekutuan negara-ulama dan merangkul pengaturan kekuatan politik yang lebih sekuler. Namun mengapa, bahkan dalam konteks sekularisasi politik, intelektual independen dan kelas borjuis tidak begitu berpengaruh?

PARA SEKULERIS DAN TOKOH ISLAM

Terlepas dari perseteruan berabad-abad, para sekuleris dan tokoh Islam telah menyebabkan terpinggirnnya para intelektual dan borjuasi di masyarakat mereka sejak lama. Ada tiga penjelasan utama untuk kontribusi para sekuleris. Pertama, kebanyakan pemimpin sekuleris pada abad ke-20

11 Menurut Eric Hobsbawm (1987, 170), definisi borjuasi “terkenal sulit” dan beberapa bahasa Barat menyisipkan “kategori yang bergeser dan tidak tepat” sebagaimana “borjuasi besar” atau “borjuasi kecil”.

di Turki, Iran, Mesir, Irak, Suriah, Aljazair, Tunisia, Pakistan, dan Indonesia adalah mantan perwira militer. Karena pelatihan dan pergaulan mereka, mereka tidak mungkin sungguh-sungguh menghargai pentingnya para intelektual dan borjuasi untuk pembangunan politik dan ekonomi di negara mereka. Kedua, pemimpin-pemimpin sekuleris umumnya berada di bawah pengaruh ideologi sosialis dan fasis khususnya, dan gagasan modernis otoriter umumnya. Jadi mereka memaksakan pandangan-pandangan ideologis ke masyarakat dan membangun kendali negara terhadap ekonomi dengan membatasi kelas intelektual dan borjuis. Ketiga, banyak penguasa sekuleris secara sewenang-wenang telah mencoba menggunakan Islam untuk mengesahkan rezim mereka. Kooptasi semacam itu akhirnya mendukung ulama yang telah mapan dan mengorbankan para sarjana dan intelektual Islam yang independen.

Walaupun didirikan oleh pemimpin sekuleris, banyak negara modern di dunia Muslim mengalami Islamisasi kehidupan publik sebagai hasil kegagalan kebijakan sekuler dan konservatisme umum masyarakat Muslim. Islamisasi telah menaikkan status tiga kelompok tokoh Islam, yang telah berbagi sikap negatif terhadap kaum intelektual dan borjuasi. Satu di antaranya adalah kelompok ulama, yang dididik di madrasah atau padanannya yang lebih modern (seperti departemen teologi Turki) dalam disiplin Islam, yang meliputi ilmu hukum, hadis, dan tafsir Qur'an. Kelompok lain adalah para Islamis, yang terlibat pemilihan umum atau bentuk perpolitikan lainnya melalui partai politik dan pergerakan. Kelompok ketiga adalah para syekh Sufi mistikus yang menjadi pemimpin sosial ordo Sufi (tarekat).

Terlepas dari pertentangan internal di antara mereka, tokoh-tokoh Islam itu telah bersikap negatif terhadap

borjuasi independen, mengingat pandangan mereka yang mementingkan negara dan hierarki, di mana otoritas keagamaan dan politik dianggap memegang status sosial tertinggi. Tokoh-tokoh Islam juga memiliki sikap anti-intelektual yang mirip. Sikap itu mengikuti epistemologi ulama, yang berdasarkan empat sumber hierarkis: Qur'an, hadis (catatan ucapan dan tindakan Nabi), kesepakatan para ulama (*ijma*), dan penalaran analogi (*qiyas*).¹² Dua ciri epistemologi itu mencegah penafsiran baru tentang Islam, khususnya oleh para intelektual Muslim. Pertama, epistemologi tersebut membatasi penalaran dalam membuat analogi hanya di perkara-perkara di mana makna harfiah Qur'an dan hadis tidak menawarkan keputusan yang jelas, dan kalau tidak ada kesepakatan di antara para ulama.¹³ Kedua, dan masih terkait, epistemologi itu menjadikan kesepakatan ulama sebagai otoritas yang sangat mapan, sehingga melemahkan pandangan-pandangan alternatif.

Kenyataannya, dasar kesepakatan ulama sebagai konsep hukum adalah hadis: "Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan." Istilah "umat" di situ merujuk ke masyarakat Muslim secara umum. Jika istilah umat terus dipahami dalam makna yang luas, konsep itu seharusnya bisa memberi

12 Cara Ikhwaniul Muslimin memimpin penyusunan konstitusi Mesir yang baru pada November 2012 mencerminkan pengakuan Islamis atas otoritas ulama untuk menafsirkan hukum Islam. Dalam penyusunan, Ikhwaniul Muslimin memberi wewenang konstitusional kepada ulama senior Al-Azhar dengan otoritas konsultatif "atas hal-hal yang bersangkutan dengan" hukum Islam (pasal 4), yang merupakan "sumber utama perundang-undangan" di Mesir (pasal 2). Lihat juga Euben & Zaman 2009, 19; Roy 1996, x.

13 Epistemologi ulama Syiah juga mirip, walaupun bagi mereka kesepakatan kurang otoritatif, dan nalar lebih diutamakan. Weiss 1998, 36. Mayoritas (87–90%) Muslim di dunia adalah Sunni dan sisanya (10–13%) adalah Syiah. Pew Research Center 2009, 1. Di antara negara Muslim, 45 negara mayoritas Sunni, sedangkan sisanya (Iran, Irak, Azerbaijan, dan Bahrain) mayoritas Syiah.

kesempatan untuk partisipasi dan perubahan. Namun, ulama telah memonopoli konsep kesepakatan dengan secara eksklusif menafsirkannya menggunakan rujukan mereka sendiri, dan mengubahnya menjadi “benteng konservatisme.”¹⁴

Muslim awal sebenarnya menetapkan peran yang lebih besar dan emansipatoris bagi akal. Abu Hanifah (699–767), pendiri mazhab hukum Sunni paling awal, mengakui keputusan yang berdasarkan akal dari seorang ahli hukum sebagai sumber penting otoritas yurisprudensi (*fiqh*, fikih). Namun dua generasi sesudahnya Syafi’i mengembangkan metode hukum yang memprioritaskan pemahaman harfiah Qur’an dan hadis, diikuti kesepakatan ulama, membatasi peran akal hanya dalam analogi. Terlebih lagi, dengan karya beberapa ulama terkemuka seperti Ghazali, metode hukum Syafi’i mempengaruhi bidang lain pengetahuan Islam seperti teologi dan Sufisme.¹⁵ Pada awalnya, metode Syafi’i merupakan satu di antara banyak pendekatan hukum alternatif. Dengan pendirian persekutuan ulama-negara mulai abad ke-11, bagaimanapun, metode tersebut menjadi tiang utama ortodoksi Sunni. Pada akhirnya, mazhab Hanafi mengadopsi metodologi Syafi’i, sebagaimana mazhab Maliki dan Hambali.¹⁶

Alhasil, metode hukum Syafi’i menjadi epistemologi dominan yang mengatur aspek-aspek pengetahuan lain di dunia Muslim. “Jika dimungkinkan untuk menamai kebudayaan Islam menurut salah satu produknya,” tulis Mohammad Abed al-Jabri pada 1980-an, “maka kita akan menyebutnya ‘budaya *fiqh* (hukum)’ sebagaimana kalau kita

14 Lambton 1981, 10, 12.

15 Al-Ghazali 2015 [sekitar 1097].

16 Lambton 1981, 4; McAuliffe 2015, 196; Abou El Fadl 2014, xxxiv–vii.

menyebut kebudayaan Yunani sebagai ‘kebudayaan filsafat’ dan budaya Eropa kontemporer sebagai ‘kebudayaan sains dan teknologi’.” Bagi al-Jabri, aturan yurisprudensi yang dibangun Syafi’i “penting dalam membentuk penalaran Arab-Islam sebagaimana ‘aturan metodologi’ yang didalilkan Descartes penting dalam pembentukan penalaran Prancis.”¹⁷

Sudah ada beberapa upaya untuk menyertakan sumber-sumber pengetahuan tambahan ke epistemologi hukum itu. Walaupun Ghazali merupakan pendukung terdepan epistemologi Syafi’i, khususnya pengesampingan akal dalam epistemologi itu, dia juga merupakan seorang ulama canggih dengan gagasan yang kompleks, meski tak selalu konsisten. Dia mendukung gagasan lima “maksud” hukum Islam (*maqashid syariah*). Sekitar tiga abad kemudian, ahli hukum Andalusia Syathibi menjelaskan kelima maksud itu—perlindungan atas agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta—sebagai cara membuat hukum lebih luwes.¹⁸ Dukungan syekh Sufi kepada pengetahuan mistik merupakan upaya lain untuk mengendurkan ketegangan epistemologi di kehidupan intelektual Muslim.¹⁹ Namun, upaya-upaya itu sebagian besarnya tetap tidak signifikan dibanding epistemologi dominan yang awalnya dirumuskan Syafi’i, yang menetapkan peran marginal untuk nalar dan tidak ada peran untuk pengalaman empiris. Epistemologi itu

17 Al-Jabri 2011 [1984], 109, 114.

18 Opwis 2010; Masud 1995; al-Raysuni 2005; Zaman 2012, bab 4.

19 Ghazali juga berperan dalam mendukung pengetahuan mistik. Dia menggambarkan pengutamaan *fiqh* sebagai sesuatu yang berlebihan dan mencoba menyeimbangkannya dengan sufisme. Ghazali (2015 [sekitar 1097], 87-90) melihat bahwa kata *fiqh* yang disebutkan di Qur’an dan hadis bukan berarti yurisprudensi (dalam arti pengetahuan rinci atas masalah hukum) melainkan lebih menyiratkan sesuatu yang luas seperti kearifan, kesalehan, dan wawasan mistik. Untuk lebih lanjut mengenai Ghazali, silakan baca Bab 4.

telah menjadi sumber anti-intelektualisme di antara ulama, Islamis, dan syekh Sufi.

Mulai 1980-an, banyak negara Muslim mengalami Islamisasi kehidupan publik,²⁰ sebagai bagian kebangkitan global gerakan-gerakan keagamaan.²¹ Ulama, Islamis, dan Sufi mendapatkan lebih banyak pengaruh publik dan memperkuat marginalisasi kelas intelektual dan borjuis. Para sekuleris umumnya juga telah menjadi anti-intelektual dan anti-borjuis dalam menerapkan ideologi dan kebijakan sekuler otoriter. Dalam kondisi itu, negara-negara Muslim banyak yang gagal memecahkan masalah-masalah yang berwajah ganda dan berakar historis.

Mereka yang memandang Islam secara inheren menolak pemisahan agama-negara mungkin menganggap penjelasan saya sebagai pesimistik. Bagi mereka, jika persekutuan negara-ulama merupakan sumber masalah bagi Muslim, maka tak ada cara untuk memecahkan masalah tersebut, karena persekutuan itu didasari pendekatan Islam yang pada dasarnya tak memisah agama dan negara. Namun, analisis saya sebenarnya menjelaskan bahwa persekutuan negara-ulama bukanlah bagian esensial dalam Qur'an dan hadis maupun ciri permanen dalam sejarah Islam. Sejarah awal Islam meliputi contoh-contoh pemisahan agama-negara, dan keliru kiranya memandang Islam secara inheren menolak pemisahan tersebut. Namun apa kiranya yang menjadi penyebab kesalahpahaman yang tersebar luas dan sekarang lazim itu?

20 Survei terbaru yang dilakukan di lima belas negara Timur Tengah dan Afrika Utara antara 2002 dan 2010 menunjukkan bahwa 70 persen penanggap lebih memandang diri sebagai Muslim ketimbang sebagai warga negara tertentu atau identitas lainnya. Tessler 2015, 81.

21 Casanova 1994; Berger 1999; Juergensmeyer 2007.

AGAMA DAN NEGARA (DIN WA DAULAH)

Ada dua sumber utama pandangan konvensional mengenai hubungan Islam dengan negara. Salah satu sumbernya adalah keseluruhan karya sarjana Barat (yaitu Amerika Utara dan Eropa Barat) yang mengambil pandangan politik setengah-Islami para ulama yang ditulis selama dan setelah abad ke-11 sebagai definisi dari apa yang pada dasarnya Islami. Dalam bukunya yang terkenal, *Political Thought in Medieval Islam*, Erwin Rosenthal keliru mengaitkan satu perkataan kepada Nabi Muhammad: “Agama dan kekuasaan (sekuler) adalah saudara kembar.”²² Rosenthal mengklaim bahwa Ghazali-lah yang meriwayatkan “hadis” itu.²³ Dalam *al-Iqtisad fi al-’Itiqad (Tak Berlebihan Dalam Berkeyakinan)*—yang dikutip Rosenthal—Ghazali memang menetapkan agama dan negara sebagai saudara kembar: “[T]elah dikatakan bahwa agama dan sultan adalah saudara kembar, dan juga bahwa agama adalah dasar dan sultan adalah pelindung: yang tidak memiliki dasar akan runtuh dan yang tidak memiliki pelindung akan hilang.”²⁴ Namun, ketika Ghazali menulis, “telah dikatakan,” dia tidak merujuk hadis. Kenyataannya, kalimat “agama dan otoritas kerajaan adalah saudara kembar” merupakan pepatah terkenal, asal-usulnya bukan dari Nabi melainkan Persia Sasaniyah.²⁵

Satu setengah abad sebelum Ghazali, ahli sejarah Mas’udi mengutip terjemahan bahasa Arab suatu tulisan

22 Rosenthal 1958, 8. Untuk perspektif yang serupa, lihat Lambton 1981, xv.

23 “[H]adis yang dia [Ghazali] kutip ... : ‘Agama dan kekuasaan (temporal) adalah saudara kembar.’” Rosenthal 1958, 39.

24 Al-Ghazali 2013 [1095], 231.

25 Bagley 1964, xliii; Abbes 2015, 56.

Sasaniyah dalam bukunya. Dalam narasi Mas'udi, pendiri Kerajaan Sasaniyah, Ardasyir I (memerintah 224–242), memberikan nasihat berikut dalam wasiatnya: “Agama dan kekuasaan kerajaan adalah saudara kembar, yang tidak bisa ada tanpa satu sama lain; karena agama merupakan dasar kekuasaan kerajaan dan kerajaan merupakan penjaga agama. Setiap bangunan yang tidak memiliki dasar akan runtuh, dan setiap bangunan yang tidak dijaga akan hancur.”²⁶ Sebelum Mas'udi, wasiat Ardasyir telah diterjemahkan dari bahasa Persia Tengah ke bahasa Arab beberapa kali, yang pertama pada abad ke-8.²⁷ Singkatnya, asal-usul gagasan persaudaraan agama dan negara di dunia Muslim adalah teks Sasaniyah, bukan Islam. Saya akan membahasnya lebih banyak di Bab 4.

Sepanjang hidupnya, Ghazali (1058–1111) punya hubungan yang tidak konsisten dengan otoritas negara—indikasi lain bahwa hubungan Islam dan negara tidak segamblang itu. Pada awal kariernya, Ghazali mengajar di madrasah yang dikelola negara dan berada di bawah pengaruh langsung penguasa. Kemudian, Ghazali melepaskan semua pertalian dengan negara untuk menjadi sufi dan ulama independen, dengan menyatakan penyesalannya atas keterlibatan sebelumnya dengan otoritas negara.²⁸ Keadaan berubah lagi menjelang akhir hidup Ghazali, ketika dia kembali mengajar di madrasah umum untuk sesaat. Tulisan-tulisan Ghazali mencerminkan hubungannya yang berubah-ubah dengan negara. Dalam karya agungnya, *Ihya Ulumuddin (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama)*,

26 Dikutip dalam Maçoudi 1863 [947], 162. Lihat juga “Le Testament d’Ardasir” 1966 [n.a.], 49, 62.

27 Askari 2016, 155; Boyce 1968, 14.

28 Griffel 2009, 43–44.

yang mendukung Sufisme, Ghazali menegaskan kembali kata-katanya tentang persaudaraan agama-negara²⁹ tapi juga mendesak ulama untuk menghindari hubungan akrab dengan penguasa, karena penguasa dinyatakan umumnya korup dan menindas.³⁰ Maka, terlepas dari pembentukan persekutuan ulama-negara pada abad ke-11, gagasan ulama awal tentang perlunya jarak antara ulama dan otoritas politik masih bertahan sebagian di negeri-negeri Muslim.

Propaganda Islamis merupakan sumber kedua kesalahan persepsi Islam sebagai yang menentang pemisahan agama dan negara secara inheren. Walaupun para Islamis hanya mendapat kekuasaan di beberapa negara, mereka telah membantu menggerakkan Islamisasi ruang publik di seluruh dunia Muslim dan menyebarkan persepsi Islam di seluruh dunia. Selama abad ke-20, pemimpin-pemimpin Islamis, termasuk Hasan al-Banna (pendiri Ikhwanul Muslimin di Mesir), Abul A'la Maududi (pendiri Jamaat-e-Islami di anak benua India), dan Ruhollah Khomeini (pendiri Republik Islam Iran), menolak gagasan negara sekuler dan mengampanyekan penyatuan agama dan negara, melebihi gagasan pramodern tentang persekutuan agama-negara.

Al-Banna (1906–1943) mempopulerkan gagasan bahwa Islam merupakan agama sekaligus negara, “*al-Islam din wa daulah*”.³¹ Khomeini (1902–1989) merupakan

29 “[N]egara dan agama adalah saudara kembar. Agama adalah dasar dan negara adalah pelindung. Sesuatu yang tidak memiliki dasar akan jatuh dan sesuatu yang tidak memiliki pelindung akan hilang.” Al-Ghazali 1962 [kira-kira 1097], 33–34. Lihat juga Gazali 1974a [kira-kira 1097], 51.

30 Al-Ghazali 1962 [kira-kira 1097], 172–176; al-Ghazali 2015 [kira-kira 1097], 199–203; Gazali 1974b [kira-kira 1097], 344.

31 Al-Banna 1979 [1938–1945], 179; juga 18, 317–318, 356. Ikhwanul Muslimin, menurut al-Banna, memanggil orang-orang ke Islam dan “pemerintah merupakan bagian Islam.” Kalau para kritikus mengatakan, “Ini politik!” mereka harus menjawab: “Ini Islam, dan kami tak mengenal

ulama Syiah terkemuka dan juga seorang pemimpin Islamis revolusioner.³² Bagi Khomeini, “slogan pemisahan agama dan politik dan permintaan agar para ulama tidak ikut campur urusan sosial dan politik” disebarkan para imperialis, dan “hanya yang tidak beriman yang mengulangi tindakan mereka (imperialis).”³³ Gagasan Khomeini tentang perwalian ahli hukum (*velayat-e faqih*) yang mensyaratkan dominasi ulama atas kekuasaan yudisial dan eksekutif dengan cara yang belum pernah ada, menjadi dasar sistem hukum-politik di Iran pascarevolusi.

Pada abad ke-20 dan awal abad ke-21, ada juga sarjana Barat dan pemikir Muslim yang berpendapat bahwa Islam secara inheren menolak pemisahan agama-negara. Ahli sejarah Ira Lapidus berpendapat dalam beberapa publikasi bahwa pemisahan Islam-negara di tingkat tertentu pernah ada pada awal sejarah Islam. Menurut Lapidus, persekutuan negara-ulama muncul selama dan setelah abad ke-11.³⁴

Tiga pemikir Muslim telah berpendapat serupa dan meyakinkan bahwa pemisahan agama dan negara itu ada dalam pemikiran dan praktik Islam. Satu pemikir Muslim yang menganjurkan pemisahan antara Islam dan negara dalam tingkat tertentu ialah Seyyid Bey, seorang ahli hukum Islam dan ulama Osmani. Setelah pendirian Republik Turki, dia menjadi menteri kehakiman. Seyyid Bey memberikan pidato terkenal di Parlemen Turki pada 1924 yang meyakinkan banyak anggotanya untuk menghapuskan kekhalifahan. Pidato Seyyid Bey menyatakan kebutuhan dan realitas

pembagian seperti itu.” Al-Banna 1978 [1938–1945], 36. Lihat Al-Banna 1979 [1938–1945], 110.

32 Maududi juga berpendidikan madrasah namun menyembunyikannya. Nasr 1996, 19; Moosa 2015, 24.

33 Khomeini 1981 [1970], 38. Lihat juga Maududi 1960, 202–204.

34 Lapidus 1975; Lapidus 1996.

pemisahan Islam dan negara di tingkat tertentu dengan mengklaim bahwa (1) Islam tidak membutuhkan institusi politik seperti kekhalifahan dan mengizinkan orang-orang untuk menentukan institusi politik mereka sendiri; (2) kekhalifahan telah didasari perwakilan rakyat, serta perwakilan rakyat yang baru dan sejati adalah parlemen; (3) Nabi Muhammad menyatakan bahwa kekhalifahan sejati hanya akan bertahan tiga puluh tahun setelah dirinya dan akan diikuti oleh kesultanan yang korup; dan (4) banyak orang Arab memilih bersekutu dengan Inggris melawan khalifah Osmani selama Perang Dunia I.³⁵

Setahun kemudian, Ali Abdurraziq, seorang ahli hukum Islam dan hakim Mesir, menulis risalah berpengaruh yang menentang gagasan kekhalifahan Islam. Dia berpendapat bahwa (1) tak ada bukti dalam Qur'an maupun hadis tentang perlunya otoritas politik Islam (khalifah); (2) tindakan politik Nabi Muhammad adalah akibat kebutuhan duniawi, bukan bagian misi religius utamanya; (3) Nabi tak meninggalkan penerus politik maupun sistem politik; dan (4) sejarah kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah penuh dengan pemberontakan dan penindasan, menunjukkan sifat korup politik.³⁶

Sekitar satu abad kemudian, seorang Mesir lain, Gamal al-Banna, mempertahankan dalil serupa. Dia merupakan pemikir Muslim autodidak, penulis sayap kiri, dan juga adik bungsu Hasan al-Banna. Dalam *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Daulah (Islam Adalah Agama dan Umat, Bukan Agama dan Negara)*, Gamal berpendapat bahwa kekuasaan negara secara inheren dan tidak dapat

35 Bey 1969 [1924], 40-61; Bey 1942 [1924].

36 Abdel Razek 2012 [1925], 36-56, 71-74, 87-96, 104-107. Untuk pendukung dan penentang tesis Ali Abdurraziq, lihat Filali-Ansary 2002, 47077; Filali-Ansary 2003, 95-114; Radhan 2014, 22-24, 112-125; Ali 2009.

dihindari merusak agama apa pun, termasuk Islam. Dia mendaftar ayat-ayat Qur'an yang menekankan bahwa Nabi Muhammad merupakan seorang utusan, bukan penguasa; bahwa menempatkan iman di hati orang-orang merupakan kehendak Tuhan, bukan kewenangan manusia, bahkan Rasulullah sekalipun; bahwa beriman atau tidak beriman adalah pilihan pribadi; bahwa tidak ada hukuman duniawi untuk perbuatan murtad; dan bahwa Islam mengutamakan umat, bukan negara. Gamal berpendapat bahwa otoritas politik Rasulullah seharusnya tak dijadikan model sekarang, karena pemerintahannya sangat berbeda dibanding negara modern, dalam hal pelembagaan kekerasan dan kapasitas lainnya di negara modern.³⁷

Tak seperti Hasan al-Banna, Maududi, dan Khomeini, para pemikir Muslim yang mendukung pemisahan agama dan negara hanya berdampak kecil kepada politik Muslim. Walau Seyyid Bey bukan seorang Islamis, dia terlalu konservatif dalam pandangan Mustafa Kemal (kemudian dikenal sebagai Atatürk). Segera setelah Seyyid Bey membantu menghapuskan kekhalifahan, Mustafa Kemal mengganti dia dengan menteri kehakiman baru yang sekuler dan setia. Ali Abdurraziq disingkirkan sesama ulama, yang masih berpengaruh di Mesir, tak seperti di Turki sekuler. Sebagai tanggapan terhadap buku Ali Abdurraziq yang mengkritik gagasan kekhalifahan, dewan ulama Al-Azhar—universitas terkenal tempat dia kuliah—mengutuknya, kemudian menarik lisensinya, sehingga dia tidak bisa menjadi hakim. Sementara itu, pengaruh Gamal al-Banna tidak bisa menandingi pengaruh kakaknya yang Islamis.

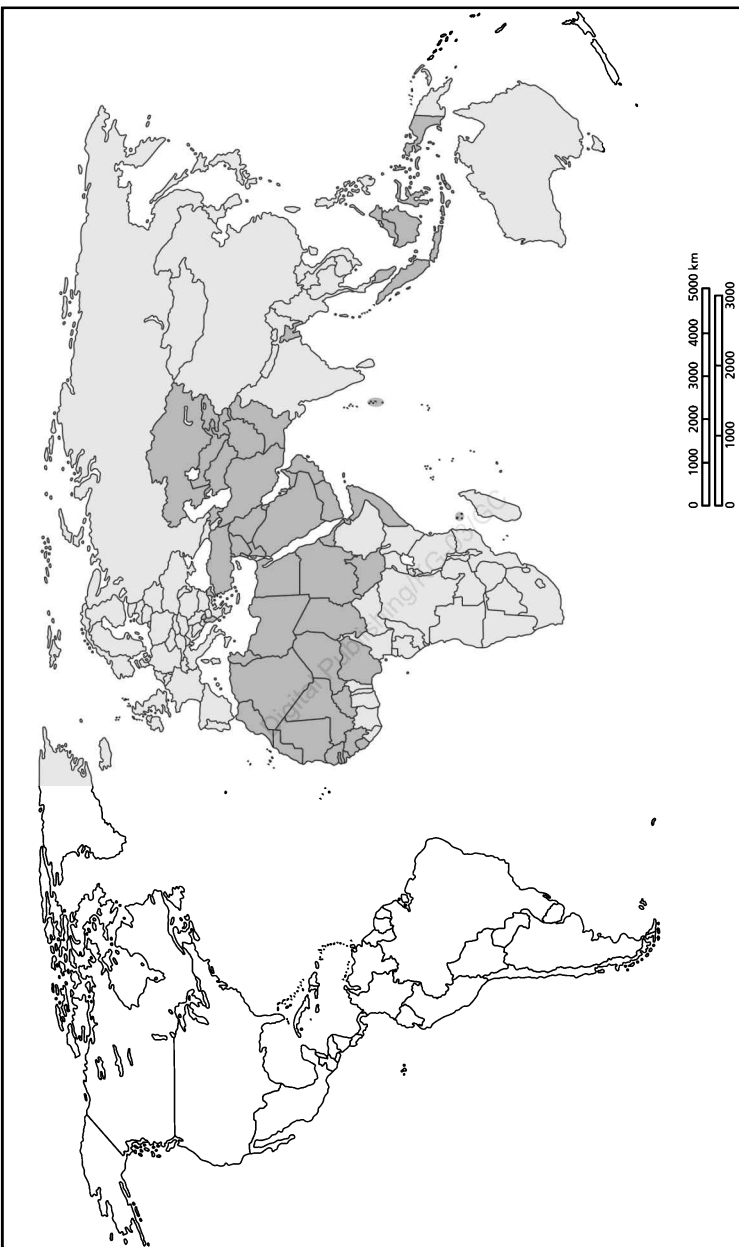
Ada dua alasan untuk keterbatasan pengaruh para pemikir Muslim tersebut. Pertama, posisi mereka yang ber-

37 Al-Banna 2003, 3-4, 12-18, 38-39. Lihat juga al-Banna 2001.

ada di pertengahan jalan antara Islamis dan sekuleris tak memberi dukungan sedikit pun dari kedua kelompok yang terpolarisasi itu. Kedua, gagasan persekutuan Islam-negara, atau lebih spesifiknya persekutuan ulama-negara, sangat kuat di Turki, Mesir, dan banyak masyarakat Muslim lainnya sehingga siapa pun yang berani mengkritik gagasan tersebut kemungkinan besar akan dipinggirkan, jika tidak dipersekusi.

Bagian I buku ini akan meneliti bagaimana ulama, negara otoriter, dan berbagai persekutuan di antara mereka telah banyak berkontribusi kepada masalah kekerasan, otoritarianisme, dan ketertinggalan di banyak negara Muslim kini. Bagian II akan menganalisis bagaimana persekutuan negara-ulama mulai muncul pada abad ke-11—titik balik kritis, di mana sebelumnya Muslim telah mencapai kemajuan keilmuan dan sosioekonomi dan setelahnya mulai mengalami kemandekan intelektual dan sosioekonomi.

BAGIAN I
MASA KINI



PETA 1 Empat puluh sembilan negara berpenduduk mayoritas Muslim (2018)

KEKERASAN DAN PERDAMAIAN

Orang-orang yang mengikuti peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia sering melihat berita tentang serangan teroris dan konflik militer yang melibatkan Muslim. Dari 1994 hingga 2008, kelompok-kelompok Islamis melakukan tiga per lima dari 204 pengeboman teroris yang memakan banyak korban di seluruh dunia.¹ Pada 2009, ada enam perang dan tiga puluh konflik kecil di dunia (tiap kejadian melibatkan dua pihak utama). Dua per tiga dari pihak-pihak yang berperang (8 dari 12) dan dua per lima dari pihak-pihak yang berkonflik ringan (24 dari 60) merupakan negara mayoritas Muslim atau kelompok-kelompok Muslim.² Angka partisipasi itu tidak proporsional, karena Muslim hanya mencakup seperempat dari penduduk dunia dan negara mayoritas Muslim hanya seperempat dari seluruh negara di dunia (lihat Peta 1).

Pengaitan Muslim dengan kekerasan secara tidak proporsional hanya terjadi dalam hal kekerasan politik (meliputi peperangan, konflik ringan, dan terorisme). Pengaitan tersebut juga merupakan fenomena belakangan.

1 Fish 2011, 151.

2 Harborn & Vallensteen, 2010, 506–507.

Dalam hal pembunuhan (dihitung sebagai pembunuhan per 100.000 orang dalam setahun), angka rata-rata negara mayoritas Muslim lebih rendah (2,4) daripada negara non-Muslim (7,5).³ Bahkan dalam hal kekerasan politik, Muslim tak banyak terlibat secara tidak proporsional sampai akhir abad ke-20.⁴ Muslim berperan sangat terbatas dalam Perang Dunia I dan II. Sampai 1980-an, Muslim umumnya mengalami lebih sedikit kekerasan dalam negeri yang dilakukan negara dibandingkan beberapa rezim komunis dan fasis di Uni Soviet, Tiongkok, Asia Tenggara, dan Amerika Latin. Dari 1940-an hingga 1980-an, mayoritas organisasi teroris besar berpaham sosialis, bukan Islamis. Maka, partisipasi Muslim yang tidak proporsional dalam kekerasan politik lebih merupakan fenomena tiga dasawarsa terakhir.⁵ Jadi, apa yang menjelaskan lonjakan keterlibatan Muslim dalam kekerasan politik akhir-akhir ini?⁶

Bab ini dimulai dengan mengulas kritis dampak penjajahan dan pendudukan Barat ke hubungan Muslim dan kekerasan. Bab ini kemudian secara kritis meneliti hubungan kompleks antara Islam dan kekerasan. Selanjutnya, bab ini memeriksa peran ulama dalam permasalahan kekerasan. Di bagian akhir, bab ini menganalisis bagaimana pemerintahan

3 Fish 2011, 9, 120.

4 "Apakah negara-negara Muslim lebih rentan terhadap perang? Belum tentu, jika kita melihat data seluruh periode setelah Perang Dunia II. Namun pada era pasca-Perang Dingin, mayoritas perang adalah perang saudara dan negara Muslim memiliki porsi yang tidak proporsional dalam perang semacam itu." Gleditsch & Rudolfsen 2016, 1.

5 Beberapa sarjana membuat perbedaan antara konflik "keagamaan" dan "non-keagamaan." Fox 2004; Toft 2007. Saya tidak menggunakan kategori seperti itu karena sebagian besar konflik bersisi banyak, dengan dimensi agama, etnis, ekonomi, dan lainnya. Lihat Cavanaugh 2009.

6 Untuk mempersingkat, mulai dari sini, saya akan menggunakan istilah "kekerasan", bukan "kekerasan politik."

otoriter telah menjadi faktor utama terorisme, perang saudara, dan perang antarnegara di dunia Muslim.

PENJAJAHAN DAN PENDUDUKAN BARAT

Beberapa analis menyalahkan kolonialisme Barat atas kemunculan kekerasan di berbagai masyarakat Muslim. Menurut Frantz Fanon, kolonialisme Prancis di Aljazair tak meninggalkan banyak pilihan bagi rakyat Aljazair selain menggunakan kekerasan melawan penjajah untuk mendapatkan kembali bukan hanya kemerdekaan, melainkan juga martabat mereka.⁷ Baru-baru ini, Mohammed Ayoob telah menyatakan kolonialisme Barat menyebabkan populernya para Islamis radikal dengan membuat ulama pasif (*quietist*) tersingkir di mata banyak pemuda Muslim, yang telah memandang Islamis lebih menarik dan berani melawan kolonialisme dan pendudukan Barat.⁸

Intervensi Barat di Timur Tengah tak terbatas di penjajahan dan pendudukan langsung, tapi telah memiliki berbagai bentuk.⁹ Sejarah Arab Saudi memberikan contoh. Arab Saudi tanpa ragu telah menjadi kekuatan terdepan dalam menyebarkan gagasan Salafi ke seluruh dunia. Salafisme adalah gerakan reformasi Sunni yang mengklaim memurnikan pemikiran dan praktik Muslim dari apa yang dianggapnya tradisi yang rusak.¹⁰ Salafisme mendapatkan namanya dari kata *salaf* (pendahulu), karena Salafi meng-

7 Fanon 2004 [1961], 1–43.

8 Ayoob 2007, 27.

9 Salt 2009; Khalidi 2004.

10 Untuk perbandingan antara Protestan dan puritanisme Salafi, lihat Goldberg 1991.

anggap generasi Muslim paling awal sebagai teladan Islam sejati, dan mengkritik tradisi yang dibangun oleh ulama, dengan pengecualian antara lain hasil karya Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Taimiyah. Terlepas dari kritik umum mereka terhadap otoritas ulama, aliran Salafi kini memiliki ulama-ulama sendiri di Arab Saudi dan di tempat lain.¹¹

Salafi menafsirkan Qur'an dan hadis dengan sangat harfiah dan menolak pembaruan apa pun dalam penafsiran. Literalisme Salafi adalah sumber penolakan mereka terhadap pemahaman mistis para Sufi tentang Islam. Terlebih lagi, mengingat penolakan mereka terhadap perantara spiritual apa pun antara manusia dan Tuhan, Salafi sangat menentang para Sufi (yang memuliakan syekh yang masih hidup maupun yang telah meninggal) dan Syiah (yang memuliakan imam yang masih hidup maupun yang telah meninggal).¹²

Suatu versi Salafisme, disebut Wahabisme, telah menjadi doktrin keagamaan resmi Arab Saudi.¹³ Kendali Wahabi atas Makkah dan Madinah (yang memungkinkan mereka

11 Ulama Saudi "dianggap memiliki kapasitas tidak terbatas untuk mendidik masyarakat Saudi mengenai masalah agama." Ismail 2016, 3. Lihat juga Mouline 2014.

12 Sufisme umumnya terlihat memberikan pemahaman damai tentang Islam. Namun berbagai contoh, termasuk perjuangan bersenjata anti-kolonial Abdul-Qadir bin Muhyiddin di Aljazair melawan Prancis, Omar Mukhtar di Libya melawan Italia, Muhammad al-Mahdi di Sudan melawan Inggris, dan Syekh Syamil di Kaukasus Utara melawan Rusia, menunjukkan bahwa para Sufi juga bisa keras. Green 2012, 191–205; Trimmingham 1971, 239–41.

13 Beberapa pengamat menetapkan pemikir modernis abad ke-19 Muhammad Abduh dari Mesir sebagai pendiri historis Salafisme. Penetapan itu membingungkan karena gerakan Salafi kini jauh dari pemikiran modernis. Akan lebih mencerahkan untuk melacak akar-akar Salafisme masa kini ke ulama abad ke-18 Muhammad bin Abdul-Wahab di Jazirah Arab; Wahabisme menyandang namanya. Lihat Brown 2013, 25–9; Afsaruddin 2008, 148–51; Lauzière 2016. Satu alasan untuk batas yang dianggap kabur antara Abduh dan Wahabisme adalah bahwa seorang murid Abduh yang terkemuka, Rasyid Ridha, akhirnya menjadi propagandis Wahabisme. Hourani 1983, 231–2; Abu Zaid [Zayd] 2006, 45–6; Zaman 2012, 4–15.

mengkhotbahi jutaan orang jamaah haji) dan hampir 20 persen cadangan minyak dunia sangat penting untuk penyebaran Salafisme di seluruh dunia. Penghancuran tempat-tempat suci milik Sufi baru-baru ini oleh Salafi di Mali dan berbagai bangunan bersejarah oleh Negara Islam Irak dan Suriah (NIIS/ISIS) mengingatkan kepada penghancuran tempat-tempat suci dan bangunan-bangunan bersejarah Sufi oleh Wahabi Saudi di Jazirah Arab pada abad ke-19 dan ke-20. Terutama setelah penaklukan mereka atas Makkah dan Madinah, para Wahabi Saudi menghancurkan situs-situs bersejarah, termasuk makam sahabat Nabi Muhammad,¹⁴ serta teks-teks bersejarah tertentu.¹⁵

Seorang pengamat Barat dapat menganggap Muslim bertanggung jawab karena membiarkan penafsiran Islam yang puritan mendominasi di dua kota suci Islam. Namun yang membiarkan itu terjadi bukanlah Muslim, melainkan Inggris. Kesultanan Osmani, yang berpandangan Sunni arus utama, memerintah dua kota tersebut selama empat abad sampai Perang Dunia I. Pada waktu itu, Inggris dan sekutu Arabnya yang dipimpin Syarif Husain mengusir Osmani dari Jazirah Arab. Inggris sangat khawatir dengan pengaruh kekhalifahan Osmani di koloninya, terutama India.¹⁶ Pengusiran Osmani dari Jazirah Arab dan penghapusan kekhalifahan oleh Republik Turki yang baru sejalan dengan kepentingan Inggris dalam hal itu. Namun, sekutu Inggris Syarif Husain, yang juga seorang Sunni arus utama, berusaha mendirikan kekhalifahannya sendiri untuk mengisi kekosongan yang ditinggalkan Turki. Masih ada sekutu Inggris lain di Jazirah Arab—keluarga Bani

14 Sardar 2014, 4, 346.

15 Abou El Fadl 2014, 229, 251.

16 Fromkin 2001, 97, 106, 327, 426.

Saud yang membela Wahabisme. Setidaknya bagi beberapa diplomat Inggris, Bani Saud adalah mitra yang lebih disukai, karena Abdul Aziz bin Saud telah meyakinkan Inggris bahwa dia tak tertarik menjadi seorang khalifah dan secara teologis “Wahabi tidak mengakui khalifah setelah empat yang pertama”.¹⁷ Bani Saud mengalahkan Syarif Husain dan akhirnya mendirikan Kerajaan Arab Saudi.¹⁸ Nyatanya, Arab Saudi, bersama Turki dan Iran, adalah satu di antara sedikit negara Muslim yang tidak pernah dijajah secara langsung. Dampak Barat terhadap negara-negara Muslim yang terjajah jauh lebih dalam. Di dunia Muslim dan di tempat lain, kebijakan kolonial “pecah belah dan kuasai” memperburuk ketegangan etnik dan keagamaan. Bahkan pada akhir kekuasaan kolonial, pembuat kebijakan Barat membuat garis perbatasan banyak negara berdasarkan kepentingan mereka sendiri dan menyebabkan perselisihan perbatasan. Contoh terkenal pengaruh kolonial semacam itu adalah konflik Arab-Israel; pemerintahan kolonial Inggris meninggalkan masalah perbatasan yang disengketakan dan menyebabkan konflik etnik-keagamaan di sana.

Mayoritas negara Muslim adalah negara muda pasca-kolonial. Negara-negara muda cenderung lemah dalam hal standar Weberian mengenai monopoli penggunaan kekerasan secara sah dan perlu waktu untuk membangun lembaga yang stabil. Kelemahan negara terkait langsung dengan perang saudara dan terorisme, sementara sengketa

17 Fromkin 2001, 108. Lihat juga Abou El Fadl 2014, 237–239.

18 “Inggris berperan penting dalam ekspansi Bani Saud” dengan memberinya subsidi dan persenjataan, dan meninggalkan Syarif Husain. Al-Rasheed 2002, 42–9, khususnya 47. Lihat juga Provence 2017, 154–5. Selain itu, Inggris membantu Bani Saud menghancurkan kelompok Ikhwan pemberontak—kaum fanatik agama yang awalnya memberikan dukungan kuat kepada Saudi. Alatas 2014, 132–5, 137; Salame 1990, 34–8, 44–5.

perbatasan pascakolonial telah menyebabkan beberapa peperangan antarnegara.

Perang Aljazair (1954–1962) adalah peristiwa penting bagi Muslim yang terjajah. Kemerdekaan Aljazair setelah peperangan berdarah melawan kolonialisme Prancis menunjukkan keefektifan kekerasan sebagai alat melawan dan menyingkirkan penjajah. Invasi Soviet ke Afghanistan pada 1979 menandai titik balik, khususnya dalam kebangkitan kekerasan Islamis.¹⁹ Dengan dukungan Amerika Serikat, Arab Saudi, dan Pakistan, mujahidin Afghanistan (mereka yang terlibat jihad) berperang melawan Uni Soviet selama sekitar satu dasawarsa. Dukungan Amerika Serikat sangat antusias sampai-sampai Presiden Ronald Reagan mendedikasikan peluncuran pesawat ulang alik *Columbia* untuk “rakyat Afghanistan” pada 1982 dan bertemu dengan perwakilan mujahidin Afghanistan di Kantor Oval setahun kemudian.²⁰ Osama bin Laden adalah salah satu orang Arab yang ikut serta dalam jihad anti-Soviet di Afghanistan.²¹ Kemudian, khususnya setelah peristiwa 11 September 2001, ketika jihad mendapatkan makna yang sepenuhnya peyoratif, istilah lama mujahidin yang positif digantikan istilah baru yang merendahkan—jihadis.²²

19 Gerges 2005, khususnya bab 5.

20 Dalam arsip daring Ronald Reagan Presidential Foundation and Library, satu foto bersama mujahidin dicatat sebagai “Pertemuan Presiden Reagan dengan Pejuang Kemerdekaan Afghan untuk membahas kejayaan Soviet di Afghanistan, 2/2/83”: <https://reaganlibrary.archives.gov/archives/photographs/large/c12820-32.jpg>, diakses pada 30 Maret 2016.

21 Lihat wawancara Robert Fisk dengan Osama bin Laden dan penggambaran Fink tentang Osama bin Laden: “Anti-Soviet Warrior Puts His Army on the Road to Peace: The Saudi Businessman Who Recruited Mujahedin Now Uses Them for Large-Scale Building in Sudan”, *Independent*, 5 Desember 1993.

22 Mamdani 2005, 119–177; Ayoob 2007, 144–166.

Di Timur Tengah, khususnya antara Revolusi Iran pada 1979 dan runtuhnya Uni Soviet pada 1991, Islamisme secara bertahap menggantikan sosialisme sebagai ideologi kelompok-kelompok anti-Barat garis keras. Itu terlihat di kebangkitan kelompok Islamis Hizbullah sebagai alternatif gerakan Amal sekuler yang lebih tua di antara orang-orang Syiah Arab di Lebanon, dan kemunculan kelompok Islamis Hamas melawan Fatah yang sekuler dan lebih tua di antara orang Palestina. Perjuangan melawan pendudukan Israel di Lebanon selatan dan tanah Palestina membantu Hizbullah dan Hamas, yang masing-masing mendapatkan kepopuleran di komunitas masing-masing.²³

Pendudukan asing yang lebih baru adalah invasi AS ke Irak pada 2003. Segera setelah invasi, Amerika Serikat menghapus dua pilar negara Irak—Partai Ba'ats dan militer. Di tengah kekacauan politik, mayoritas rakyat Irak beralih ke identitas etnis dan sektarian mereka untuk bertahan hidup.²⁴ Bangkitnya ISIS melalui radikalisasi Sunni lokal dan gelombang jihadis dari negara-negara tetangga dan Eropa tidak dapat dijelaskan tanpa mengacu ke kekacauan yang ditimbulkan oleh pendudukan Irak.

Pendekatan antikolonial ada gunanya dalam menjelaskan sebagian masalah kekerasan di negara-negara Muslim tertentu. Meski begitu penjajahan atau pendudukan Barat bukanlah syarat yang diperlukan atau syarat yang mencukupi untuk kekerasan. Tidak mencukupi, karena ada negara-negara non-Muslim dan Muslim yang dijajah atau diduduki tapi banyak tokoh berpengaruh di negara tersebut memilih tidak menggunakan kekerasan. Tokoh-

23 Robinson 2004, 124–125; Ayoob 2007, bab 6.

24 Lihat Hashemi & Postel 2017.

tokoh terkemuka seperti Syed Ahmad Khan (1817–1998)²⁵ dan Mahatma Gandhi (1869–1948), misalnya, mengambil sikap tanpa kekerasan melawan penjajahan Inggris di India. Penjajahan/pendudukan Barat juga bukan syarat yang diperlukan, karena beberapa negara dan kelompok non-Barat sudah saling berperang karena berbagai alasan. Daftar panjangnya mencakup Perang Iran-Irak dan perang saudara baru-baru ini di beberapa negara Arab. Di Turki, kekerasan terus terjadi antara negara Turki dan PKK (Partai Pekerja Kurdistan) selama lebih daripada tiga dasawarsa, terlepas dari apakah Turki diperintah kaum sekuler atau Islamis, dan terlepas dari apakah PKK membela atau meninggalkan ideologi Leninis-Marxis.²⁶

Pendekatan anti-kolonial terlalu menonjolkan dampak kebijakan negara-negara Barat terhadap bagian lain dunia sementara mengecilkan peran dinamika domestik dan regional negara-negara non-Barat itu sendiri.²⁷ Maka pendekatan itu tidak dapat menjelaskan mengapa dunia Muslim dilanda perang antarnegara, perang saudara, dan terorisme oleh Muslim terhadap sesama Muslim, daripada hanya berperang melawan kekuatan kolonial dan pendudukan Barat. Dalam dasawarsa terakhir, jihadis telah membunuh lebih banyak Muslim daripada non-Muslim. Menurut satu laporan resmi Amerika Serikat, “Dalam kasus di mana afiliasi agama korban terorisme dapat ditentukan, Muslim menderita antara 82 dan 97 persen kematian terkait terorisme” antara 2007 dan 2011. Menurut laporan itu, lima

25 Lihat Bab 7.

26 Gürbüz 2016; Tezcür 2016; Şahin 2011.

27 Invasi AS ke Jerman dan Jepang pada akhir Perang Dunia II menyebabkan ketertiban politik, sementara pendudukan AS baru-baru ini di Afghanistan dan Irak menghasilkan kekacauan politik. Perbedaannya tidak dapat dijelaskan dengan mengabaikan ciri spesifik negara.

negara teratas yang mengalami serangan terbanyak dengan sepuluh korban tewas atau lebih pada 2011 semuanya adalah negara mayoritas Muslim—Afghanistan, Irak, Pakistan, Somalia, dan Nigeria.²⁸

Berbagai kelemahan pendekatan antikolonial dalam menjelaskan kekerasan berkaitan dengan konsentrasinya ke faktor-faktor material dan internasional. Masalah itu mengarah ke kebutuhan analisis peran gagasan dan negara. Bagian berikut melakukan analisis tersebut.

PERAN ISLAM

Beberapa sarjana berpendapat bahwa—berdasarkan teks atau sejarahnya—Islam memiliki beberapa ciri mendasar yang berkaitan dengan kekerasan. Mengacu ke sejarah Islam, Max Weber mendefinisikan Islam masa awal sebagai “agama prajurit perang”.²⁹ Berfokus ke Muslim kontemporer, Bernard Lewis mengklaim ada “kemarahan Muslim” secara umum. Bagi Lewis, Muslim marah dan anti-Barat karena tidak dapat menerima kenyataan bahwa mereka kehilangan keunggulan historis dan tertinggal dari Barat.³⁰ Senada dengan itu, Samuel Huntington menegaskan peradaban Islam

28 *The National Counterterrorism Center* 2012, 14.

29 Dalam kata-kata Weber (1978 [1922], 626), “Tipe kepribadian ideal dalam agama Islam bukanlah penulis yang terpelajar (*Literat*), melainkan prajurit.” Lihat juga Weber 1978 [1922], 623–627. Menurut Bryan Turner (1974, 143), “Weber sepenuhnya melebih-lebihkan peran sosial prajurit Muslim dan mungkin tidak menyadari pentingnya saudagar dalam membentuk nilai-nilai Islam awal.”

30 Lewis (1990) membangun klaim ini sebagai alternatif untuk argumen bahwa sikap anti-Barat di masyarakat Muslim disebabkan oleh dukungan Barat terhadap kebijakan Israel di Palestina.

dalam posisi berbenturan melawan peradaban Barat dan menyatakan bahwa “Islam memiliki perbatasan berdarah.”³¹

Contoh penjelasan esensialis yang lebih baru adalah *Violence et Islam* karya penyair Arab Adonis. Adonis menggambarkan Islam sebagai agama kekerasan dan berupaya membuktikannya dengan mengutip beberapa ayat Qur'an. Dalam kata-katanya, Qur'an adalah “teks yang mengandung kekerasan.”³² Dia tampaknya mengabaikan peran aktor manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Adonis juga menuduh bahwa orang Arab tak pernah berhenti melakukan kekerasan: “Selama lima belas abad, peperangan antara orang-orang Arab belum berhenti.... Sejarah Arab adalah perang tanpa akhir.”³³ Dia terlalu menyoroti sejarah perang antarorang Arab serta mengabaikan Tentara Salib dan serbuan Mongol; penguasa Turki, Cherkesia, dan Berber; dan penjajah Barat pada milenium terakhir di dunia Arab.

Penjelasan kaum esensialis memiliki beberapa kelemahan. Dengan memilih Islam sebagai penyebab kekerasan, mereka mengabaikan fakta bahwa kekerasan adalah masalah umum manusia.³⁴ Jutaan orang terbunuh dalam kekejaman bersejarah yang dilakukan berbagai kelompok etno-religius, dari pembantaian Mongol hingga penjajahan

31 Huntington 1993, 135. Ada minoritas Muslim yang dipersekusi di Chechnya (Rusia), Kashmir (India), Moro (Filipina), Palestina (Israel), Rakhine (Myanmar), dan Xinjiang (Tiongkok). Darah di “perbatasan Islam” yang diklaim Huntington itu sebagian besarnya adalah darah Muslim.

32 Adonis 2015, 48; juga 49–58.

33 Adonis 2015, 28, 30; juga 25–41, 60–74.

34 Kemarahan adalah kemampuan manusia (bersama dengan hasrat dan akalbudi); jadi, setiap manusia memiliki potensi untuk melakukan kekerasan. Plato 1945 [sekitar 380 SM], 120–9; Aristoteles 1996a [sekitar 350 SM], 268–71, 437; Sloterdijk 2012.

Amerika,³⁵ dari pemberontakan Taiping dan Dungan di Tiongkok,³⁶ hingga dua perang dunia.

Lebih khusus lagi, selama dua abad terakhir, yang secara militer mendominasi dunia adalah kekuatan Barat, bukan negara-negara Muslim. Imperium Britania telah “menyerbu, menguasai, atau bertempur di wilayah kira-kira 171 dari 193 negara anggota PBB di dunia kini.”³⁷ Pada 2006, Amerika Serikat memiliki 833 instalasi militer di seratus lebih negara dan wilayah (77 di wilayah AS dan 766 di negara lain).³⁸ Pada 2012, pengeluaran militer AS adalah 682 miliar dolar, 39 persen dari seluruh pengeluaran militer dunia.³⁹

Orang membenarkan kekerasan dengan banyak cara, termasuk dengan membawa agama.⁴⁰ Kata Alfred Stepan, semua agama itu “multivokal”⁴¹ sehingga dapat ditafsirkan untuk mendukung perdamaian ataupun kekerasan.⁴² Dengan kata lain, agama tidak memiliki “esensi” yang tetap dalam hal kekerasan. Para pengkritik pandangan itu menunjuk bahwa agama Buddha pada dasarnya damai, tidak seperti

35 Di Hispaniola, satu pulau Karibia yang dicapai Kolombus dan tempat permukiman kolonial Spanyol pertama didirikan, populasinya diperkirakan satu juta lebih pada 1492. Populasi pribumi terus menurun hingga punah pada 1535. Levene 2005, 10. Untuk pembantaian Mongol, lihat Bab 5.

36 Di Tiongkok, populasi menurun “dari sekitar 410 juta pada 1850 menjadi 350 juta pada 1873” karena konflik brutal selama pemberontakan Taiping, Dungan, dan lainnya. Jutaan Muslim termasuk di antara korban tewas. Levene 2005, 286. Lihat juga Davis 2001, 113; Maddison 2006, 244.

37 Laycock 2012, 7.

38 Cooley 2008, xii, 6.

39 Perlo-Freeman *et al.* 2013.

40 Armstrong 2014.

41 Stepan 2001, 234. Untuk beragam strategi politik Gereja Katolik dalam konteks politik yang berbeda, lihat Gill 1998; Kalyvas 1996.

42 Untuk beragam pandangan Muslim tentang perdamaian dan kekerasan, lihat Denny 2004. Untuk fundamentalisme garis keras Yahudi dan Kristen, lihat Perliger 2015.

Islam dan Kristen. Namun baru-baru ini partisipasi biksu Buddha dalam pembantaian terhadap minoritas Muslim di Myanmar mengungkapkan bahwa agama Buddha tidak berbeda dengan agama-agama lain, sejauh menyangkut potensi kekerasan.⁴³ Insiden serupa juga terjadi di Sri Lanka dan Thailand: “Buddhisme adalah kepercayaan yang terkenal karena pasifisme dan toleransinya. Namun di beberapa negara mayoritas Buddhis di Asia, para biksu membangkitkan sikap fanatik dan kekerasan—kebanyakan terhadap Muslim.”⁴⁴

Khususnya setelah 9/11, beberapa pakar menganggap Islam semata-mata bertanggung jawab atas serangan bom bunuh diri dan menegaskan bahwa para teroris berusaha menjadi martir. Robert Pape menekankan bahwa bom bunuh diri adalah alat strategis yang digunakan para teroris untuk melawan rezim yang mereka pandang sebagai penjajah. Dia menjelaskan bom bunuh diri sebagai taktik yang dipelopori kelompok sosialis Macan Tamil dan baru kemudian digunakan kelompok-kelompok Islamis. Jadi, bom bunuh diri bukan “Islami” secara logika ataupun asal-usul.⁴⁵ Namun, keterkaitan yang dirasakan antara bom bunuh diri dan Islam, setidaknya sebagian, didasari beberapa fatwa yang bisa dipertanyakan, di mana ulama tertentu telah mengesahkan kekerasan. Dalam fatwa terkenal pada 2003, Yusuf Qardhawi mendukung serangan bom bunuh diri yang dilakukan rakyat Palestina:

43 Juergensmeyer 2017, bab 6. Human Rights Watch (2012, 2) mencatat bahwa di Myanmar, “Biksu Buddhis setempat memulai kampanye pengucilan, menyerukan kepada populasi Buddhis setempat untuk tidak berteman atau berbisnis dengan Muslim.”

44 Hannah Beech, “The Face of Buddhist Terror,” *Time*, July 1, 2013, 42.

45 Pape 2003.

Operasi syahid yang dilakukan faksi-faksi Palestina untuk menentang pendudukan Zionis sama sekali tidak termasuk dalam model terorisme yang dilarang, bahkan jika korbannya mencakup beberapa warga sipil.... Apa ada senjata yang dapat membahayakan musuh, membuatnya tak bisa tidur, serta melucuti rasa aman dan stabilitas dari dirinya, selain bom manusia—seorang laki-laki atau perempuan muda yang meledakkan dirinya di tengah musuh?⁴⁶

Kekerasan adalah fenomena berpenyebab banyak yang tidak bisa dijelaskan dengan hanya merujuk ke teks-teks agama. Selain itu, teks-teks agama terbuka untuk banyak penafsiran. Alkitab, misalnya, memuat banyak ayat tentang kekerasan.⁴⁷ Penafsiran ayat-ayat ini, bukan keberadaannya semata, yang benar-benar menjadi persoalan.⁴⁸ Khaled Abou El Fadl menjelaskan bahwa Qur'an dipahami secara berbeda karena para pembacanya adalah manusia yang beragam. Untuk penafsiran Qur'an yang mendukung kekerasan, dia menunjuk ke masalah pembaca puritan, yang mengabaikan konteks sejarah dan moral teks. Malah, Abou El Fadl menafsirkan Qur'an sebagai teks yang mempromosikan perdamaian dan toleransi.⁴⁹ Yaser Ellethy juga menafsirkan

46 Al-Qardhawi 2007 [2003], 469–470. Seperti Khomeini yang Syiah, Qardhawi yang Sunni ialah seorang ulama dan Islamis. Ikhwani Muslimin Mesir mengundangnya untuk menjadi pemimpin tertinggi mereka, tapi Qardhawi menolak. Untuk analisis pandangan Qardhawi tentang jihad, lihat Zaman 2012, 261–81, 304–8.

47 Menurut Eberhard Bons & Erik Eynikel (2011, 17), tergantung definisinya, jumlah ayat Alkitab tentang tindakan kekerasan bervariasi antara 600 dan 1.700.

48 "Istilah-istilah membunuh dan menghancurkan ada dalam 2,1 persen Qur'an, 2,8 persen Perjanjian Baru, dan 5,3 persen Perjanjian Lama." Tim Barger, "Bible, Qur'an, and Violence Computerized Software Uses Scripture to Show What Text Analytics Can Do," *Blade*, 6 Februari 2016.

49 Abou El Fadl 2003. Lihat juga Abou El Fadl 2004.

bahwa Qur'an melarang perang penaklukan; baginya, jihad hanya diperbolehkan untuk tujuan pertahanan atau melawan rezim yang menindas.⁵⁰

Meskipun dilarang dalam Qur'an, Muslim telah saling membunuh dalam banyak kasus. Qur'an mengatakan: "Barang siapa membunuh seorang yang beriman dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka, dan dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, dan mengutuknya, dan menyediakan azab yang besar untuknya" (4:93).⁵¹ Ayat berikutnya mencegah orang-orang beriman menyatakan mereka yang menyambutnya dengan damai sebagai orang-orang yang ingkar dan lebih lanjut membatasi kemungkinan Muslim saling membunuh: "Hai orang-orang yang beriman! Jika kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah, dan jangan katakan kepada mereka yang mengucapkan 'salam' kepadamu, "Kamu bukan orang yang beriman," (lalu kamu membunuhnya) dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia" (4:94). Terlepas dari ayat-ayat itu, ada Muslim yang membunuh orang seagama dengan mereka dalam konflik antarnegara, perang saudara, serangan teroris, dan persekusi pemerintah. Itu semakin memperlemah dugaan keterkaitan antara Qur'an dan kekerasan yang dilakukan Muslim. Oleh karena itu, kita harus menganalisis bagaimana aktor manusia, khususnya ulama, menafsirkan Qur'an dan hadis perihal kekerasan.

50 Ellethy 2011, 35–42.

51 Ayat serupa dengan implikasi yang lebih luas (yaitu, tidak terbatas kepada pembunuhan Muslim) adalah sebagai berikut: "Barangsiapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di Bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia memelihara kehidupan semua manusia" (5:32). Terjemahan bahasa Inggris ayat-ayat Qur'an dalam versi asli buku ini umumnya dari Nasr *et al.* 2015.

ULAMA

Bagian sebelumnya telah membahas penafsiran Islam yang mendukung perdamaian dan yang mendukung kekerasan. Penafsiran yang mendukung kekerasan mencerminkan kondisi politik bukan hanya masyarakat Muslim modern (di bawah pendudukan) melainkan juga masyarakat Muslim Zaman Pertengahan. Yang disebut belakangan itu problematis karena persepsi dan pengalaman kekerasan pada Zaman Pertengahan berbeda dengan apa yang kita rasakan dan alami sekarang. Dahulu belum ada hukum internasional atau lembaga internasional, juga tidak ada konsep kejahatan perang, hak asasi manusia, atau kekerasan dalam rumah tangga. Ulama kontemporer umumnya lebih bertujuan melindungi tradisi Islam ketimbang menghasilkan perspektif Islam baru. Tradisi Islam mencakup berbagai perspektif Zaman Pertengahan, beberapa di antaranya tak sejalan dengan gagasan modern tentang hubungan damai.

Menurut satu tafsir Zaman Pertengahan dan modern awal, Muslim bisa dipukul, dipenjara, atau bahkan dieksekusi jika tidak melakukan salat setiap hari. Murtad adalah pelanggaran besar. Penghakiman itu adalah khas zamannya; orang murtad juga harus dibunuh dalam tradisi Kristen Zaman Pertengahan dan modern awal.⁵² Sebagai akibat khotbah konservatif terus-menerus pada zaman sekarang oleh ulama di masjid-masjid, para Islamis di pertemuan-pertemuan partai, dan para syekh di kelompok-kelompok Sufi, konsep-konsep Zaman Pertengahan tentang

52 Untuk eksekusi Zaman Pertengahan dan modern awal terhadap mereka yang diduga murtad di masyarakat Katolik dan Protestan, lihat Angenendt 2011, 53–59. Untuk masyarakat Ortodoks Byzantium, lihat Mez 1937, 32. Untuk eksekusi dengan tuduhan murtad pada akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16 di Kesultanan Osmani, lihat İnalçık 2000 [1973], 178, 182.

hukuman fisik bukan hanya bertahan, melainkan juga menyebar ke seluruh dunia Muslim. Jajak pendapat baru-baru ini menunjukkan penerimaan yang luas terhadap gagasan bahwa orang murtad harus dibunuh di masyarakat Muslim masa kini. Menurut survei Pew Research Center 2013, persentase rata-rata Muslim di berbagai wilayah yang mendukung pemberlakuan syariah (hukum Islam) adalah sebagai berikut: Asia Selatan, 84 persen; Asia Tenggara, 77 persen; Timur Tengah dan Afrika Utara (Middle East & North Africa, MENA), 74 persen; Afrika Sub-Sahara, 64 persen; Eropa Selatan dan Eropa Timur, 18 persen; dan Asia Tengah, 12 persen. Di antara mereka yang mendukung syariah, persentase rata-rata yang mendukung “hukuman mati bagi orang yang meninggalkan Islam” adalah: Asia Selatan, 76 persen; Asia Tenggara, 27 persen; MENA, 56 persen; Afrika Sub-Sahara, tidak ada data; Eropa Selatan dan Timur, 13 persen; dan Asia Tengah, 16 persen.⁵³ Dalam tiga dasawarsa terakhir, penerimaan publik terhadap hukuman mati untuk orang murtad tampaknya telah meredam reaksi terhadap hukuman mati dan pembunuhan terhadap tokoh publik tertentu yang dinyatakan sebagai murtad di beberapa negara Muslim.⁵⁴

Ada banyak Muslim yang menentang hukuman mati untuk orang murtad, bahkan ketika mereka sendiri

53 Pew Research Center 2013, 16, 23. Lihat juga Ahmet T. Kuru, “Menista agama bisa dihukum mati di beberapa negara Muslim, mengapa dianggap pelanggaran besar?” *theconversation.com*, 28 Februari 2020.

54 Mahmud Muhammad Thaha, seorang pemikir dan aktivis Muslim reformis dari Sudan, divonis murtad oleh pengadilan syariah dan kemudian, pada 1985, dihukum mati oleh negara. Taha 1987; Mahmoud 2000; Packer 2006; El-Affendi 2014. Di Mesir, pada 1992, beberapa ulama Al-Azhar menyatakan Faraj Faudah, seorang sarjana dan aktivis Muslim reformis, murtad. Beberapa hari kemudian, Faraj Faudah dibunuh oleh dua Islamis. Radhan 2014, 234–261; Kassab 2009, 221–224.

menghadapi risiko dinyatakan sebagai murtad karena penentangan itu.⁵⁵ Beberapa intelektual Muslim telah menawarkan kritik Islami kepada hukuman mati untuk orang murtad,⁵⁶ tapi kritik semacam itu tidak bisa menjadi arus utama, karena para ulama telah memonopoli penafsiran Islam, dan massa Muslim sebagian besar mendukung klaim para ulama. Dalam aliran Syiah, otoritas ulama didasari dikotomi ulama-awam yang sebagian besar mirip dengan yang ada di Katolik.⁵⁷ Secara teoretis, tidak ada dikotomi seperti itu dalam aliran Sunni, tapi pada praktiknya, ulama Sunni juga menikmati sesuatu yang menyerupai otoritas kependetaan dalam hal penafsiran agama.

Ulama telah membuat syarat membuat gagasan baru (ijtihad) menjadi sangat tinggi,⁵⁸ bahkan untuk sesama ulama—misalnya harus sudah bertahun-tahun mempelajari tata bahasa Arab, hafal hadis, dan lain-lain. Proses panjang menghafal dan belajar umumnya menyebabkan ulama muda pada akhirnya kehilangan kreativitas. Jika beberapa ulama muda yang sangat kreatif masih menghasilkan gagasan baru—seperti yang terjadi di kasus Ali Abdurraziq yang

55 Di Pakistan, seorang perempuan Kristen dijatuhi hukuman mati karena penistaan terhadap Islam. Pada 2011, gubernur Punjab, Salman Taseer (seorang Muslim), dan menteri federal urusan minoritas, Shahbaz Bhatti (seorang Katolik), dibunuh karena keduanya menentang vonis mati perempuan itu dan hukum penistaan agama di Pakistan.

56 Barakat Ahmad (1989) menulis bahwa hukuman mati untuk orang murtad secara historis muncul sebagai pilihan politik dan bukan bagian Islam sebagai agama. Abdullah Saeed dan Hassan Saeed (2004) berpendapat bahwa hukuman mati untuk orang murtad bertentangan dengan Qur'an dan hadis. Mohsen Kadivar (2006) membangun argumen serupa dari perspektif Syiah. Lihat juga Moosa 2014, 169–188; Kurucan 2006, khususnya 123–142, 153.

57 Momen 1985, khususnya 189–207, 246–249. Di Iran, ulama Syiah telah merujuk “diri mereka sebagai rohaniwan (*ruhaniyyan*).” Halm 1997, 106.

58 Lihat Abou El Fadl 2014, 210–214; Weiss 1998, 127–134; Hallaq 2009, 110–13.

disebutkan sebelumnya—para ulama senior tak mendukung, dan bahkan menghukum mereka. Konservatisme itu adalah alasan utama mengapa pemikiran Muslim jadi mandek selama berabad-abad dan belakangan ini ternyata tidak siap untuk menanggapi klaim jihadis Al-Qaeda dan NIIS.⁵⁹

Banyak teroris telah memakai Jihadi-Salafisme, satu sempalan aliran Salafisme, sebagai ideologi mereka.⁶⁰ Dasar tafsir Islam radikal Jihadi-Salafisme dan lainnya adalah bahwa gagasan yang disebut ayat pedang (9:5) perihal menyerang orang musyrik membatalkan sejumlah besar ayat-ayat Qur'an lainnya (sampai 140 ayat) yang mendorong perdamaian, kesabaran, toleransi, pengampunan, dan kebebasan hati nurani.⁶¹ Ayat 9:5 mengatakan, “Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah mereka di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan pada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang” (9:5). Bagi mereka yang menerima gagasan pembatalan (*naskh wa mansukh*) ayat-ayat damai, hampir tidak ada dasar tekstual untuk hubungan damai dengan non-Muslim, atau bahkan dengan sebagian Muslim.

Seorang pembela gagasan itu yang berpengaruh ialah Sayyid Quthb (1906–1966). Dalam bukunya *Ma'alim fi at-Thariq (Petunjuk Jalan)*, Quthb secara luas mengutip

59 Bahkan lebih buruk lagi, menurut Muhammad Qasim Zaman (2005, 67–68), di Pakistan, mayoritas ulama menolak gagasan kewarganegaraan yang setara, sementara banyak ulama terkemuka menganggap jihad melawan orang kafir sebagai “kewajiban terus-menerus” dan mereka memelihara berbagai hubungan dengan militan sektarian radikal.

60 Wiktorowicz 2010, 270–271; Esposito 2015, 1071–1075.

61 Lihat Qadhi 1999, 252–254; Ellethy 2015, 117–118.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (1292–1350) untuk menjelaskan bahwa hubungan Islam dengan kekerasan mengalami berbagai tahap selama masa hidup Nabi. Quthb berpendapat bahwa Qur'an awalnya memerintahkan Muslim untuk mengajarkan Islam dengan damai, kemudian mengizinkan Muslim untuk terlibat dalam perang yang ditujukan untuk pembelaan (*defensive war*), dan pada akhirnya menyuruh Muslim menggunakan kekuatan secara menyerang “untuk menghapuskan organisasi dan otoritas sistem jahiliyah.”⁶² Bagi Quthb, Muslim masa kini harus membaca semua ayat Qur'an melalui sudut pandang tahap terakhir yang menyerang itu dan tidak membatasi jihad ke perang yang hanya untuk pembelaan.⁶³

Menurut Quthb, Muslim masa kini seharusnya menggunakan kekuatan di seluruh dunia untuk menegaskan bahwa kedaulatan adalah milik Allah, untuk membebaskan orang-orang dari belenggu hawa nafsu, dan untuk menegakkan syariah guna menghapus hukum buatan manusia. Quthb menyamakan semua masyarakat modern dengan masyarakat pagan Arab pra-Islam, dalam hal keberadaannya dalam kondisi jahiliyah, seolah-olah hukum internasional dan bahkan sistem hukum dalam negeri tidak berarti.⁶⁴ Baginya, harus ada dua pilihan untuk non-Muslim: takluk kepada Muslim (dan dikenai pajak khusus) atau diperangi.⁶⁵

62 Quthb 2002 [1964], 55; juga 53–76.

63 “Ketika Allah mencegah Muslim berjihad selama masa tertentu, itu adalah perihal siasat, bukan kaidah.... Hanya dengan penjelasan itu kita dapat memahami ... Qur'an.” Quthb 2002 [1964], 76.

64 Quthb 2002 [1964], 57–58, 61–63, 69–70, 80–84, 93, 110.

65 Quthb 2002 [1964], 63–4, 70, 73. Tentang hubungan Muslim dengan non-Muslim, pandangan Quthb tergantung kepada penafsirannya terhadap ayat Qur'an 9:29. Muhammad Asad (1984, 261–2) menafsirkan ayat itu secara lebih damai dengan berargumen bahwa pesan umum ayat Qur'an tersebut didasarkan kepada perang defensif, bukan agresif. Namun, Asad

Dengan menetapkan semua masyarakat Muslim yang ada sebagai jahiliyah, Quthb juga mengesahkan penggunaan kekerasan terhadap para pemimpin politik Muslim dan pendukung mereka.⁶⁶

Gagasan radikal dan pembacaan selektif ayat-ayat Qur'an oleh Quthb dibentuk oleh pandangan dan pengalaman pribadinya, termasuk anti-Amerikanisme⁶⁷ serta siksaan yang dia dan anggota Ikhwanul Muslimin lainnya alami di penjara Mesir selama sekitar satu dasawarsa. Demikian pula, rujukan utamanya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, mencerminkan pemahaman khusus tentang jihad dalam konteks sentimen anti-Tentara Salib dan anti-Mongol pada akhir abad ke-13 dan awal abad ke-14 di Kesultanan Mamluk. Konteks itu juga berpengaruh kepada guru Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Ibnu Taimiyah (1263–1328), seorang ulama terkemuka.⁶⁸ Ibnu Taimiyah memiliki kebencian mendalam terhadap orang-orang Mongol sehingga dia mendukung jihad melawan para penguasa Mongol di Timur Tengah (Ilkhanan), bahkan setelah mereka masuk Islam, dengan alasan bahwa mereka tidak menerapkan syariah.⁶⁹

juga menafsirkan ayat itu sebagai menolak gagasan kewarganegaraan yang setara.

66 Quthb 2002 [1964], 82.

67 Jackson 2002a, 21–5. Lihat juga Abu-Rabi '1995, bab 4 & 5.

68 Laoust 1939, 45, 60–65, 117–120. Pandangan bermusuhan Ibnu Taimiyah terhadap kaum Nusayri (sekarang Alawi) di Suriah juga dibentuk oleh ketegangan politik antara mereka dan pemerintahan Sunni Mamluk. Laoust 1939, 59–60, 124–5; Laoust 1971, 951–955. Lebih lanjut tentang Ibnu Taimiyah, lihat Bab 5.

69 “Pada zaman modern, posisi yang dikenal sebagai “menuduh penguasa tidak beriman” diilhami oleh fatwa Ibnu Taimiyah yang ditujukan ke penguasa Ilkhanan masa itu. Sejak 1980-an, argumen itu telah digunakan untuk mengesahkan aksi politik militan kelompok-kelompok Islam radikal.” Griffel 2007, 133. Lihat juga Kadri 2012, 144–178; Ahmad 1989, 13–14.

Meskipun telah mempengaruhi beberapa kelompok radikal, sudut pandang Quthb masih jauh dari menjadi arus utama pendekatan Muslim. Gagasan pembatalan ayat-ayat Qur'an tertentu tentang perdamaian dan isu-isu lainnya tetap kontroversial.⁷⁰ Beberapa berpendapat bahwa tidak ada yang namanya pembatalan, sementara yang lain tidak setuju dengan penerapannya oleh Quthb. Para pembela penafsiran damai tentang Islam mengusulkan bahwa makna ayat pedang (9:5) dibatasi oleh konteks sejarahnya, bahwa ayat itu sama sekali tidak membatalkan ayat Qur'an lain, dan/atau bahwa ayat itu sendiri dibatalkan oleh ayat berikutnya (9:6): "Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah dia supaya dia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui."⁷¹ Kenyataannya, sebutan "ayat pedang" adalah konstruksi yang muncul belakangan: tidak ada pengulas "sebelum Ibnu Katsir (meninggal 1373)" yang merujuk ayat tersebut dengan nama demikian.⁷² Kata "pedang" tidak ada dalam ayat itu ataupun ayat lainnya dalam Qur'an.⁷³

70 Menurut Jane McAuliffe (1990, 114), ketika mengomentari apa yang disebut ayat pedang 9:5, ulama terkemuka Fakhruddin Razi "bahkan tidak menyebut kemungkinan pembatalan" ayat 2:256. ("Tidak ada paksaan dalam agama; sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya dia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus.")

71 Burton 1990, 184–185; Badawi 2014, 303; Ellethy 2015, 119–122; Dagli 2015, 1808–1809.

72 Afsaruddin 2015, 128; juga 123-127.

73 Fatoohi 2013, 121; juga 114-120.

Beberapa pakar Islam telah menegaskan perdamaian sebagai tujuan umum Islam.⁷⁴ Menurut Sherman Jackson, perjanjian damai dijunjung tinggi dalam Qur'an. Baginya, ayat-ayat Qur'an yang mendukung dan bahkan mendorong perjuangan bersenjata harus dipahami dalam konteks keadaan perang yang ada di Jazirah Arab sebelum dan selama pewahyuan Qur'an. Namun kini perkembangan hukum dan institusi internasional membutuhkan pemikiran ulang menyeluruh tentang konsep jihad, yang secara historis ditafsirkan sebagai tindakan militer agresif.⁷⁵

Para ahli hukum Islam pramodern membagi dunia menjadi *dar al-Islam* (kawasan Islam) dan *dar al-harb* (kawasan perang). Konsep-konsep itu tak sejalan dengan idealisme modern mengenai kewarganegaraan yang setara di negara-negara Muslim, integrasi Muslim ke dalam masyarakat Barat, dan pengembangan sistem internasional yang lebih damai.⁷⁶ Kontradiksinya sungguh dalam sehingga mustahil membuat penafsiran baru kedua konsep tersebut menjadi tidak mungkin. Jackson, misalnya, menafsirkan definisi ulama Mawardi (972–1058) tentang *dar al-Islam* “sebagai negeri *mana pun* tempat Muslim menikmati keamanan.”⁷⁷ Namun, pada kenyataannya Mawardi mendorong Muslim untuk tetap tinggal di negeri “di mana Muslim mampu melindungi dan mengisolasi dirinya sendiri, bahkan jika dia

74 Lihat Shaltut 2005 [1948].

75 Jackson 2002a, 15, 25-6. Lihat juga Donner 1991, 34. Jackson (2002a, 18) berpendapat bahwa bahkan setelah pendirian negara-negara Muslim, rasa tidak aman berlanjut, karena “selama Zaman Pertengahan, sementara seseorang bisa hidup sebagai orang Yahudi di Maroko, orang Kristen di Kairo, atau bahkan orang Zoroaster di Syiraz, orang tidak bisa hidup sebagai Muslim di Paris (atau) London pada zaman itu.”

76 Lihat Ramadan 2003, 65-77; Mayer 1995, 196.

77 Jackson 2011, 174 (penegasan di sumber aslinya)

tidak mampu berdakwah dan bertempur.”⁷⁸ Mawardi tidak menganggap keberadaan Muslim di bawah pemerintahan non-Muslim sebagai kondisi normal. Sebaliknya, dia menganggap keberadaan Muslim di negeri non-Muslim adalah kondisi sementara, dengan harapan mereka akan secara bertahap membangun kondisi yang diperlukan untuk mengubah negeri-negeri itu menjadi *dar al-Islam* sejati yang diperintah oleh Muslim. Oleh karena itu, bahkan upaya yang tulus dan cerdas untuk menafsirkan kembali konsep-konsep Zaman Pertengahan itu tampaknya berakhir tak efektif.

Seperti yang telah diuraikan di bagian sebelumnya, penjelasan esensialis membesar-besarkan kemungkinan hubungan antara Islam dan tindakan kekerasan yang dilakukan Muslim. Namun, tafsir tertentu tentang Islam, Jihadi-Salafisme, telah dikaitkan dengan kegiatan yang bersifat teror. Para ulama bisa dianggap ada tanggung jawabnya dalam masalah ini, karena monopoli mereka atas penafsiran Islam telah menyebabkan kemandekan kehidupan intelektual Muslim. Akibatnya, masyarakat Muslim belum cukup dinamis secara intelektual untuk menghasilkan argumen tandingan yang efektif terhadap propaganda Jihadi-Salafi.

Terorisme dan jenis kekerasan lainnya merupakan fenomena yang kompleks, tidak hanya disebabkan oleh gagasan keagamaan atau sekuler semata.⁷⁹ Faktor-faktor lain, terutama kondisi politik dan sosioekonomi, juga menyebabkan kekerasan. Selain itu, tafsir pro-kekerasan ataupun pro-perdamaian dari agama-agama tidak muncul dalam keterpencilan, melainkan terbentuk dalam suatu konteks

78 Dikutip dalam Jackson 2011, 187n13. Lebih lanjut tentang Mawardi, lihat Bab 4.

79 Philpott 2007, 522; Kuru 2011, 173–174.

politik. Bagian berikutnya membahas bagaimana negara otoriter telah menyediakan kondisi-kondisi yang kondusif untuk radikalisme keagamaan dan kekerasan di banyak negara Muslim.

NEGARA OTORITER

Teori perdamaian demokratik berpendapat bahwa negara-negara demokratis tidak mungkin saling berperang. Teori itu membantu kita memahami kemungkinan mekanisme yang mengaitkan otoritarianisme dan perang. Teori tersebut berpendapat bahwa norma dan lembaga demokrasi memperkuat sikap saling pengertian di antara masyarakat. Sebaliknya, norma dan institusi otoriter dapat mendorong sikap saling tidak percaya. Mekanisme lain untuk menjaga perdamaian adalah lembaga demokratis dan diskusi publik terbuka yang membatasi para pembuat keputusan.⁸⁰ Sebaliknya, penguasa otoriter tak diawasi dewan perwakilan atau dimintai pertanggungjawaban dalam debat publik terbuka. Jadi, rezim otoriter lebih cenderung berperang karena keputusan penguasa yang tak bertanggung jawab.⁸¹

Ketika membandingkan Timur Tengah dan Asia Timur, kita menemukan beberapa kesamaan historis. Kedua kawasan memiliki pengalaman kolonial, menghadapi intervensi Barat sejak dekolonisasi, dan mayoritas negaranya adalah negara otoriter sampai akhir 1980-an. Namun, selama tiga dasawarsa terakhir, Asia Timur telah mencapai proses demokratisasi; kini, setengah dari semua negara (sembilan dari delapan belas) di Asia Timur adalah negara demokrasi

80 Doyle 1983; Russett 1993. Untuk kritik, lihat Layne 1994.

81 Untuk keterkaitan antara otoritarianisme, korupsi, dan kekerasan di Afghanistan, Uzbekistan, Mesir, dan Nigeria, lihat Chayes 2015.

elektoral. Eten Solingen juga mencatat perbedaan penting antara kedua kawasan dalam hal perang dan perdamaian. Dia mengamati bahwa setelah Perang Dunia II, kedua kawasan mengalami banyak konflik militer. Namun, dari 1965 hingga 2007, “frekuensi perang antarnegara dan konflik militer hampir lima kali lebih tinggi di Timur Tengah, demikian juga keparahannya.... Sebaliknya, penurunan konflik militer dan meningkatnya kerja sama antarwilayah telah menggantikan pola sebelumnya di Asia Timur.”⁸² Solingen menjelaskan dua lintasan berbeda itu dengan model pemerintahan yang berlawanan di kedua kawasan: “Para pemimpin di mayoritas negara Asia Timur mendasarkan kekuasaan politik kepada kinerja dan integrasi ekonomi dalam ekonomi global, sedangkan mayoritas pemimpin Timur Tengah mengandalkan kemandirian yang berorientasi ke dalam, kewirausahaan negara dan militer, dan nasionalisme terkait.” Dengan kata lain, sementara di Asia Timur ekonomi berorientasi ekspor telah menyebabkan perdagangan regional dan perdamaian, di Timur Tengah, versi otoritarianisme tertentu, yang didasari model pemerintahan yang berorientasi ke dalam, telah memperburuk militerisasi dan konflik regional.⁸³

Otoritarianisme juga menyebabkan terorisme dan konflik sipil karena menghalangi transisi kekuasaan secara damai dan meradikalkan kelompok-kelompok yang berselisih. Gagasan dan uang mendukung pemerintah maupun oposisi dalam demokrasi. Ketika sistemnya otoriter, kekerasan lebih mungkin digunakan oleh pemerintah maupun oposisi.⁸⁴ Di banyak negara Muslim, rezim otoriter bertahan dengan

82 Solingen 2007, 757–758.

83 Solingen 2007, 761.

84 Regan & Greed 2005, 334; Hegre *et al.* 2001.

menindas oposisi, menyebabkan oposisi beralih ke penggunaan kekuatan untuk merebut kekuasaan.⁸⁵ Dalam kondisi kekerasan timbal balik itu, kelompok-kelompok damai memiliki jauh lebih sedikit kesempatan untuk bertahan daripada kalau dalam kondisi demokratis.

Akar historis dan sosioekonomi negara otoriter telah begitu kuat di mayoritas negara Muslim sehingga tetap bertahan terlepas apakah ideologi resminya Islamisme atau sekulerisme. Pada abad ke-20, para pemimpin sekuler, termasuk Atatürk di Turki, Reza Syah di Iran, Gamal Abdel Nasser di Mesir, dan Habib Bourguiba di Tunisia membentuk rezim otoriter, yang menyebabkan radikalisisasi berbagai kelompok Islamis dan sosialis. Setelah Revolusi Iran yang dipimpin Khomeini, kelompok Islam telah mempengaruhi politik di banyak negara Muslim dengan menjadi bagian pemerintah atau oposisi yang berpengaruh.⁸⁶ Selain itu, para tokoh Islam lainnya, ulama dan syekh Sufi, juga mendapatkan pengaruh politik yang lebih besar di negara-negara demikian. Meningkatnya pengaruh politik para tokoh Islam tidak membantu negara-negara Muslim memecahkan masalah otoritarianisme dan kekerasan; kenyataannya, para tokoh itu membuat masalahnya menjadi lebih rumit. Singkatnya, negara otoriter, terlepas apakah didominasi sekuleris atau tokoh Islam, telah dikaitkan dengan terorisme, konflik sipil, dan perang di banyak negara Muslim.

Baru-baru ini, ulama Sunni dan Syiah telah berkontribusi di eskalasi sektarianisme garis keras di Timur Tengah.⁸⁷

85 Hafez 2003; Wiktorowicz 2004; Khalid 2007, bab 6 & 7; Rashid 2002, 144–155.

86 Lust 2011; Akyol 2011, khususnya 201.

87 "Posisi ulama Saudi terhadap Syiah dapat dijelaskan pertama dan terutama dengan oposisi teologis dan doktrinal mereka terhadap keyakinan dan praktik Syiah." Ismail 2016, 199. Sektarianisme Muslim tidak terbatas di Timur Tengah. Di Pakistan, telah ada konflik sektarian antara Sunni dan

Ketegangan sektarian pada gilirannya memicu perang saudara dan terorisme dalam kasus-kasus seperti Irak dan Suriah. Perang saudara dan kebangkitan NIIS di kedua negara tidak dapat sepenuhnya dipahami tanpa meneliti peran rezim otoriter sekuler dan Islam. Suriah telah diperintah oleh Partai Sosialis Arab Ba'ats yang dikendalikan oleh minoritas Alawi selama setengah abad. Hafizh al-Asad dan kemudian putranya Bassyar al-Asad melakukan pembantaian terhadap berbagai kelompok pemberontak Sunni, termasuk Islamis Ikhwanul Muslimin, yang akhirnya turut memicu perang saudara. Kekacauan politik menciptakan tempat yang aman bagi ribuan jihadis yang datang dari Eropa, Timur Tengah, Afrika Utara, dan tempat lain, yang membentuk berbagai kelompok, termasuk NIIS. Di Irak, Partai Sosialis Arab Ba'ats dikendalikan minoritas Sunni dan memerintah negara dari 1968 hingga 2003. Shaddam Hussein berperang selama satu dasawarsa melawan Iran, menginvasi Kuwait, dan membantai ribuan orang Arab Syiah dan Kurdi. Setelah invasi AS, para politikus Islamis Syiah mendominasi politik Irak. Rezim Irak yang didominasi Syiah menjadi begitu sektarian sehingga banyak orang Sunni bergabung dengan Al-Qaeda dan kemudian NIIS.⁸⁸ Singkatnya, perang saudara di Irak dan Suriah dan kebangkitan NIIS di kedua negara itu memiliki latar belakang yang kompleks, termasuk rezim sekuler dan Islamis yang sama-sama otoriter.

Syiah sejak 1980-an, dan banyak ulama Sunni di sana "memusuhi Syiah". Zaman 2005, 67.

- 88 Perdana Menteri pro-Iran Nuri al-Maliki (Syiah) mendiskriminasi Sunni di Irak. Dia membuat pengadilan menjatuhkan hukuman mati atas Wakil Presiden Thariq al-Hasyimi (Sunni) secara *in absentia*. Ketika NIIS menduduki Mosul/Mosul beberapa tahun kemudian, Hasyimi termasuk salah satu yang menyatakan itu lebih baik daripada pemerintahan Maliki di kota tersebut.

Bagian ini telah meringkas bagaimana negara otoriter menyebabkan perang, konflik sipil, dan terorisme. Jelas, penguasa otoriter bukan satu-satunya penyebab masalah itu. Kekerasan biasanya adalah fenomena berpenyebab banyak.⁸⁹ Bagian-bagian sebelumnya mengungkapkan peran warisan kolonial, Jihadi-Salafisme, dan ulama. Ada juga beberapa faktor sosioekonomi, seperti kemiskinan di kota⁹⁰ dan “lonjakan jumlah pemuda”⁹¹ yang mempengaruhi negara otoriter, kekerasan, dan hubungan antara keduanya. Negara-negara Muslim pada umumnya menderita karena masalah-masalah sosioekonomi itu⁹², sebagaimana dijabarkan dalam dua bab berikut.

KESIMPULAN

Selama tiga dasawarsa terakhir, Muslim telah berpartisipasi dalam kekerasan dengan tingkat yang tingginya tidak proporsional. Itu tidak dapat dijelaskan dengan merujuk hanya ke beberapa “ciri esensial” Islam, karena agama-agama terbuka untuk penafsiran yang beragam dan kontradiktif. Di luar keragaman pandangan teologis, ada juga kesenjangan antara teologi dan praktik manusia. Teologi seharusnya didasarkan kepada teks-teks keagamaan, sedangkan praktik tergantung kepada pilihan manusia yang dipengaruhi oleh kondisi-kondisi struktural. Kekerasan

89 Dixon 2009; Fearon & Laitin 2003; Gupta 2008; Collier & Hoeffler 2004.

90 Mousseau 2011; Collier 2007, bab 2; Fish *et al.* 2010, 1337.

91 Urdal 2004; Cammett *et al.* 2015, bab 4. Lihat juga Shaykhutdinov 2011.

92 Süveyda Karakaya (2013, 8) mencatat bahwa “negara-negara Muslim yang plural memang terlibat secara tidak proporsional dalam konflik bersenjata dalam negeri; negara-negara itu juga berciri PDB per kapita yang lebih rendah, tergantung pada minyak, represif, autokratik, dan mengalami lonjakan jumlah pemuda, yang semuanya berkorelasi kuat dengan konflik bersenjata dalam negeri.” Lihat juga Sorli *et al.* 2005.

adalah fenomena sangat kompleks yang tidak terbatas di gagasan keagamaan atau sekuler. Kolonialisme Barat telah menjadi satu syarat utama bagi keterlibatan Muslim dalam kekerasan. Namun kolonialisme Barat bukanlah syarat yang mencukupi atau syarat yang diperlukan untuk keterlibatan tokoh-tokoh non-Barat dalam kekerasan.

Meskipun tidaklah akurat menggambarkan Islam sebagai agama yang pada dasarnya pro-kekerasan, ada penafsiran tertentu tentang Islam, Jihadi-Salafisme, yang telah dikaitkan dengan terorisme. Masyarakat Muslim sebagian besar kurang berhasil melawan propaganda NIIS dan kelompok-kelompok jihadis lainnya. Ketidakmampuan itu berkaitan dengan ambisi ulama untuk memonopoli tafsir Islam dan kemandekan intelektual yang dihasilkannya di kalangan Muslim. Ulama sendiri tidak dapat menghasilkan argumen tandingan yang efektif, karena fokus mereka adalah melindungi tradisi, bukan menghasilkan gagasan baru. Fakta bahwa aliran Salafi, yang telah menentang otoritas konservatif ulama arus utama dan para syekh Sufi, akhirnya menghasilkan penafsiran Islam yang bahkan lebih radikal, secara paradoks telah membuat beberapa Muslim lebih berhati-hati dalam mempertanyakan ulama dan syekh.

Masalah kekerasan tak bisa dipahami tanpa menganalisis masalah otoritarianisme di banyak masyarakat Muslim. Terlepas apakah diperintah kaum sekuler atau Islamis, mayoritas negara di dunia Muslim terus menjadi otoriter. Negara-negara itu telah menerapkan kebijakan yang bersifat menindas sehingga menyebabkan peperangan, konflik sipil, dan terorisme. Bab 2 akan menganalisis mengapa kebanyakan negara mayoritas Muslim menjadi otoriter.

2

OTORITARIANISME DAN DEMOKRASI

Proporsi negara Muslim berpemerintahan otoriter itu kelewat tinggi. Pada 2018, sementara tiga perlima negara di seluruh dunia diklasifikasikan sebagai negara demokrasi elektoral, tak sampai seperlima negara Muslim dikelompokkan dalam kategori itu.¹ Analisis skor demokrasi Freedom House tahun-tahun lain juga mencerminkan disparitas jangka panjang antara negara Muslim dan seluruh negara lain di dunia.² Lantas apa penjelasan masalah otoritarianisme di negara Muslim?

Bab ini diawali dengan analisis kritis atas kolonialisme dan pendudukan Barat sebagai faktor yang berkontribusi kepada otoritarianisme. Kemudian, pembahasan argumen tentang pengaruh Islam, khususnya mengenai relasinya dengan isu-isu patriarki dan sekulerisme, dalam menopang

-
- 1 Data Freedom House 2018. Data Polity (2010) juga menunjukkan suatu kesenjangan besar antara tingkat demokrasi di negara Muslim dan negara lain di dunia.
 - 2 Freedom House 1973–2018. Menurut Freedom House (2013), 39% dari semua negara adalah demokrasi liberal, sementara itu hanya 6% negara Muslim berada dalam kategori tersebut. Untuk memudahkan pembacaan, bab selebihnya menggunakan istilah “demokrasi” daripada “demokrasi elektoral”, kecuali ketika saya ingin menekankan perbedaan antara demokrasi liberal dan demokrasi elektoral.

otoritarianisme. Selanjutnya, dibahas peran ulama, dalam hal persekutuan dengan penguasa otoriter dan penyebaran gagasan otoriter mengenai gender, ketertiban umum, serta relasi Muslim dengan non-Muslim. Juga dijelaskan dampak rentenisme atau *rentierism* (terutama rente minyak) dalam mengembangkan otoritarianisme di dunia Muslim. Di akhir, bab ini menjelaskan bagaimana koneksi antara rentenisme dan otoritarianisme di negara Muslim adalah dampak bukan hanya cadangan minyak yang melimpah melainkan juga ketertinggalan ekonomi di negara-negara itu.

PENJAJAHAN DAN PENDUDUKAN BARAT

Negara-negara yang baru saja bebas dari penjajah, dengan institusi politik yang masih belia, sukar membangun pemerintahan yang demokratis. Dengan perbatasan modern yang seringkali dibuat sebelumnya oleh penjajah, negara yang baru merdeka juga menghadapi tantangan dalam membentuk identitas negara, yang kemudian menghambat demokratisasi. Anthony Marx menulis, “Persatuan nasional adalah prasyarat demokrasi, sebagai dasar penetapan batas komunitas yang diberi kewarganegaraan dan hak-hak. Tanpanya demokrasi tidaklah mungkin.”³

Lebih daripada empat perlima (42/49) negara Muslim merdeka setelah berakhirnya Perang Dunia II; oleh karena itu, defisit demokrasi negara-negara itu sering dikaitkan dengan warisan kolonialisme. Namun, analisis saya di semua negara (dengan populasi di atas 200.000 jiwa) menunjukkan bahwa banyak negara yang bebas dari penjajahan telah mencapai demokratisasi. Sekitar setengah (68 dari 125)

3 Marx 2003, 31.

dari semua negara dengan penduduk mayoritas non-Muslim memperoleh kemerdekaan setelah akhir Perang Dunia Kedua, dan sekitar tiga perlima (40 dari 68) negara yang terdekolonisasi telah melakukan demokratisasi. Tingkat demokrasi negara non-Muslim yang terdekolonisasi jauh lebih tinggi daripada tingkat demokrasi negara Muslim, yaitu di bawah seperlima.⁴ Jadi, penjajahan sendiri tidak menjelaskan mengapa negara Muslim terlihat lebih otoriter ketika kita bandingkan dengan negara lainnya di dunia.

Pendudukan atau intervensi Barat di negara Muslim terus berlanjut pada era pascakolonial. Pada 1980-an dan 1990-an, Amerika Serikat dan negara-negara Eropa Barat mayoritas mendukung demokratisasi di Amerika Latin dan Eropa Timur,⁵ tapi juga lebih suka bekerja sama dengan penguasa otoriter di sebagian besar negara Muslim, terutama di MENA.⁶ Dalam waktu yang lama, preferensi itu dianggap sesuai dengan prioritas Amerika Serikat (AS) di MENA—melindungi negara Israel, menstabilkan pasokan minyak, dan mencegah kemunculan rezim Islamis baru.⁷

Baru-baru ini, pemerintahan Bush dan Obama secara singkat dan tak konsisten mengejar agenda prodemokrasi di Timur Tengah. Pada 2004 dan 2005, pemerintahan Bush mendorong pemilihan demokratis di Irak, Lebanon, dan Palestina, juga mendesak Yordania, Mesir, dan Arab Saudi agar melakukan reformasi politik.⁸ Namun kebijakan

4 Saya menghitung angka-angka ini menggunakan data utama dari Freedom House (2013) dan Central Intelligence Agency (2014).

5 Levitsky & Way 2010, bab 3 dan 4.

6 Bellin 2004, 149; Brownlee 2012; Yom 2015, bab 5 dan 6.

7 Lihat Migdal 2014; Hudson 2009; Quandt 2005; Mearsheimer & Walt 2007; Carter 2006.

8 George H. Bush menyatakan pergeseran kebijakan itu sebagai berikut: "Selama enam puluh tahun negara-negara Barat memaafkan dan meng-

itu tidak bertahan lama. Fokus pemerintahan Obama ke demokratisasi di MENA hanya sementara. Pidato Barack Obama di Kairo pada 2009, di mana dia menyerukan adanya liberalisasi politik lintas wilayah, membuat harapan baru, yaitu kebijakan AS yang prodemokrasi. Ketika Arab Spring merebak satu setengah tahun kemudian, pemerintahan Obama mendukung transformasi dengan hati-hati. Operasi NATO melawan rezim Muammar Qadzafi di Libya pada 2011 memberi momentum bagi pemberontakan Arab. Berbeda dengan kasus Aljazair 1992, negara-negara Barat menoleransi kemenangan kelompok Islamis dalam pemilu di Mesir dan Tunisia.⁹ Namun tren itu dihentikan oleh serangkaian insiden, termasuk pembunuhan duta besar AS untuk Libya (Christopher Stevens), kebangkitan ISIS, dan konflik internal di banyak negara MENA. Pada 2013 militer Mesir melancarkan kudeta dan menetapkan Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi teroris. Pemerintahan Obama bahkan tidak mendefinisikan insiden itu sebagai “kudeta militer,” menandakan kembalinya pola kebijakan lama.

Meski intervensi Barat berkontribusi ke otoritarianisme di negara Muslim, itu belum cukup menjelaskan defisiensi demokrasi. Penjelasan yang hanya menyoroti intervensi Barat terlalu berfokus ke dampak aktor asing ke masyarakat Muslim, sambil mengecilkan dinamika internal masyarakat Muslim, termasuk ideologi, relasi kelas, dan ekonomi. Bagian berikutnya akan mengeksplorasi aspek-aspek internal itu.

akomodasi kurangnya kebebasan di Timur Tengah. Itu tidak membuat kami lebih aman”. “Bush Asks Lands in Mideast to Try Democratic Ways”, *New York Times*, 7 November, 2003.

9 Lihat Diamond 2010; Jamal 2012, bab 8; Hamid 2014.

PERAN ISLAM

Penjelasan kaum esensialis menunjuk Islam sebagai penyebab otoritarianisme di kebanyakan negara Muslim. Namun Islam bukan kekecualian; seperti agama lain, Islam bisa ditafsirkan pro-demokratis maupun pro-otoriter.¹⁰ Salah satu contoh esensialisme semacam itu dapat ditemukan dalam artikel Charles Rowley dan Nathanael Smith, yang berprinsip bahwa defisit demokrasi di negara Muslim “tampak berhubungan dengan sifat dasar Islam sendiri.” Para penulis menjabarkan “jantung dunia” Muslim, negara-negara MENA dan Asia Tengah, yang menjadi seluruh wilayah Islam pada tahun 750. Di negara-negara itu, para penulis berargumen, “Islam memiliki akar sejarah terdalam, dan waktu terbanyak untuk membentuk dan mengubah budaya.”¹¹ Namun kita tak bisa serta-merta menyebut Islam berpengaruh di wilayah yang didominasinya pada 750, tapi tidak di wilayah di mana Islam mendominasi atau menonjol pada masa sesudahnya, selama 1.269 tahun terakhir. Selain itu, klaim “jantung dunia” mencakup negara-negara Asia Tengah, yang mengalami penjajahan Rusia diikuti dengan pemerintahan Soviet yang ateistik. Dengan memusatkan perhatian ke Islam sebagai penyebab otoritarianisme di negara-negara tersebut, Rowley dan Smith mengabaikan sejarah pemerintahan Rusia/Soviet baru-baru ini dan para diktator sekuler sekarang.¹²

10 Lihat Khalaf-Allah 1998 [1973]; Kurzman 1998; Soroush 2000; Madjid 2003; Abu Al Fadl 2004; Hashemi 2009; March 2011, 163–258; Bilgin 2011; Usman 2011; Kubicek 2015; Esposito *et al.* 2016.

11 Rowley & Smith 2009, 298, 273, 284, 287, berurutan.

12 Lihat Kuru 2014, 404–5; Khalid 2007; Kuru 2002. Eric Chaney (2012) juga berargumen bahwa penaklukan oleh pasukan Arab sebelum tahun 1100 menjelaskan otoritarianisme di negara-negara Muslim. Berbeda dengan

Analisis historis permasalahan umat Islam seharusnya melacak perubahan dan kontinuitas dengan membagi proses sejarah yang panjang menjadi periode-periode yang lebih kecil, daripada hanya menampilkan beberapa korelasi statistik antara hari ini dan keadaan seribu tahun lalu. Selain itu, berbeda dengan apa yang diklaim Rowley dan Smith, sejarah panjang agama di suatu wilayah tidak serta-merta membuat pengikutnya lebih pro-otoriter daripada di wilayah di mana agama memiliki sejarah lebih pendek. Beberapa orang Eropa Barat yang memeluk Islam, misalnya, pernah menyetujui penafsiran otoriter seperti Jihadi-Salafisme, terlepas dari kenyataan bahwa Eropa Barat bukanlah tempat dengan sejarah Islam yang panjang.

Banyak sarjana lain menganalisis peran Islam dalam kontribusinya ke otoritarianisme berdasarkan pengamatan kontemporer. Mereka umumnya mengembangkan argumen tentang dua tema pokok di dunia Muslim: kehadiran patriarki dan absennya negara sekuler.

Patriarki

Problem patriarki negara Muslim lebih jelas jika dibandingkan dengan negara-negara Barat. Berdasarkan World Values Survey pada Juni 1995–1996 dan 2000–2002, Ronald Inglehart dan Pippa Norris menulis, “Dalam hal dukungan bagi persamaan hak dan peluang bagi perempuan—diukur dengan beberapa pertanyaan seperti apakah laki-laki menjadi pemimpin politik yang lebih baik daripada perempuan atau apakah pendidikan universitas

Rowley & Smith, Chaney menunjuk ke lembaga-lembaga dalam sejarah, bukan Islam, sebagai sumber otoritarianisme. Namun, Chaney punya masalah yang sama dengan Rowley & Smith, antara lain mengabaikan apa yang telah terjadi dalam 919 tahun terakhir dan mengesampingkan warisan Rusia/Soviet.

lebih penting bagi anak laki-laki daripada perempuan—hasil di negara Barat dan negara Muslim adalah 82% dan 55%.¹³

Steven Fish berargumen bahwa patriarki menyebabkan otoritarianisme di negara Muslim.¹⁴ Fish mendokumentasikan ketidaksetaraan gender di negara Muslim dengan beberapa data yang meyakinkan. Meski demikian, saya punya dua kritik utama terhadap analisisnya. Pertama, anggapan hubungan sebab akibat antara patriarki dan otoritarianisme itu kontroversial. Sejarah Barat telah memperlihatkan kepada kita bahwa demokrasi dan patriarki dapat hidup berdampingan. Bahkan hari ini, ada demokrasi yang hidup beriringan dengan patriarki, seperti di India. Selain itu, kesetaraan gender dapat dilihat sebagai efek demokratisasi, bukan sebagai penyebab atau kondisi yang diperlukan. Misalnya, perempuan bisa menjadi pemimpin eksekutif di empat negara Muslim—Pakistan, Bangladesh, Turki, dan Indonesia—ketika negara-negara itu mengadakan pemilihan umum demokratis.

Kedua, saya mendapati data Fish tentang rasio jenis kelamin (jumlah laki-laki dibanding jumlah perempuan) masih bisa dipertanyakan. Fish menganggap rata-rata rasio jenis kelamin negara Muslim sangat tinggi (lebih banyak laki-laki daripada perempuan), khususnya dibandingkan dengan negara berpenduduk mayoritas Katolik. Menurutnya, “[suatu] rasio jenis kelamin yang lebih tinggi kerap kali merefleksikan status yang lebih rendah dan perlakuan yang lebih buruk terhadap perempuan dewasa dan anak perempuan” serta “kesenjangan tidak dapat dijelaskan tanpa mengacu ke pengabaian kesehatan dan nutrisi perempuan,

13 Inglehart & Norris 2003, 67.

14 Fish 2002.

dan aborsi berdasarkan jenis kelamin.”¹⁵ Saya memeriksa ulang jumlahnya menggunakan sumber data Fish—United States Census Bureau: Pada 2010, rasio jenis kelamin dari keseluruhan populasi negara-negara non-Muslim (101.3) tampak hampir sama dengan rasio jenis kelamin dari keseluruhan populasi negara-negara Muslim (101.5).¹⁶

Hitungan Fish digembungkan oleh data dari empat negara yang memiliki rasio jenis kelamin sangat tinggi karena mempekerjakan banyak pekerja laki-laki asing.¹⁷ Negara Muslim memang memiliki masalah patriarki, tapi tidak memiliki rasio jenis kelamin yang sangat tinggi. Patriarki tidak cukup menjelaskan mengapa kebanyakan negara Muslim gagal mengalami demokratisasi.

Michael Ross menjelaskan patriarki dan otoritarianisme di negara Muslim sebagai gejala rente minyak.¹⁸ Dia membandingkan beberapa masyarakat Timur Tengah dan Asia Timur (terutama Korea Selatan) yang pernah sama-sama patriarkis. Pada 1960-an, Korea Selatan mulai kurang patriarkis karena perempuan berpartisipasi dalam angkatan kerja industri manufaktur, seperti tekstil, dan akhirnya mendapatkan pengaruh politik. Sebaliknya, di masyarakat Timur Tengah yang kaya minyak, minyak telah melemahkan orientasi ekspor sektor manufaktur (karena apresiasi mata uang nasional) dan dengan demikian membatasi kesempatan kerja bagi perempuan di sektor itu, sambil

15 Fish 2002, 26, 31.

16 United States Census Bureau 2010. Terdapat perbedaan kecil antar rasio, karena semakin muda suatu masyarakat, semakin tinggi rasio jenis kelaminnya; masyarakat Muslim memiliki rata-rata usia lebih rendah (23) dibanding seluruh dunia (30).

17 Kuru 2014, 407–9.

18 Ketimbang mengulangi “minyak dan gas” berulang kali, Ross hanya menuliskan “minyak”. Saya akan melakukan hal yang sama di sebagian besar frasa.

juga memaksimalkan pendapatan rumah tangga yang tidak diterima melalui alokasi negara, dengan demikian mengurangi dorongan bagi perempuan untuk bekerja.¹⁹

Penjelasan Ross memberi banyak wawasan. Namun patriarki ada di mayoritas negara Muslim dengan berbagai tingkat; tidak terbatas di negara-negara yang ekonominya didominasi oleh minyak.²⁰ Lagi pula, analisis Ross terlalu materialis, mengabaikan peran gagasan²¹ dalam masalah patriarki yang kompleks.²² Ada perjuangan doktrinal antara pendukung dan penentang hak-hak perempuan di dunia Muslim sejak akhir abad ke-19. Para pendukung mencakup para pejabat reformis dan intelektual berpendidikan Barat, sedangkan penentangannya mayoritas terdiri atas para pejabat yang konservatif secara sosial dan tokoh Islam (ulama, Islamis, dan syekh Sufi). Para tokoh Islam umumnya mengajarkan pemahaman Islam yang patriarkis, yang menampilkan laki-laki sebagai figur yang lebih cocok di posisi kepemimpinan, dari negara hingga keluarga, mengharuskan perempuan dikawal wali laki-laki selama bepergian jauh, serta melemahkan posisi perempuan dalam pernikahan, perceraian, warisan, dan kesaksian.²³ Konsekuensi peng-

19 Ross 2008; Ross 2012, ch. 4.

20 Lihat Alexander and Welzel 2011, esp. 66; Moghadem dan Mitra 2013.

21 Untuk peran gagasan dan ideologi dalam ranah sosiopolitik, lihat Scott 1998; Hanson 2010.

22 Salafisme telah mempromosikan patriarki di negara-negara Teluk, yang merupakan kasus penting dalam analisis Ross. Tribalisme juga telah menjadi aspek penting patriarki di negara-negara itu. Lihat edisi khusus 2009 *Politics and Gender* (5, 4: 545–82) untuk kritik terhadap fokus Ross ke Teluk. Untuk deskripsi alternatif, lihat Angrist 2012. Untuk tribalisme, hukum Islam, dan patriarki di Aljazair, Maroko, dan Tunisia, lihat Charrad 2001.

23 "Pada 2007, Mufti [ahli hukum] Mesir, Ali Jum'ah, mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa perempuan dilarang menjadi presiden." Mas'ud *et al.* 2016, 1566.

ajaran patriarki oleh tokoh-tokoh Islam dapat dilihat dalam survei baru-baru ini (2002–10) yang dilakukan di lima belas negara MENA, yang membuktikan bahwa dua pertiga responden tidak setuju dengan pernyataan bahwa “seorang perempuan diperbolehkan bepergian ke luar sendirian jika dia menginginkannya” dan dua perlima setuju dengan pernyataan bahwa “jika mahasiswa laki-laki dan perempuan menghadiri kelas bersama, itu adalah pelanggaran [prinsip] Islam.”²⁴ Terdapat para pemikir perempuan Muslim yang menyuarakan hak-hak perempuan,²⁵ tapi kesempatan dan akses mereka ke masyarakat Muslim yang lebih luas terbatas bila dibandingkan dengan tokoh Islam pengajar patriarki.

Pada paro pertama abad ke-20, para Muslim pendukung hak-hak perempuan membuat langkah besar ke depan. Namun para pendukung hak perempuan pada umumnya terkait dengan ideologi sekuler dan praktik-praktik negara otoriter. Beberapa rezim sekuler, termasuk Turki dan Tunisia, menerapkan larangan berkerudung,²⁶ selain itu ada pula pembatasan-pembatasan lain bagi perempuan dan laki-laki yang saleh. Kebijakan-kebijakan otoriter itu, bersama dengan kegagalan sosioekonomi dan kebijakan luar negeri sekuler, membantu para tokoh Islam memperoleh kepopuleran. Pada paro kedua abad ke-20, para tokoh Islam mendorong negara mayoritas Muslim dan masyarakat Muslim menuju kondisi yang lebih konservatif, menghasilkan Islamisasi konstitusi dan berbagai undang-undang di beberapa negara. Islamisasi hukum itu berpengaruh negatif

24 Carnegie Middle East Governance and Islam Dataset. Dikutip dan dianalisis di Tessler 2015, 116, 94.

25 Ahmed-Ghosh 2015; Mernissi 1993; al-Hibri 1997; Wadud 1999; Mir-Hosseini 2006; Ali 2006; Hassan 2009, 175–7.

26 Göle 1996; Akbulut 2015a; Akbulut 2015b; Barras 2014.

ke hak-hak perempuan. Saya menganalisis Islamisasi hukum di beberapa negara Muslim di bawah.

Negara-negara Sekuler dan Islam

Bagi para sarjana yang menjelaskan otoritarianisme di dunia Muslim sebagai hasil ikatan erat antara Islam dan negara, Bernard Lewis ialah sumber inspirasi utama. Dalam berbagai publikasi, Lewis berulang kali berargumen bahwa tidak seperti agama Kristen, Islam menolak sekulerisme konstitusional dalam hal pemisahan agama-negara, dan bahwa penolakan itu menyebabkan otoritarianisme. Dalam kata-katanya, “Bagi Muslim beriman, kekuasaan sah hanya berasal dari Tuhan, dan penguasa memperoleh kekuasaan bukan dari rakyat, juga bukan dari leluhurnya, melainkan dari Tuhan dan hukum suci.”²⁷ Lewis menyajikan Turki sebagai pengecualian yang membuktikan kecenderungan itu: “Mereka yang memandang bahwa dalam Islam ada hambatan bagi perkembangan demokrasi, menunjuk sekulerisme sebagai perbedaan penting di antara Turki dan negara Muslim lainnya.”²⁸ Dalam perkara itu, pandangan Huntington hampir sama. Dia menulis, “Dalam Islam ... tidak ada pemisahan antara agama dan politik atau antara yang spiritual dan sekuler, dan partisipasi politik secara historis merupakan konsep asing.” Jadi, “Islam ... belum ramah kepada demokrasi.”²⁹

Klaim-klaim Lewis dan Huntington memiliki banyak masalah. Bab II buku ini akan membuktikan adanya pemisahan dalam tingkat tertentu antara kekuasaan politik dan agama pada awal sejarah Islam. Alur dominan wacana

27 Lewis 2010, 66. Lihat juga Lewis 2003, 96–116.

28 Lewis 1994, 45.

29 Huntington 1984, 208. Lihat juga Huntington 1991, 307.

Islam masa kini yang menolak pemisahan agama-negara mulai dibangun pada abad ke-11. Terlebih lagi, persoalan otoritarianisme di dunia Muslim tidak dapat dijelaskan dengan pernyataan ketiadaan negara-negara sekuler. Faktanya, banyak negara sekuler eksis di dunia Muslim. Namun, sebagian besar negara sekuler ini otoriter, sama saja dengan negara-negara Muslim yang non-sekuler.

Sebagaimana dirangkum dalam Tabel 2.1, dari 49 negara Muslim, 22 negara secara konstitusional merupakan negara sekuler.³⁰ Empat belas dari 22 negara Muslim ini memiliki konstitusi yang mendefinisikan negara (atau republik) sebagai “sekuler” secara eksplisit.³¹ Saya mengumpulkan terminologi asli dari konstitusi negara-negara tersebut dalam bahasa resmi mereka, termasuk bahasa daerah, Arab, Inggris, Prancis, Portugis, Rusia, dan Serbia, sebagai berikut: Azerbaijan (*dünyevî*), Burkina Faso (*laïc*), Chad (*laïque*, *almaniyya*), Gambia (*secular*), Guinea (*laïque*), Guinea-Bissau (*laica*), Kazakhstan (*zayirli*, *svetskiy*), Kosovo (*laik*, *sekularna*), Kyrgyz (*dinden tyshkary*, *svetskiy*), Mali (*laïcité de l’Etat*), Senegal (*laïque*), Tajikistan (*dunyavi*, *svetskoe*), Turki (*laik*), dan Turkmenistan (*dünyewi*, *svetskoe*).

Konstitusi sekuler di delapan negara Muslim lainnya tidak menggunakan istilah “sekuler,” tapi tidak mengakui Islam sebagai satu-satunya agama resmi negara; dengan demikian, secara implisit negara-negara itu didefinisikan sebagai sekuler. Di antara delapan negara itu, sistem hukum di tiga negara (Albania, Niger, dan Uzbekistan) sepenuhnya sekuler. Di satu negara (Sierra Leone), hukum

30 Di antara dua puluh dua kasus ini, hanya konstitusi Gambia yang menyebut pengadilan syariah, yang hanya menangani kasus hukum keluarga.

31 Di antara empat belas kasus ini, hanya Gambia dan Senegal yang memasukkan hukum keluarga Islam dalam sistem hukum. Di Senegal, perannya terbatas dan berada di bawah yurisdiksi pengadilan lokal.

TABEL 2.1 *Sekularisme dan syariah di konstitusi empat puluh sembilan negara Muslim*

Konstitusi secara eksplisit atau implisit menyatakan negara sekuler (22)	Konstitusi mengakui Islam sebagai agama resmi (8)	Konstitusi merujuk syariah sebagai salah satu (atau satu-satunya) sumber hukum atau kewajiban kecocokan dengan syariah (19)
<i>Eksplisit menyatakan negara sekuler (14)</i> 1. Azerbaijan 2. Burkina Faso 3. Chad 4. Gambia 5. Guinea 6. Guinea-Bissau 7. Kazakshtan 8. Kosovo 9. Kyrgyz 10. Mali 11. Senegal 12. Tajikistan 13. Turki 14. Turkmenistan	1. Aljazair 2. Bangladesh 3. Djibouti 4. Komoro 5. Malaysia 6. Maroko* 7. Tunisia 8. Yordania	1. Afghanistan 2. Arab Saudi 3. Bahrain 4. Brunei 5. Irak 6. Iran 7. Kuwait 8. Libya 9. Maladewa 10. Mauritania 11. Mesir 12. Oman 13. Pakistan 14. Qatar 15. Somalia 16. Suriah
<i>Implisit menyatakan negara sekuler (8)</i> 15. Albania 16. Eritrea 17. Indonesia* 18. Lebanon 19. Niger 20. Nigeria* 21. Sierra Leone 22. Uzbekistan		

Catatan: Huruf tebal menunjukkan demokrasi elektoral.

* Beberapa provinsi menerapkan hukum pidana Islam.

Sumber: Konstitusi negara-negara yang bersangkutan; Departemen Luar Negeri AS 2015; Grote & Röder 2012; Kuru 2009, 247–54.

keluarga Islam dianggap sebagai hukum adat dan termasuk dalam yurisdiksi pengadilan lokal. Di dua negara (Eritrea dan Lebanon) terdapat pengadilan syariah untuk masalah hukum keluarga, termasuk pernikahan, perceraian, dan warisan. Di dua negara (Indonesia dan terutama Nigeria), sistem hukum beberapa provinsi, termasuk hukum keluarga dan pidana, berdasar syariah.

Singkatnya, hampir setengah dari semua negara Muslim memiliki konstitusi sekuler, yang menandakan bahwa klaim para esensialis mengenai ketidaksesuaian inheren antara Islam dan sekulerisme konstitusional tidak berdasar data empiris.³² Beberapa esensialis menanggapi dengan menyatakan bahwa negara-negara sekuler di dunia Muslim adalah warisan kolonialisme. Faktanya, dengan beberapa pengecualian—Iran, Arab Saudi, dan Turki—semua negara Muslim dijajah oleh negara-negara Eropa, dan beberapa di antaranya menjadi negara sekuler, lainnya tidak.³³ Karena itu, negara sekuler di dunia Muslim bukan sekadar produk kolonialisme.³⁴

Pada 2018, 17 dari 22 negara-negara Muslim dengan konstitusi sekuler memiliki rezim otoriter. Lima negara Muslim yang demokratis adalah Albania, Burkina Faso, Indonesia, Senegal, dan Sierra Leone.³⁵ Proporsi itu me-

32 Tentang kesesuaian Islam dan negara sekuler, lihat Filali-Ansary 2002; An-Na'im 2008; Ghobadzadeh 2014; Rahim 2013.

33 Sebagai penjajah, Prancis lebih pro-sekuler daripada Inggris. Namun, masih terdapat variasi di antara bekas jajahan Prancis di dunia Muslim; beberapa (Burkina Faso, Chad, Guinea, Lebanon, Niger, Mali, dan Senegal) merupakan negara-negara sekuler, sementara yang lain (Aljazair, Komoro, Djibouti, Mauritania, Maroko, Suriah, dan Tunisia) bukan. Lihat Kuru & Stepan 2012; Özbudun 2012.

34 Penguasa kolonial Inggris mengkodifikasi dan menerapkan syariah dalam kasus-kasus tertentu, seperti India dan Malaysia. Hussin 2016; Yilmaz 2005, 126–8.

35 Freedom House 2018.

nunjukkan bahwa sekulerisme bukan syarat memadai untuk demokrasi dan bahwa masalah otoritarianisme di dunia Muslim tidak dapat dijelaskan hanya dengan ketiadaan sekulerisme. Otoritarianisme di negara sekuler dapat dijelaskan dengan tiga faktor. Pertama, Bab II buku ini akan menjelaskan, otoritarianisme di negara-negara Muslim memiliki akar sejarah yang panjang, berdasar marginalisasi kelompok intelektual dan kelas borjuis oleh persekutuan ulama-negara, yang dimulai pada abad ke-11. Kedua, warisan kolonial semakin menghambat demokratisasi di banyak negara Muslim. Pada kasus ketika penjajah itu sendiri negara otoriter, dampak kolonialnya lebih pro-otoriter, sebagaimana terlihat dalam peninggalan Soviet di negara-negara sekuler otoriter Asia Tengah.³⁶ Dua faktor itu tidaklah berbeda dengan negara-negara sekuler di dunia Muslim; itu pun berlaku bagi negara-negara Islam. Namun ada faktor ketiga yang berbeda bagi negara sekuler. Dalam banyak kasus, kaum sekuler telah memeluk ideologi-ideologi transformasi sosiopolitik yang otoriter, termasuk sosialisme dan fasisme, dan menentang demokratisasi yang dianggap penghalang proyek modernisasi dari atas ke bawah mereka.

Tabel 2.1 menggolongkan konstitusi di negara-negara Muslim dalam tiga kategori: konstitusi sekuler, konstitusi yang mengakui Islam sebagai agama resmi tanpa mengacu ke syariah, dan konstitusi yang mengakui beberapa hukum syariah sebagai hukum resmi. Kategori kedua mencakup delapan negara: Aljazair, Bangladesh, Komoro, Djibouti, Yordania, Malaysia, Maroko, dan Tunisia.³⁷ Di negara-negara tersebut, hukum keluarga didasarkan kepada

36 Boix & Stokes 2003, 535–7.

37 Sebagai pengecualian dalam kategori ini, di Malaysia, beberapa negara bagian telah menyatakan akan sepenuhnya menerapkan syariah, termasuk masalah hukum pidana seperti hukuman fisik.

berbagai penafsiran hukum Islam. Pada 2013, enam dari delapan negara itu diperintah oleh rezim otoriter (yang negara demokrasi adalah Komoro dan Tunisia). Kategori itu merupakan peralihan antara yang pertama dan ketiga, sehingga negara-negara tersebut memiliki beberapa kesamaan dengan yang berada di dua kategori lain dalam hal penyebab otoritarianisme.

Di negara kategori ketiga dan terakhir, konstitusi menyebut syariah sebagai salah satu (atau satu-satunya) sumber hukum atau menetapkan persyaratan kesesuaian dengan syariah agar hukum menjadi konstitusional: sembilan belas negara (Afghanistan, Bahrain, Brunei, Mesir, Iran, Irak, Kuwait, Libya, Maladewa, Mauritania, Oman, Pakistan, Qatar, Arab Saudi, Somalia, Suriah, Sudan, Uni Emirat Arab [UEA], dan Yaman) termasuk dalam kategori ini. Negara-negara itu memiliki pengadilan syariah dengan yurisdiksi atas persoalan hukum keluarga. Di samping itu, di banyak kasus, pengadilan syariah berurusan dengan masalah hukum pidana. Seluruh negara tersebut kini diperintah oleh rezim otoriter. Data ini memperlihatkan bahwa status konstitusional syariah berkaitan dengan otoritarianisme.

Dalam empat dasawarsa terakhir, beberapa negara Muslim mengadopsi konstitusi dan sistem hukum yang kurang sekuler. Transformasi itu umumnya mengikuti dua pola komplementer. Yang pertama adalah Islamisasi dari atas ke bawah oleh penguasa. Dalam beberapa kasus, penguasa otoriter memasukkan syariah ke konstitusi untuk melegitimasi rezim mereka di mata massa konservatif religius, dan untuk melawan kebangkitan oposisi Islamis.³⁸ Dalam konteks itu, Islamisasi hukum mungkin terlihat sebagai alat legitimasi rezim yang sudah otoriter. Pola kedua

38 Hibbard 2010, bab 2 dan 3; Buehler 2016.

adalah Islamisasi dari bawah ke atas melalui mobilisasi sosiopolitik. Kombinasi berbagai faktor, seperti tren global kebangkitan agama, kebijakan rezim sekuler yang otoriter dan tidak efektif, dan upaya politik kaum Islamis, menyebabkan mobilisasi itu.

Kita telah menyaksikan salah satu atau kedua pola Islamisasi di berbagai kasus.³⁹ Iran secara resmi menjadi negara Islam, seperti halnya Afghanistan, Sudan, dan Yaman (bersatu). Di Mesir dan Pakistan, pasal tentang syariah dimasukkan dalam konstitusi, dan peran hukum pengadilan ulama dan syariah diperluas. Paling terkini, provinsi-provinsi tertentu di Indonesia, Malaysia, dan Nigeria menerapkan syariah. Penguasa Brunei mendeklarasikan Islamisasi sistem hukum. Di empat negara yang mengalami perang saudara, Irak, Libya, Somalia, dan Suriah, terjadi gerakan ekstrem ke arah Islamisasi hukum melalui pasal konstitusi baru yang merujuk syariah.⁴⁰ Di semua negara tersebut, Islamisasi hukum dikaitkan dengan makin otoriternya rezim politik. Tentu saja, hubungan antara mobilisasi dan demokrasi Islam kompleks. Di negara di mana para tokoh Islam belum memusatkan perhatian ke Islamisasi hukum, seperti ulama tertentu di Indonesia, para sufi di Senegal, dan Islamis di Tunisia, mereka telah berkontribusi kepada proses demokratisasi negara masing-masing.⁴¹

Meskipun di berbagai kasus para Islamis merebut kekuasaan, kelas yang paling banyak memperluas pengaruh legislatif dan yudisialnya adalah ulama, yang mengklaim berwenang menafsirkan syariah. Pemberian status legal

39 Bayat 2007, bab 2–5.

40 Hefner 2011; Hefner 2016; Sezgin 2013, bab 5; Stahnke & Blitt 2005; Fox 2008; Barro & McCleary 2005.

41 Hefner 2000; Künkler & Stepan 2013; Menchik 2016; Stepan 2012; Diouf 2013; Marks 2018.

konstitusional bagi syariah di suatu negara mencerminkan bahwa setidaknya hukum dianggap sebagai sesuatu yang akan dibuat oleh ulama. Pengaturan ini nyaris berkebalikan dengan gagasan demokratis pembuatan hukum oleh parlemen berdasarkan perubahan kondisi dan opini publik. Dengan kata lain, cara para ulama menghasilkan hukum Islam mengesampikan partisipasi masyarakat dalam proses pembuatan hukum; oleh karena itu, secara inheren cara itu bertentangan dengan proses dan cita-cita demokrasi.

Ada dua kesimpulan. Pertama, argumen esensialis tentang Islam mengabaikan kompleksitas historis dan kontemporer relasi Islam dengan negara. Ada banyak negara sekuler di dunia Muslim, namun otoritarianisme tetap tersebar luas. Kedua, pada empat dasawarsa belakangan, peran ulama dalam pembuatan hukum dan peradilan menyebar ke seluruh dunia Muslim. Di banyak negara, ekspansi itu turut membantu otoritarianisme bertahan. Posisi ulama patut dianalisis secara rinci.

ULAMA

Persekutuan Ulama–Negara

Di negara dengan rujukan konstitusional ke syariah, ulama telah berfungsi sebagai otoritas legislatif yang tidak demokratis. Bahkan di berbagai negara sekuler, para ulama bekerja sama dengan atau dikooptasi penguasa otoriter. Meskipun secara strategis para penguasa awalnya berencana memanfaatkan ulama, dalam jangka panjang, para ulama tampak memperoleh manfaat lebih dari hubungan itu dengan mendorong Islamisasi diskursus publik dan akhirnya memperkuat posisi politik dan hukum mereka.

Di banyak negara Muslim, pemerintah mengontrol masjid untuk mengatur para ulama dan melegitimasi kekuasaan. Bahkan pemerintah sekuler di Turki menguasai masjid melalui lembaga pemerintah, Direktorat Urusan Agama (Diyanet), yang didirikan pada 1924.⁴² Sejak itu, semua imam di masjid-masjid Turki menjadi pelayan negara, dan pemerintah mengendalikan isi khotbah di sana. Pada intinya, para sekuleris mendirikan Diyanet untuk mengawasi aktivitas Islam.⁴³ Namun baru-baru ini, ketika Tayyip Erdogan mulai mendirikan rezim Islamis populis, dia mampu mengeksploitasi Diyanet sebagai lembaga terpusat di bawah kendali pemerintah. Di sekitar 100.000 masjid di seluruh Turki, para imam abdi negara terus membaca khotbah Jumat yang disusun oleh kantor Diyanet pusat; pada saat-saat kritis, seperti sebelum pemilihan umum, khotbah-khotbah buatan pemerintah mempropagandakan pandangan-pandangan rezim Erdogan.⁴⁴

Erdogan melakukan banyak tindakan otoriter, termasuk penyitaan ribuan harta milik pribadi warga negara dan pemenjaraan puluhan ribu orang dengan dakwaan teror. Namun dia terus mendapat dukungan dari mayoritas tokoh ulama, termasuk ulama terkemuka dan syekh Sufi.⁴⁵ Ahli hukum Islam termasyhur Turki, Hayrettin Karaman, berperan penting dalam mempertahankan persekutuan

42 Terkait hubungan ulama-negara di Republik Turki awal, lihat Başkan 2014, bab 3; Bein 2011, bab 6 dan 7.

43 Kuru 2009, 166–227. Pemerintahan militer pada awal 1980-an bersifat Kemalis dan sekuleris, tapi mendukung sekolah-sekolah dan diskursus Islam sebagai cara membendung sosialisme. Lihat Kaplan 2002.

44 Lihat Kılınç 2019, bab 6, 9; Öztürk 2016; Cizre 2017.

45 Di tempat lain saya telah memeriksa perubahan hubungan antara Erdogan dan gerakan Gulen, secara kritis meneliti kedua belah pihak selama persekutuan awal Erdogan dan konflik berikutnya dan persekusi atas gerakan Gulen sekarang. Kuru 2017. Lihat juga Kuru 2015 dan 2019.

antara Erdogan dan ulama. Selama beberapa dekade, Karaman menjembatani ulama Turki dan ideologi Islamis. Dia berpendapat bahwa “setiap dan segenap Muslim seharusnya Islamis; kendatipun tidak menggunakan istilah itu, dia seharusnya menerima makna dan isi konsep tersebut.”⁴⁶ Pada 1990, Karaman sudah mengatakan bahwa sistem hukum sekuler adalah antitesis Islam dan mengklaim bahwa “seseorang atau masyarakat tidak dapat menghindari kemusyrikan, kecuali kalau mereka mendasarkan semua perilaku kepada kehendak ilahi baik melalui wahyu atau penafsirannya.”⁴⁷ Pada 2013, ketika Erdogan gagal melarang asrama mahasiswa campuran, Karaman menulis: “Jika ada pasangan yang belum menikah atau dua mahasiswa lawan jenis yang tinggal bersama di satu rumah ... negara bisa memeriksa dan menggerebek rumah-rumah semacam itu untuk memberantas perilaku terlarang, dan menghukum para pelakunya.” Bagi Karaman, Islam tidak cocok dengan sekulerisme dan demokrasi, karena “menurut filosofi dasar demokrasi, manusia dianggap setara dengan, lebih unggul dari, atau tak bergantung ke Sang Pencipta.” Umat Islam, menurutnya, harus bertanya apakah lembaga demokrasi memiliki asal-usul keilahian, atau merupakan hasil akal dan ego manusia. Karaman membenarkan penggunaan sekulerisme, demokrasi, dan pluralisme Erdogan dan Islamis lainnya hanya sebagai alat sementara: “Jika kondisi kita mengharuskan penggunaan beberapa upaya saat kita berjalan selangkah demi selangkah menuju Islam, kita akan

46 Hayrettin Karaman, “Müslüman Sıfatı Yetmemiş,” *Yeni Şafak*, 30 Agustus 2012.

47 Karaman 1990, 22.

menggunakan cara demikian.... Kebutuhan membenarkan segala upaya.”⁴⁸

Republik Arab Mesir adalah contoh lain pemerintahan yang didirikan sebagai negara sekuler dan mengalami proses Islamisasi hukum bertahap. Seperti di Turki, Gamal Abdel Nasser bermaksud menempatkan lembaga-lembaga Islam, khususnya Al-Azhar, pusat pembelajaran Sunni yang terkenal, secara administratif dan finansial di bawah kendalinya. Dia cukup kuat untuk membuat “ulama di bawah kendalinya.”⁴⁹ Presiden selanjutnya terus memperluas pengawasan pemerintah atas lembaga Islam di Mesir. Jumlah masjid yang dikontrol negara meningkat, yang pada 1962 kurang daripada seperlima menjadi di atas tiga perlima pada 1994, sementara jumlah masjid pun diperbanyak, yang awalnya kurang dari 20.000 menjadi sekitar 70.000. Dewan birokrasi telah menentukan topik yang akan dibahas di masjid-masjid yang dikendalikan negara, khususnya dalam khotbah Jumat.⁵⁰ Tentunya, pemerintahan Mesir tidak bisa memonopoli ranah Islam; muncul otoritas keagamaan alternatif, dan Al-Azhar pun menghadirkan tantangan tertentu kepada pemerintah.⁵¹ Namun, secara keseluruhan, selain Nasser, para presiden berikutnya Anwar Sadat⁵² dan Husni Mubarak “semua diuntungkan oleh dominasi atas Al-

48 Artikel-artikel Karaman sumber tiga kutipan itu: “Hangi Eve Girilemez”, *Yeni Şafak*, 10 November 2013; “İslam, Demokrasi ve Medine Vesikası”, *Yeni Şafak*, 29 Mei 2014; “Demokrasi Çoğulculuk Laiklik ve İslam”, *Yeni Şafak*, 25 Mei 2014.

49 Zeghal 1999, 372.

50 Mustafa 2000, 8.

51 Zeghal 1999, 380–96; Zeghal 1996, bab 6–8; Mustafa 2000, 10–18.

52 Di bawah pemerintahan Sadat, pada 1971, rujukan syariah sebagai sumber perundang-undangan ditambahkan ke Konstitusi Mesir, dan penetapannya sebagai sumber utama perundang-undangan ditambahkan pada 1980. Moustafa 2007, 107, 110.

Azhar, yakni dengan mengamankan fatwa yang melegitimasi kebijakan-kebijakan mereka.”⁵³

Pada Januari 2013, ketika Muhammad Mursi menjadi presiden Mesir, saya melakukan wawancara di Kairo dengan para politikus dan birokrat yang berafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin. Menjawab pertanyaan saya tentang kontrol negara atas masjid, mereka umumnya menyatakan kesediaan untuk meningkatkan kontrol negara tersebut.⁵⁴ Kebijakan Kemalis dan Nasseris untuk menempatkan masjid di bawah pengawasan negara adalah proyek sekuler. Islamis di Turki dan Mesir tidak berbeda; mereka sama-sama bersemangat mempertahankan masjid di bawah kendali negara. Bab II buku ini akan menganalisis akar sejarah mendalam antusiasme tersebut.

Iran juga mengikuti lintasan yang sama dengan bergerak dari sekulerisme ke Islamisme. Namun, berbeda dengan kasus-kasus Mesir dan Turki, transformasi di Iran bersifat revolusioner.⁵⁵ Khomeini menyatakan pandangannya tentang Iran pascarevolusi dengan konsepnya terkait perwalian ahli hukum (*velayat-e faqih*). Menurutnyanya para ulama bukan hanya akan memegang kekuasaan legislatif dan yudisial, melainkan juga eksekutif. Sekali lagi, tidak seperti Turki dan Mesir, lintasan yang diikuti Iran telah melampaui persekutuan ulama-negara, menjadi rezim semiteokrasi di mana ulama memegang kekuasaan tertinggi. Khomeini berpendapat bahwa para ulama, khususnya para ahli hukum

53 Mustafa 2000, 3.

54 Wawancara penulis di Dewan Tertinggi Urusan Islam, Kairo, 22 Januari 2013. Saya juga mewawancarai para politikus di Tunisia pada April 2013. Pandangan para Islamis Ennahda, terutama pemimpinnya Rachid Ghannouchi, lebih moderat daripada orang-orang Ikhwanul Muslimin Mesir, dalam hal hubungan negara-Islam.

55 Arjomand 1988; Kurzman 1996.

Islam, diberi Tuhan wewenang untuk menerapkan syariah.⁵⁶ Secara sederhana, pemahamannya tentang pemerintahan direduksi menjadi penerapan syariah. Dalam perspektif itu, manusia memiliki sedikit sekali kewenangan: bahkan jika Nabi Muhammad dan (Imam) Ali masih hidup hari ini, Khomeini menegaskan, mereka tidak akan memiliki kewenangan lebih daripada seorang ahli hukum biasa di pemerintahan. Dia menjelaskan pernyataan itu disertai contoh: “Sekarang hukuman untuk pezina adalah seratus cambukan. Jika Nabi memberi hukuman, apakah dia harus memutus hukuman seratus lima puluh cambukan, [Imam Ali] ... seratus, dan *faqih* [ahli hukum] lima puluh?”⁵⁷ Tentu saja, setelah merebut kekuasaan, Khomeini dan ulama lainnya memerintah Iran dengan tingkat pragmatisme dan realpolitik tertentu, tapi gagasan perwalian ahli hukum masih menjadi dasar rezim Iran.⁵⁸

Di anak benua India, Pakistan adalah negara Muslim yang penting, karena berpenduduk banyak, punya kemampuan nuklir, dan mempengaruhi kelompok-kelompok Islamis sedunia. Islamisasi sistem hukum Pakistan kebanyakan dilakukan pada akhir 1970-an dan 1980-an oleh Zia ul-Haq, yang meraih kekuasaan lewat kudeta militer. Pada 1979, Zia mengesahkan serangkaian hukum pidana Islam dan melakukan langkah-langkah untuk mengislamkan

56 Untuk membenarkan proyek Islamisnya, Khomeini (1981 [1970], 29) mengklaim, “Rasio ayat-ayat Qur’an yang berhubungan dengan urusan masyarakat hingga ritual ibadah lebih besar daripada seratus banding satu.” Kenyataannya, bagaimanapun, berbeda: beberapa sarjana menekankan bahwa proporsi ayat-ayat Qur’an yang membahas masalah hukum hanya sekitar 5-10%. Vikor 2005, 33; Kamali 2003, 25–7; Hallaq 1997, 10.

57 Khomeini 1981 [1970], 63.

58 Berkenaan dengan beberapa kritik ulama Iran atas *velayat-e faqih*, lihat Kadivar 2013, 357–61; Ghobadzadeh 2014, 30–72, 96–170.

sistem pendidikan dan ekonomi.⁵⁹ Persekutuan jangka pendek Zia dengan Islamis Jamaat-i Islami mencerminkan tradisi dengan akar sejarah yang dalam. Menurut Mumtaz Ahmad, Zia “mewujudkan rumusan klasik pemerintahan Islam: seorang Muslim baik dan saleh yang berkomitmen menegakkan syariah, berkonsultasi dengan ulama dan Jamaat-i-Islami.” Sekali lagi, serupa dengan “tradisi politik Muslim pada Zaman Pertengahan, tidak ada pertanyaan diajukan tentang caranya mendapat kuasa atau metode yang dia pilih untuk mengislamkan masyarakat.”⁶⁰ Zia memberi wewenang kepada ulama dengan mendirikan pengadilan syariah federal untuk meninjau undang-undang. Namun, dia tidak membiarkan pengadilan itu mengambil langkah progresif. Pada 1981, ketika pengadilan syariah menyatakan hukum rajam untuk kasus perzinahan sebagai tidak Islami, Zia mengganti para hakim pengadilan itu dengan hakim-hakim baru yang menolak keputusan tersebut.⁶¹ Sejak era Zia hingga kini, beberapa tokoh Islam di Pakistan telah mempromosikan otoritarianisme dan membatasi kebebasan beragama minoritas non-Sunni dan non-Muslim, serta membatasi hak-hak perempuan.⁶²

Proses Islamisasi politik dan hukum yang terlihat di empat negara Muslim itu mencerminkan tren lebih luas di dunia Muslim. Berbagai bentuk persekutuan antara penguasa dan ulama telah membantu memperkuat rezim otoriter. Dikecewakan oleh rezim otoriter modernis, massa Muslim telah memperlihatkan dukungan untuk rezim Islamis otoriter dalam beberapa kasus. Transformasi itu

59 Zaman 2011, 216.

60 Ahmad 1991, 481.

61 Kadri 2012, 229.

62 Sa'odd 2016; Haqqani 2005, bab 4–7; Ispahani 2017, bab 5–7; Quraishi 1997.

telah diinspirasi oleh gagasan-gagasan otoriter tertentu, yang asal-usul historisnya pada umumnya dapat ditarik kembali ke abad ke-11.

Gagasan Zaman Pertengahan, Otoritarianisme Modern

Sangat sulit menantang wacana etatisme dan konservatif ulama dan menafsirkan Islam secara individualis dan progresif. Kewenangan ulama menafsirkan Islam berdasarkan epistemologi kaku mereka telah sangat mapan di masyarakat-masyarakat Muslim. Ada pula hierarki dalam jajaran ulama yang mencegah ulama lebih muda menyusun gagasan kreatif baru. Akibatnya, para ulama melestarikan teks-teks hukum Islam yang isinya kaku, termasuk apa-apa yang terkait hukuman fisik, kediktatoran, patriarki, pelanggaran privasi, diskriminasi non-Muslim. Kapanpun mereka mendapat kesempatan, gagasan-gagasan tersebut berpindah dari buku teks madrasah ke sistem politik.

Sebagaimana dianalisis di Bab 4, Ghazali adalah seorang ulama berpengaruh pada abad kesebelas. *Ihya Ulumuddin* masih banyak dibaca, kebanyakan oleh kelompok Sunni tapi juga oleh kelompok Syiah.⁶³ Di kitab berpengaruh tersebut ada pernyataan yang mempromosikan patriarki.⁶⁴ Ulama abad ke-11 lainnya, Mawardi, masih dianggap sebagai ahli teori kekhalifahan terkemuka. Seperti halnya *Ihya Ulumuddin* Ghazali, *al-Ahkam as-Sulthaniyah* (*Hukum Kekuasaan*) karya Mawardi telah banyak dibaca.

63 Pada abad ke-17 Faydh Kasyani menjabarkan ulang *Ihya Ulumuddin* Ghazali dengan pendekatan Syiah Dua Belas Imam, dan karyanya “masih digunakan para ulama di Iran hari ini”. Moosa 2005, 13.

64 Al-Ghazali 1984 [sekitar 1097], 57, 62–5, 90–105, 115–26; Gazali 1974a [sekitar 1097], 376–82; Gazali 1974b [sekitar 1097], 71, 77–81, 106–27, 141–56; 738, 789. Lihat juga Kinalizade 2012 [1565], 350–3.

Kedua kitab itu menegaskan kewajiban “*amar ma’ruf nahi munkar*” (menyuruh yang benar dan melarang yang salah) dalam mengatur kehidupan publik. Pengaruh teks Zaman Pertengahan itu dapat diamati di lembaga kekinian yaitu polisi syariah, yang didirikan dengan berbagai bentuk di beberapa negara, termasuk Arab Saudi, Iran, dan Malaysia.

Mawardi menekankan bahwa khalifah memberi kewenangan kepada beberapa orang untuk bertindak sebagai pejabat moralitas publik, sementara para sukarelawan juga dapat mengatur moralitas publik hingga batas tertentu.⁶⁵ Tugas itu mencakup daftar panjang isu seperti memaksa laki-laki melaksanakan shalat Jumat, mencegah laki-laki dan perempuan saling bicara di depan umum, melarang minuman beralkohol, menghancurkan sebagian besar alat musik, mengawasi penipuan keuangan, dan bahkan melarang laki-laki “menyemir rambut uban menjadi hitam kecuali sebagai persiapan berpartisipasi dalam perang suci” dan menghukum “siapa saja yang menyemir rambutnya hitam demi memenangkan hati perempuan.”⁶⁶ Sebaliknya, tidak ada penegasan otoritas negara dalam tulisan-tulisan Ghazali; baginya masing-masing Muslim seharusnya menganjurkan yang benar dan melarang yang salah. Seorang anak bisa saja membuang minuman alkohol ayahnya, tergantung kemungkinan tingkat kemarahan dan hukuman dari ayahnya. Ghazali menjelaskan beberapa langkah terkait “menyuruh yang benar dan melarang yang salah,” termasuk memberi informasi, memberi nasihat santun, kemudian nasihat yang mengancam, intervensi fisik, dan terakhir paksaan. Dalam melakukan langkah-langkah itu, orang tidak perlu izin dari otoritas politik; mereka bahkan

65 Al-Mawardi 1996 [1045–58], 260.

66 Al-Mawardi 1996 [1045–58], 280; juga 263–79.

dapat menggunakan kekerasan jika diperlukan. Ghazali juga mengangkat aspek lain dalam pernyataan “menyuruh yang benar dan melarang yang salah” yang terdengar lebih positif bagi pembaca modern, seperti mengintervensi setiap kali ada ketidakadilan dan berbicara kebenaran di hadapan penguasa yang menindas.⁶⁷

Penerapan gagasan-gagasan demikian di masyarakat kontemporer berarti membangun negara otoriter dengan polisi agama (menurut Mawardi) atau keadaan di mana warga negara terus-menerus mengintervensi kehidupan sehari-hari satu sama lain, termasuk dengan paksaan (menurut Ghazali). Singkatnya, konsep penting Islam tentang “menyuruh yang benar dan melarang yang salah” memerlukan tafsir modern agar sesuai dengan demokrasi dan kebebasan individu.⁶⁸

Demikian pula, penafsiran Zaman Pertengahan tentang Islam mengenai hubungan Muslim dengan non-Muslim tidak sesuai dengan demokrasi. Negara Muslim pada Zaman Pertengahan merancang hubungan dengan non-Muslim melalui konsep orang yang dilindungi (*dzimmi*) dan pajak perseorangan (*jizyah*). Meskipun perlakuan negara-negara tersebut terhadap orang Kristen dan Yahudi jauh lebih baik daripada perlakuan negara-negara Kristen terhadap Muslim dan Yahudi,⁶⁹ konsep dan kebijakan demikian tidak sesuai dengan standar demokrasi dan hak asasi manusia masa kini. Abdulaziz Sachedina mengutip ahli hukum terkemuka

67 Kutipan-kutipan yang menentang privasi: Gazali 1974b [sekitar 1097], 753–834, khususnya 782, 788, 792, 815–16. Kutipan-kutipan yang melawan ketidakadilan: Gazali 1974b [sekitar 1097], 835–65. Kutipan-kutipan tersebut biasanya diterjemahkan dengan buruk ke dalam bahasa Inggris: al-Ghazali 1963 [sekitar 1097], 224–43 dan 243–58. Lebih baik membaca ringkasan panjangnya di buku Michael Cook (2000, 427–46).

68 Lihat Cook 2000, 3–11; Asad 1993, 233–4.

69 Goddard 2000, 68.

abad ke-9, Syafi'i, yang berpendapat bahwa penguasa Muslim seharusnya melarang warga Kristen di negaranya membangun gereja baru, berkuda, dan berpakaian mirip atau sama dengan yang dikenakan umat Islam. Sachedina menyimpulkan, "Kebanyakan keputusan yuridis masa lalu tentang perlakuan terhadap minoritas non-Muslim sudah tidak relevan dalam konteks pluralisme agama kontemporer, sebagai landasan hubungan antarmanusia."⁷⁰

Pada pertengahan abad ke-19, penguasa Osmani mencoba mengesampingkan konsepsi hukum Islam Zaman Pertengahan tentang hubungan Muslim dengan non-Muslim dan memprakarsai serangkaian reformasi hukum.⁷¹ Ulama Osmani tidak memiliki cukup kekuatan untuk secara terbuka menentang reformasi itu; namun, seperti ulama negara lain, mereka memelihara penafsiran Zaman Pertengahan mengenai persoalan itu dalam buku pelajaran yang diajarkan di madrasah.

Untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer yakni otoritarianisme, patriarki, dan diskriminasi agama, negara Muslim membutuhkan para intelektual kreatif. Namun ada berbagai hambatan untuk mengembangkan kaum intelektual Muslim. Banyak negara Muslim memiliki undang-undang terkait penistaan agama dan kemurtadan,⁷² yang selanjutnya membatasi kebebasan berpendapat dan kehidupan intelektual. Undang-undang demikian telah digunakan terhadap segelintir orang, tapi praktik terbatas itu sudah cukup menjadikan suasana umumnya tidak bersahabat dengan pemikiran kritis. Pada 1995, pengadilan syariah menyatakan seorang intelektual Mesir, Nasr Hamid

70 Sachedina 2001, 68; juga 65–7.

71 Lihat Bab 7.

72 Lihat Pew Research Center 2012.

Abu Zayd, sebagai murtad dan pernikahannya batal karena dia sengaja menggunakan beberapa pendekatan reformis untuk menafsirkan Qur'an.⁷³ Di seluruh dunia Muslim, para intelektual yang mengkritik pandangan ortodoks menghadapi berbagai ancaman, termasuk dicap murtad, orientalis, atau antek agenda Barat.⁷⁴

Para Islamis juga telah menyebarkan beberapa gagasan yang tidak sejalan dengan partisipasi demokratis dan pemisahan kekuasaan. Mereka umumnya menghadirkan Islam sebagai doktrin komprehensif yang mencakup segala aspek kehidupan, tidak seperti agama Kristen. Sebagaimana akan dibahas di Bab II buku ini, klaim itu bisa dinilai tidak akurat—Islam berperan penting tapi terbatas di sejarah politik Muslim selama lebih daripada satu milenium, tidak berbeda dengan Kristen dalam hal pengakuan adanya pemisahan antara agama dan politik, serta agama dan bidang kehidupan lainnya seperti sains dan ekonomi, meski semboyan terkenal kaum Islamis sendiri, “Islam adalah solusinya!” tidak mau menerima itu.⁷⁵

Secara teoretis, para syekh Sufi mampu menyediakan alternatif yang lebih spiritual bagi proyek-proyek utopis Islamis dari atas ke bawah maupun legalisme formal ulama. Secara pragmatis, mereka tidak melakukannya.

73 Abu Zaid 2004; Abu Zaid 2000; Radhan 2014, 179–205.

74 Saba Mahmud (2006, 329, 332–47) menuduh tiga intelektual Muslim kritis, Abu Zayd, Hasan Hanafi, dan Abdul Karim Soroush mendukung agenda AS sebagaimana diungkap dalam laporan Rand Corporation (*Civil and Democratic Islam*). Laporan itu diterbitkan pada 2003, sementara karya para intelektual yang dikutip Mahmud diterbitkan pada 1980-an dan 1990-an. Mungkin para intelektual itulah yang menjadi sumber inspirasi laporan Rand, bukan sebaliknya. Lihat juga Jansen 2011, 983–8.

75 Perspektif Islamis ini menolak pemisahan antara agama dan bidang kehidupan lainnya, dan dengan demikian menghambat pengembangan pembagian kerja, spesialisasi, dan meritokrasi. Untuk persoalan diferensiasi dan sektor-sektor kehidupan, lihat Casanova 1994; Walzer 1983.

Sebagai gantinya para syekh Sufi umumnya berkontribusi ke otoritarianisme lewat ajaran hierarkis mereka, sebagaimana dijelaskan dalam ucapan Sufi Qadiri dan Naqsyabandi yang tersebar luas di Turki: “Siapa pun yang tidak memiliki syekh, maka syekhnya adalah Setan” dan “Ketika Setan akan mendekati tempat kematian seorang Muslim untuk melepaskan keimanannya, sang syekh akan menyelamatkan keimanannya.” Ajaran Sufi hierarkis semacam itu membatasi kebebasan individu, yang diperlukan untuk membuat demokrasi berjalan.

Ulama umumnya memungkinkan otoritarianisme di banyak negara Muslim melalui persekutuanannya dengan penguasa otoriter dan promosi gagasan Zaman Pertengahan tertentu yang tak sejalan dengan demokrasi. Khususnya jika syariah dinyatakan sebagai hukum di wilayah di suatu negara, agaknya hampir tidak mungkin menantang kewenangan ulama untuk menafsirkan Islam. Melalui epistemologi kaku, kontrol atas madrasah dan lembaga serupa, prestise sosial, dan dukungan negara, para ulama senior meminggirkan para intelektual, juga beberapa ulama junior yang berbeda paham. Dalam hal menghalangi pemikiran kritis, para sekuleris juga berkontribusi besar di dunia Muslim. Para penguasa sekuler yang mengejar proyek modernisasi dari atas ke bawah menganggap para kaum intelektual independen sebagai tidak berguna dan bahkan sumber masalah.

Jelas, gagasan para tokoh Islam dan sekuleris tidak cukup untuk menjabarkan permasalahan kompleks otoritarianisme di dunia Muslim. Rezim otoriter Islamis ataupun sekuler tetap perlu sumber keuangan. Di sebagian besar negara Muslim, penguasa otoriter memanfaatkan rente, terutama dari pendapatan minyak, untuk mempertahankan rezim.

MINYAK DAN NEGARA RENTE

Rente merupakan hadiah geologis yang tidak membutuhkan produksi padat karya. Pendapatan dari rente, seperti dari minyak dan gas, membuat ekonomi rente (*rentier*). Suatu negara didefinisikan sebagai “negara rente” jika lebih daripada 40% pendapatannya berasal dari rente.⁷⁶ Kontrol negara atas rente membuat para penguasa punya insentif⁷⁷ serta kekuatan menolak partisipasi masyarakat dalam pemerintahan. Penguasa negara rente secara finansial tidak bergantung ke pajak; oleh karena itu, rakyat di negara rente tidak dapat menggunakan pajak sebagai alasan meminta pertanggungjawaban para penguasa.⁷⁸ Sebaliknya, mereka bergantung ke alokasi rente pemerintah; negara rente mengalokasikan rente kepada orang-orang dalam bentuk uang, pekerjaan, dan layanan sosial.⁷⁹ Kondisi itu melahirkan hubungan patron-klien antara penguasa dan rakyat, serta kurang independennya politik, ekonomi, dan masyarakat sipil. Tanpa partai politik independen, kelas borjuis, dan asosiasi sipil, demokrasi menjadi tidak mungkin.⁸⁰

76 Luciani 1987, 70; Herb 2005, 299.

77 Menurut Adam Przeworski & Fernando Limongi (1997, 167), “upaya membangun kediktatoran lebih menarik di negara miskin”, karena “keuntungan dari mendapatkan semua pemasukan, bukan hanya sebagian” lebih besar. Demikian pula, upaya membangun kediktatoran di negara rente sangat menarik, karena satu orang bisa mendapat keuntungan sangat besar dari pendapatan rente. Lihat juga Boix 2003, 12, 237.

78 Para penguasa negara rente dapat berkata, “tidak ada perwakilan tanpa pajak”. Luciani 1987, 75.

79 Sekitar 2009, di Kuwait, Qatar, dan UEA, sekitar 90% warga negara yang memiliki pekerjaan, dipekerjakan “oleh negara (atau di badan usaha milik negara)”. Herb 2009, 382.

80 Ross 2001; Beblawi & Luciani 1987; Ulfelder 2007; Tsui 2011.

Dalam sistem ekstraksi nonrente, pembayar pajak merupakan sebagian sangat besar warga negara yang relatif giat di bidang perdagangan dan bahkan produksi, sehingga banyak bergerak. Jika kehilangan legitimasi, pemerintah sangat sulit memantau dan memaksa semua pembayar pajak. Namun, produksi minyak bersifat statis secara geografis dan bisa dikendalikan oleh sejumlah kecil elite. Karena itu, rente jauh lebih mudah untuk dipantau dan diekstraksi atau malah dimonopoli oleh pemerintah, dibanding jenis-jenis produksi lain.⁸¹ Ekonomi yang bergantung ke minyak, singkatnya, mustahil memiliki borjuasi otonom, karena pemerintah memonopoli minyak, atau tenaga kerja berserikat, karena produksi minyak tidak padat karya.⁸² Selain itu, rente menyediakan kapasitas finansial bagi rezim otoriter untuk memperbanyak alat keamanan despotis serta menggunakan media milik negara dan mekanisme propaganda lainnya untuk melawan oposisi.

Untuk menganalisis relasi antara negara rente dan otoritarianisme, saya menyiapkan indeks global tingkat rente dan pajak sebagai persentase penerimaan pemerintah.⁸³ Tabel 2.2 merangkum kesimpulan indeks mengenai negara-negara rente.

81 Menurut Stanley Engerman & Kenneth Sokoloff (2012, 66), difusi kepemilikan properti dikaitkan dengan demokratisasi. Pada sekitar 1900, proporsi kepala rumah tangga yang memiliki tanah hanya 3% di Meksiko yang otoriter, sementara di tetangganya yang relatif demokratis proporsi itu lebih besar: 75% di Amerika Serikat dan 87% di Kanada.

82 Di Arab Saudi, produksi minyak menyumbang sekitar setengah PDB, tapi mempekerjakan kurang daripada 2% angkatan kerja. Ross 2012, 45.

83 Kuru 2014, 414–16 (tabel 6 dan 7). Saya menghitung persentase rente minyak, gas, dan mineral; pajak nonrente; dan pendapatan lainnya di total pendapatan pemerintah. Sumber primer saya adalah laporan International Monetary Fund (2007–2011). Saya melengkapi dan memeriksa kembali data dari berbagai sumber, termasuk laporan-laporan Economist Intelligence Unit (2011) dan Revenue Watch (2011).

TABEL 2.2 *Rente, pajak, dan negara rente (sekitar 2010)*

#	Negara	Rente %	Pajak %	#	Negara	Rente %	Pajak %
1	Timor Leste	0.93	0.05	15	Yaman	0.75	0.18
2	Brunei	0.92	0.03	16	UEA	0.74	0.18
3	Guinea Khatulistiwa	0.91	0.03	17	Qatar	0.66	0.13
4	Libya	0.9	0.05	18	Aljazair	0.66	0.31
5	Irak	0.88	0.05	19	Sudan	0.61	0.34
6	Arab Saudi	0.85	0.04	20	Azerbaijan	0.61	0.35
7	Republik Kongo	0.85	0.14	21	Gabon	0.59	0.4
8	Kuwait	0.82	0.02	22	Iran	0.55	0.28
9	Bahrain	0.8	0.15	23	Trinidad & Tobago	0.52	0.31
10	Angola	0.8	0.13	24	Venezuela	0.51	0.42
11	Chad	0.79	0.2	25	Kazakhstan	0.5	0.5
12	Oman	0.77	0.11	26	Mauritania	0.42	0.3
13	Nigeria	0.75	0.23	27	Bolivia	0.41	0.52
14	Turkmenistan	0.75	0.2	28	Malaysia	0.41	0.53

Catatan: Huruf tebal menandakan negara-negara Muslim. Gabungan rente dan pajak tidak sampai 100% karena penerimaan pemerintah mencakup sumber lainnya, terutama pinjaman internasional. Sumber: International Monetary Fund 2007–11; Economist Intelligence Unit 2011; Revenue Watch 2011.

Ini memperlihatkan bahwa negara-negara Muslim mencakup di antara dua pertiga dan tiga perempat (20 dari 28) dari seluruh negara rente, meskipun menjadi seperempat (48 dari 170) dari keseluruhan negara yang ada dalam analisis ini. Besarnya jumlah negara rente Muslim terkait dengan kekayaan sumber daya alam; negara-negara Muslim menguasai dua pertiga cadangan minyak dunia, dan yang ada di MENA mengontrol sekitar tiga perlima cadangan dunia. Selain itu, negara Muslim mempunyai tiga perlima cadangan gas dunia, dan yang ada di MENA menguasai sekitar setengah cadangan gas dunia.⁸⁴

Semua negara Muslim yang tercantum di tabel termasuk otoriter, juga lima dari delapan negara non-Muslim di tabel. Kenyataan bahwa dunia Muslim memiliki jumlah negara rente yang tidak proporsional membantu kita memahami tingginya tingkat pemerintahan otoriter yang tidak proporsional di negara-negara Muslim. Dua permasalahan, bagaimanapun, masih perlu disebutkan. Pertama, tiga negara rente non-Muslim dalam tabel—Timor Leste, Trinidad & Tobago, dan Bolivia—berpemerintahan demokratis. Kedua, ada dua puluh sembilan negara Muslim nonrente, mayoritasnya (22 dari 29) juga otoriter.⁸⁵

Di tulisan lain, saya menjelaskan isu tersebut dengan merujuk konsep “difusi regional”, yang menyiratkan bahwa rezim politik di suatu wilayah saling mempengaruhi melalui berbagai mekanisme, termasuk intervensi militer, diplomasi regional, kebijakan ekonomi, dan pertukaran sosial budaya.

84 BP 2011.

85 Freedom House 2018. Dalam lima kasus, tingkat penerimaan rente/pemerintah adalah antara 31 dan 40 persen. Di antara negara-negara «semirente» ini, Mesir dan Rusia merupakan pemerintahan otoriter, sementara Ekuador, Norwegia, dan Meksiko demokratis. Saya menghitung pembayaran Suez dan Terusan Panama sebagai rente.

Difusi regional menjelaskan demokratisasi di Timor Leste karena pengaruh demokrasi tetangganya, Australia; dan di Bolivia dan Trinidad & Tobago sebagai dampak demokrasi negara-negara tetangganya di Amerika Latin. Sebaliknya, negara miskin minyak di kawasan MENA dan Asia Tengah berada di bawah pengaruh politik dan ekonomi tetangganya yang kaya minyak dan otoriter, seperti Iran, Arab Saudi, dan Kazakhstan.⁸⁶ MENA adalah satu-satunya kawasan di dunia di mana rata-rata tingkat rente negara (55%) lebih tinggi daripada rata-rata tingkat pajak (32%) sebagai persentase pendapatan pemerintah.⁸⁷ Jadi, rente minyak terlihat berdampak luas di MENA. Banyak negara miskin minyak di kawasan itu, termasuk Mesir, mencari pinjaman internasional yang mirip dengan rente.⁸⁸

Terdapat kelemahan lain dari penjelasan otoritarianisme berdasarkan minyak di dunia Muslim: dampak minyak kepada rezim politik bukan absolut, melainkan relatif terhadap ukuran ekonomi suatu negara atau wilayah.⁸⁹

86 Kuru 2014, 420–5. Lihat juga Linz dan Stepan 1996, 72–6; Kopstein dan Reilly 2000; Bellin 2012, 141–4.

87 Di semua kawasan, kecuali MENA, rata-rata tingkat rentenya lebih rendah daripada rata-rata tingkat pajak: Eropa (1% vs 85%), Amerika (12% vs 73%), Asia-Pasifik (13% vs 68%), Afrika Sub-Sahara (18% vs 62%), dan bekas Soviet (21% vs 66%). Kuru 2014, 416.

88 Lihat Morrison 2009. Mesir mengikuti banyak ciri negara rente tetangganya, seperti hubungan patron–klien negara dan rakyat. Lihat Mas'ud 2014, khususnya bagian I.

89 Thad Dunning (2008, 10–20) berpendapat bahwa minyak memiliki efek pro-demokrasi di Amerika Latin dan efek pro-otoriter di negara-negara Teluk Arab karena perbedaan rasio rente minyak/PDB di dua wilayah itu. Di Amerika Latin, di mana rasio rente minyak/PDB lebih rendah, pemerintah terpilih dapat mengalokasikan rente minyak kepada rakyat dan meminimalkan kekhawatiran para elite tentang redistribusi demokrasi dari kekayaan nonminyak mereka melalui perpajakan. Sementara di kawasan Teluk rasio rente minyak/PDB jauh lebih tinggi; dengan demikian para elite tidak ingin berbagi rente minyak dan menentang demokratisasi.

Norwegia, misalnya, memiliki pendapatan minyak per kapita lebih banyak daripada Brunei, tapi rente minyak hanya menyumbang 36% dari penerimaan pemerintah dan 18% dari produk domestik bruto (PDB) di Norwegia, sedangkan rente minyak menyumbang 92% dari penerimaan pemerintah dan 65% dari PDB di Brunei.⁹⁰ Jika ekonomi dan total penerimaan pemerintah Norwegia lebih kecil, ekonominya akan jauh lebih bergantung kepada rente dan negaranya akan menjadi negara rente.

Konsekuensinya, jika ekonomi negara Muslim lebih besar, maka rente minyak tidak akan mendominasi begitu kuatnya. Namun pada 2014, total Pendapatan Nasional Bruto (PNB) negara Muslim hanya 9% dari PNB dunia, dan itu pun lebih kecil dari gabungan PNB Jerman dan Inggris.⁹¹ Ukuran ekonomi yang terbatas di Timur Tengah sangat penting untuk menilai dampak ekonomi dan politik minyak di wilayah pengeksport minyak terkemuka itu. Sebagaimana Charles Boix menulis, “Bila produksi minyak tak dihitung, total produksi di semua negara Timur Tengah setara dengan Finlandia.”⁹²

Orang dapat berpendapat bahwa penerimaan minyak menghambat pertumbuhan ekonomi negara Muslim. Memang benar bahwa ekspor minyak yang tinggi mengarah ke apresiasi mata uang nasional dan karena itu mempersulit ekspor produk lain. Meski begitu, berdasarkan dokumen Ross, minyak tidak menghalangi pertumbuhan PNB secara keseluruhan.⁹³ Faktanya, kondisi ekonomi negara Muslim bahkan lebih buruk pada awal 1970-an, ketika negara-negara

90 Ross 2012, 21; Kuru 2014, 416.

91 Pada 2014, total PNB negara-negara Muslim adalah \$ 6,7 triliun, dan PNB dunia adalah \$ 77,6 triliun. United Nations 2016.

92 Boix 2003, 237.

93 Ross 2012, 189, 221.

itu mulai memperoleh penerimaan minyak yang besar.⁹⁴ Pada 1970, nilai total PNB negara Muslim dalam PNB dunia lebih kecil (hanya 4%) daripada sekarang.⁹⁵ Bagian selanjutnya akan secara singkat membahas ketertinggalan ekonomi negara-negara Muslim dan hubungannya dengan otoritarianisme.

KETERTINGGALAN EKONOMI

Para ahli telah mempelajari dan membahas panjang lebar hubungan antara pembangunan ekonomi dan demokrasi. Beberapa berasumsi bahwa pembangunan ekonomi menyebabkan pertumbuhan demokrasi,⁹⁶ sementara yang lain ragu ada hubungan sebab-akibat langsung semacam itu.⁹⁷ Dalam karya terkininya, Boix dan Susan Stokes berpendapat bahwa “pembangunan ekonomi melahirkan demokrasi dan mempertahankannya.”⁹⁸ Di karya lain, Boix mengatakan: “Kendati 94% negara dengan pendapatan per kapita di atas \$ 10.000 ... menyelenggarakan pemilihan umum bebas dan kompetitif pada 1999, hanya 18% negara dengan pendapatan per kapita di bawah \$2.000 melaksanakan pemilihan umum yang serupa.”⁹⁹

94 Total ekspor minyak Arab Saudi, Kuwait, UEA, Qatar, dan Bahrain meningkat dari \$5 miliar pada 1970 menjadi \$48 miliar pada 1975. Produksi minyak negara-negara itu juga meningkat dari 0,35 miliar barel pada 1950 menjadi 1,2 miliar barel pada 1960, 3 miliar barel pada 1970, dan 5 miliar barel pada 1980. Owen & Pamuk 1999, 266–7.

95 Pada 1970, total PNB negara-negara Muslim adalah \$141 miliar, sedangkan PNB dunia adalah \$ 3,4 triliun. United Nations 2016.

96 Lipset 1959.

97 Linz & Stepan 1996, 76–81; Przeworski *et al.* 2000; Acemoglu & Robinson 2009, 51–8.

98 Boix & Stokes 2003, 545.

99 Boix 2011, 809.

Dalam hal dunia Muslim, Alfred Stepan dan Graeme Robertson membangun argumen penting tentang hubungan antara keteringgalan ekonomi, identitas Arab/non-Arab, dan otoritarianisme. Jika suatu negara menjadi demokratis meskipun memiliki PNB per kapita di bawah \$3.500, Stepan dan Robertson menyebut negara itu “amat berhasil.”¹⁰⁰ Jika suatu negara bersifat otoriter meskipun PNB per kapitanya melebihi \$5.500, mereka menyebut negara itu sebagai “kurang berhasil.” Bagi penulis, jika PNB per kapita suatu negara berada di antara \$3.500 dan \$5.500, maka secara teori tidak dapat dipastikan apakah negara itu demokratis atau otoriter.¹⁰¹

Berdasarkan data tahun 2004, Stepan dan Robertson mengkategorikan delapan negara Arab kurang berhasil dan mendapati bahwa tidak ada satu pun negara Muslim non-Arab yang kurang berhasil. Sebaliknya, lima negara Muslim non-Arab amat berhasil, sedangkan tak ada negara Arab dalam kategori itu. Sebagai satu kelompok, negara-negara Muslim non-Arab melampaui level demokratisasi yang diprediksi berdasarkan tingkat PNB per kapitanya, sementara negara-negara Muslim Arab gagal mencapai tingkat yang diharapkan. Sebagai kesimpulan, Stepan dan Robertson berpendapat bahwa tidak ada defisiensi demokrasi Muslim, namun ada defisiensi demokrasi Arab.¹⁰²

Dengan data 2010 dan 2013, saya menguji ulang tesis Stepan dan Robertson.¹⁰³ Data yang diperbarui membuahkan

100 Perhitungan saya berdasarkan Freedom House (2013) dan World Bank (2010) menunjukkan bahwa 72% dari semua negara dan 79% negara Muslim yang berada di bawah ambang batas PNB per kapita \$3.500 bersifat otoriter.

101 Stepan & Robertson 2003.

102 Stepan & Robertson 2004.

103 Freedom House 2013; World Bank 2010.

tiga hasil yang mendukung argumen mereka: masih belum ada negara Arab yang amat berhasil; jumlah negara Arab yang kurang berhasil meningkat dari delapan menjadi sepuluh (Qatar, Kuwait, UEA, Oman, Bahrain, Arab Saudi, Lebanon, Aljazair, Mesir, dan Yordania, dalam urutan PNB per kapita dari tertinggi ke terendah); dan jumlah negara non-Arab yang amat berhasil masih lima (Senegal, Bangladesh, Komoro, Sierra Leone, dan Niger). Namun hasil keempat secara substansial melemahkan argumen mereka: jumlah negara non-Arab yang kurang berhasil itu delapan, bukan nol. Selama periode antara kedua analisis, delapan negara non-Arab (Brunei, Malaysia, Iran, Kazakhstan, Azerbaijan, Maladewa, Turkmenistan, dan Kosovo) mengalami peningkatan substansial dalam PNB per kapita tanpa peningkatan demokratisasi.¹⁰⁴

Di antara delapan negara non-Arab yang kurang berhasil tersebut, enam di antaranya (Brunei, Malaysia, Iran, Kazakhstan, Azerbaijan, dan Turkmenistan) adalah negara rente. PNB per kapita negara-negara itu meningkat karena kenaikan tajam harga minyak setelah AS menginvasi Irak pada 2003. Di antara sepuluh negara non-Arab yang kurang berhasil, tujuh di antaranya juga negara rente. PNB per kapita bukanlah prediktor bagus untuk demokratisasi negara kaya minyak yang pendapatan minyaknya melambungkan PNB.¹⁰⁵ Negara-negara itu mendapat uang tanpa membangun ekonomi kompleks, yang mencakup produksi industri, kecanggihan teknologi, pembagian kerja, spesialisasi, dan tenaga kerja terampil. Ekonomi yang sedemikian kompleks akan membutuhkan sistem politik kompleks yang diatur prinsip dan institusi demokratis.

104 Kuru 2014, 410–12.

105 Boix dan Stokes 2003, 535–7.

Negara Muslim yang kaya minyak telah mencapai tingkat PNB tinggi tanpa ekonomi kompleks; oleh karena itu, tingkat PNB-nya tidak berkorelasi dengan tingkat sistem politik. Bab selanjutnya akan mengeksplorasi bagaimana dan mengapa negara-negara Muslim kekurangan ekonomi yang kompleks.

KESIMPULAN

Otoritarianisme di dunia Muslim merupakan fenomena dengan banyak sebab. Meskipun kebijakan Barat seperti dukungan bagi para penguasa otoriter yang kompeten memperburuk kondisi demokratisasi di negara-negara Muslim, kebijakan asing itu dapat dianggap lebih sebagai akibat, bukan penyebab kondisi ideologis, politik, dan sosioekonomi Muslim sendiri. Keliru juga kiranya menjelaskan masalah kompleks otoritarianisme hanya dengan merujuk ke anggapan penolakan Islam terhadap sekulerisme. Daripada melakukan generalisasi menyeluruh tentang Islam, akan lebih efektif jika kita memusatkan perhatian ke peran spesifik para tokoh Islam—ulama, Islamis, dan syekh Sufi.

Para tokoh Islam umumnya berkontribusi dalam masalah patriarki dan otoritarianisme di banyak negara Muslim, meskipun di beberapa kasus kontribusi mereka lebih progresif dan demokratis. Apakah para tokoh Islam ini pada akhirnya memperkuat otoritarianisme atau mendukung demokrasi, itu tergantung gagasan-gagasan agama dan politik yang mereka anut. Bab ini menyuguhkan beberapa pandangan tak liberal, yang awalnya diungkapkan oleh beberapa ulama abad ke-11, tentang patriarki, menyuruh yang benar dan melarang yang salah, dan kekuasaan Muslim atas non-Muslim. Beberapa tokoh Islam masih menyebarkan pandangan-pandangan tersebut di masjid, rapat partai,

dan tarekat Sufi. Analisis hubungan antara gagasan-gagasan tersebut dan masalah otoritarianisme di banyak negara muslim bukanlah "generalisasi orientalis".

Khotbah dan kegiatan politik para tokoh Islam telah mendorong kecenderungan Islamisasi politik dan hukum di banyak negara Islam akhir-akhir ini. Dari 1920 hingga 1970-an, kecenderungan politik dan hukum yang dominan di dunia Muslim adalah sekuler. Namun demikian, pada empat dasawarsa terakhir, secara bertahap Islamisasi meraih kepopuleran dalam sistem politik dan hukum di banyak negara. Di beberapa kasus, persekutuan ulama-negara diciptakan atau dihidupkan kembali. Meski demikian, pergulatan antara kelompok sekuleris dan Islamis masih berlanjut. Bab ini menunjukkan adanya konstitusi sekuler di sejumlah besar negara Muslim. Data itu menandakan bahwa klaim tentang ketidaksesuaian yang melekat antara negara Islam dan sekuler tak berdasar empiris. Namun kebanyakan negara sekuler tersebut otoriter. Dengan demikian, masalah otoritarianisme di dunia Muslim tak dapat dijelaskan dengan ketiadaan negara sekuler. Fakta bahwa negara berpenduduk mayoritas Muslim yang berdasar sekuler maupun Islam kebanyakan merupakan negara otoriter mengisyaratkan adanya akar sejarah dan sosioekonomi otoritarianisme yang mendalam di dunia Muslim.

Selain bertanggung jawab atas otoritarianisme, para sekuleris dan tokoh Islam juga sama-sama anti-intelektual. Menurut para tokoh Islam, kaum intelektual terlalu kritis terhadap agama dan pemikirannya terlalu kebarat-baratan; oleh karena itu, gagasan kaum intelektual berpotensi tidak Islami, atau malah anti-Islam. Politikus sekuler umumnya menganggap kaum intelektual sebagai hambatan untuk proyek modernisasi atas ke bawah dan otoriter mereka. Kesamaan antiintelektualisme para sekuleris dan tokoh

Islam menunjukkan bahwa masalah itu juga memiliki penyebab sejarah dan sosioekonomi yang lebih dalam.

Masalah ekonomi utama di dunia Muslim adalah rente. Rezim sekuler dan Islamis secara finansial bergantung kepada rente, khususnya rente minyak. Pemerintahan demokratis normalnya berdasar hubungan timbal balik antara penguasa dan rakyat: rakyat membayar pajak dan oleh karena itu dapat meminta pertanggungjawaban penguasa. Namun, di negara rente, penguasa secara finansial tidak bergantung kepada pajak rakyat; malah, rakyat bergantung kepada alokasi rente penguasa. Negara Muslim memiliki sekitar tiga perlima cadangan minyak dunia; jadi, ada banyak negara rente dan negara otoriter di dunia Muslim.

Penjelasan dengan pendekatan minyak membantu kita lebih memahami bukan hanya otoritarianisme, melainkan juga kekerasan di negara Muslim. Para ahli menekankan bahwa negara-negara kaya minyak lebih cenderung mengalami konflik militer dalam negeri dan antarnegara, sebagian besar karena potensi rente mendorong kelompok-kelompok berebut sumber daya.¹⁰⁶ Khususnya di MENA, rente minyak telah mengarah ke otoritarianisme, yang kemudian meningkatkan kemungkinan kekerasan.

Rente minyak juga berkontribusi bagi dominasi persekutuan ulama-negara dan peminggiran borjuasi di banyak kasus. Kelas borjuis sudah terpinggirkan di negara-negara Muslim sejak ada pemasukan besar dari minyak mulai 1970-an. Sejak itu, negara rente yang mayoritas penduduknya Muslim mengendalikan rente minyak dan membuat kemunculan kelas borjuis independen hampir mustahil. Para elite bisnis di berbagai negara rente Muslim sudah terlalu terjerat pemerintah, sehingga susah menjadi

106 Ross 2012, bab 5; Humphreys 2005; Elbadawi *et al.* 2010.

borjuasi independen. Tanpa borjuasi independen yang dapat mengurangi kekuatan kelas penguasa, demokrasi tidak bisa bekerja. Barrington Moore berkata, “tidak ada borjuasi, tidak ada demokrasi.”¹⁰⁷

Melalui difusi regional, dampak rente minyak melampaui batas negara dan mempengaruhi negara-negara miskin minyak, khususnya di MENA. Pendekatan difusi regional juga sesuai dengan kerangka komparatif saya. Beberapa bab dalam buku ini mengeksplorasi kasus Muslim dan Eropa Barat sebagai dua entitas tingkat kawasan, keduanya menunjukkan difusi internal. Ciri intelektual, ekonomi, dan politik beberapa bagian dunia Muslim (atau Eropa Barat) akhirnya menyebar ke bagian lain kawasannya, membuat kemiripan sampai tingkat tertentu di seluruh kawasan.

Jika negara Muslim sudah jauh lebih maju secara ekonomi, pendapatan minyak tidak akan mendominasi ekonomi dan pemerintahan dengan sedemikian kuat. Ketertinggalan ekonomi telah menjadi penyebab besar otoritarianisme di banyak negara Muslim. Negara-negara kaya minyak sudah menaikkan PNB, tapi pertumbuhan itu belum menyediakan dasar demokratisasi. Demokratisasi mungkin dapat dikembangkan oleh ekonomi kompleks, yang selama ini belum ada di mayoritas negara Muslim. Bab 3 akan menganalisis ketiadaan itu.

107 Moore 1966, 418. Stephens *et al.* (1992) malah menunjuk kelas pekerja sebagai kelas sosial pro-demokratis yang utama. Namun negara-negara rente Muslim juga tidak memiliki kelas pekerja yang berserikat.

3

KETERTINGGALAN SOSIOEKONOMI DAN PEMBANGUNAN

Dari beragam ukuran pembangunan sosioekonomi, empat puluh sembilan negara Muslim mempunyai nilai rata-rata lebih rendah daripada negara-negara Barat; bahkan lebih rendah dari rata-rata dunia. Kriteria ini mengevaluasi tingkat pembangunan ekonomi (PNB per kapita),¹ pendidikan (literasi dan lama masa sekolah),² dan hal yang berhubungan dengan kesehatan terkait (angka harapan hidup dan penurunan angka kematian bayi).³ Analisis komparatif juga memperlihatkan bahwa negara Muslim⁴

-
- 1 Sekitar 2010, rata-rata PNB per kapita negara Muslim (meski ada penerimaan cukup besar dari minyak) adalah \$9.000, sedang rata-rata dunia \$14.000. World Bank 2010. (Saya mengecualikan Qatar yang tidak biasa)
 - 2 Harapan hidup rata-rata negara Muslim adalah 66 tahun, sementara rata-rata dunia 69 tahun (United Nations Development Programme 2011). Dalam hal kematian bayi (di bawah usia 5 tahun per 1.000 kelahiran, rata-rata negara-negara Muslim (49) juga lebih buruk daripada rata-rata dunia (34) (World Bank 2014a).
 - 3 Rata-rata tingkat literasi negara-negara Muslim adalah 73% dan lama masa sekolah adalah 5,8 tahun. Rata-rata tingkat literasi dunia adalah 84% dan lama masa sekolah adalah 7,5 tahun. United Nations Statistics Division 2013; United Nations Development Programme 2011.
 - 4 Anggota Organization of Islamic Cooperation (OIC) rata-rata menghabiskan kurang daripada 1% PDB untuk penelitian dan pengembangan. Itu sekitar

belum melakukan penelitian sains dengan baik.⁵ Lalu apa yang menjelaskan ketertinggalan sosioekonomi di negara-negara Muslim?

Bab ini secara kritis mengevaluasi penjelasan-penjelasan yang mengidentifikasi penjajahan/eksploitasi Barat atau Islam sebagai faktor penting dalam ketertinggalan. Lalu kita mengeksplorasi kontribusi gagasan antiprogresif ulama dan otoritarianisme politik terhadap ketertinggalan sosioekonomi di negara Muslim. Bab ini menggunakan istilah “lingkaran setan” untuk menyoroti interaksi antara masalah-masalah tersebut. Selanjutnya, bab ini memeriksa dampak sejarah dan lembaga, menyoroti bahwa peminggiran lembaga-lembaga di dunia Muslim dilakukan oleh penguasa otoriter yang memegang kekuasaan politik, dan ulama yang memberikan legitimasi ideologi. Bab ini diakhiri dengan penjelasan mengapa diperlukan analisis sejarah masyarakat dan kebijakan Muslim untuk menilai persoalan kontemporer, menghubungkan Bagian I buku ke Bagian II.

PENJAJAHAN DAN EKSPLOITASI BARAT

Hampir semua negara Muslim mengalami penjajahan dan eksploitasi antara pertengahan abad ke-19 dan ke-20, atau bahkan lebih lama lagi. Sebagian besar intervensi dan eksploitasi Barat di beberapa negara Muslim terus

sepertiga rata-rata dunia. “Islam and Science: The Road to Renewal,” *Economist*, 26 Januari 2013. Untuk OIC, lihat Kayaoğlu 2015.

5 Dari 4 juta artikel biomedis yang diindeks pada 1994–2003, kontribusi dari dua puluh tiga negara Arab kurang daripada 1%. Falagas *et al.* 2006, 1585. Analisis Thomson Scientific mengungkapkan bahwa pada 2007 jumlah gabungan karya sains dari tujuh negara Muslim paling produktif lebih rendah daripada India, lebih rendah daripada setengah jumlah karya dari Tiongkok, dan tak sampai 10%-nya Amerika Serikat. Hoodbhoy 2007, 52. Lihat juga Yalpani & Heydari 2005, 732.

berlanjut bahkan setelah proses dekolonisasi. Charles Issawi menghadirkan perspektif yang seimbang tentang itu. Issawi menjelaskan bahwa pemerintahan kolonial Inggris di Mesir tidak banyak berinvestasi di bidang pendidikan karena bertujuan meminimalkan pengeluaran dan karena takut pendidikan dapat memproduksi kelas nasionalis yang akan menginginkan kemerdekaan, seperti yang sudah terjadi di India. Meskipun begitu, Issawi juga mengkritik sistem pendidikan Mesir sendiri sebelum dan sesudah penjajahan Inggris. Dia melihat bahwa sekolah-sekolah prakolonial di Mesir, khususnya madrasah, tidak efektif dan ketinggalan zaman. Dia juga mencatat bahwa setelah dekolonisasi, Mesir tidak melakukan langkah-langkah yang diperlukan untuk mereformasi sistem pendidikan.⁶

Teori ketergantungan menjelaskan hegemoni politik negara Barat dan eksploitasi ekonomi negara non-Barat, khususnya di Amerika Latin.⁷ Dari perspektif itu, dalam sistem dunia kapitalis, negara-negara inti (mayoritas Barat) menggunakan negara-negara lain sebagai sumber bahan mentah dan pasar untuk ekspor manufakturnya.⁸ Banyak gerakan sosiopolitik di negara-negara Muslim, dari Islamis ke kiri-sekuler, mengikuti perspektif teori ketergantungan dengan bersikap anti-Barat dan menyalahkan Barat atas ketertinggalan sosioekonomi dunia Muslim.

Telah ada dua kritik utama bagi teori ketergantungan telah mendapat dua kritik utama, yang keduanya relevan untuk analisis saya terhadap negara Muslim. Pertama, teori ketergantungan dikritik beberapa sarjana karena

6 Issawi 1968, 390, 398n41; Issawi 1983, 291.

7 Galeano 1973; Amin 1976; Cardoso & Faletto 1979.

8 Teori sistem dunia Immanuel Wallerstein (2004) memiliki banyak kesamaan dengan teori ketergantungan.

mengecilkkan peran negara. Mereka sudah menjelaskan bagaimana kebijakan negara yang efektif di Asia Timur menciptakan pembangunan sosioekonomi, sementara kebijakan negara yang tidak efektif di beberapa negara Amerika Latin dan Afrika membuahkan hasil sebaliknya. Demikian pula, tanpa menganalisis peran para tokoh negara, mustahil memahami masalah sosioekonomi negara Muslim.⁹

Kedua, beberapa sarjana juga mengkritik teori ketergantungan karena melebih-lebihkan peran masyarakat asing sambil melemahkan peran masyarakat lokal. Lawrence Harrison mengutarakan implikasi politik perspektif itu: “Teori ketergantungan menyiratkan Amerika Latin tidak berdaya, jalan sejarahnya ditentukan kekuatan luar. Teori ketergantungan menganggap remeh sekaligus melumpuhkan Amerika Latin.”¹⁰ Demikian juga, menyatakan eksploitasi Barat sebagai penyebab ketertinggalan sosioekonomi di negara Muslim mungkin bukan hanya salah secara analitik, melainkan juga kontraproduktif secara normatif.

PERAN ISLAM DAN ULAMA

Sejak Weber, beberapa sarjana menuding beberapa ciri Islam atau kebudayaan Muslim sebagai penyebab ketertinggalan sosioekonomi Muslim.¹¹ Dalam *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still*, Dan Diner berpendapat Muslim secara historis kurang mendukung budaya tulis: “Ada bagian

9 Bates 1981; Evans *et al.* 1985; Migdal 1988; Evans 1995; Migdal 2001; Kohli 2004.

10 Harrison 1985, 162; juga 151–61.

11 Weber 1964 [1920], 262–6. Maxime Rodinson (2004 [1966]) mengkritik penggambaran Weber tentang Islam yang dianggap tidak sesuai dengan kapitalisme dan rasionalitas. Lihat juga Turner 1974, 143; Turner 2013a, 12; Hall 1992, 17.

budaya Islam awal di mana seseorang menghancurkan segala yang ditulisnya selama hidupnya, sebelum dia mati.”¹² Bukti anekdot Diner tidak mencerminkan sikap lazim Muslim.¹³ Di Bagian II, saya akan menjelaskan bahwa Muslim pada awalnya memiliki budaya tulis, yang dibuktikan dengan adanya perpustakaan-perpustakaan besar yang menandingi yang ada di Eropa Barat. Apalagi, sejak dulu hingga sekarang, jika Muslim serius mengikuti teks agamanya, sebagaimana dikemukakan Diner sendiri, maka mereka pasti tahu “pena” disebut dalam ayat-ayat Qur’an yang paling awal diturunkan: “Bacalah! Tuhanmu Maha Mulia, Yang mengajar dengan pena; mengajarkan manusia apa yang tidak dia ketahui” (96: 3–5) dan perintah tentang penulisan kontrak sebagai bagian ayat Qur’an terpanjang (2: 282): “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu membuat perjanjian utang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.”¹⁴

Selain itu, Diner menunjuk penggunaan bahasa Arab klasik (yang terkait dengan Qur’an) ketimbang bahasa-bahasa daerah sebagai standar bahasa tertulis sebagai alasan penting dalam kemandekan sosioekonomi negara-negara Arab.¹⁵ Penegasannya atas masalah pengajaran yang mengutamakan hafalan dengan mengorbankan kreativitas merupakan pendapat yang diterima dengan baik. Namun,

12 Diner 2009, 75..

13 Diner mengutip artikel panjang Cook (1997) tentang tradisi lisan. Namun, artikel Cook terbatas mendiskusikan penyebaran hadis. Selain itu, artikel Cook bukan hanya membahas para penentang penulisan hadis, melainkan juga para pendukungnya, meski judulnya hanya menekankan yang pertama.

14 Tentang surat ke-2 ayat 282, lihat juga Bab 6.

15 Diner 2009, 20-22, 88-95, 125. Untuk kritik yang lebih beragam tentang penggunaan bahasa Arab klasik sebagai bahasa tulis, lihat Nusseibeh 2016, 229–33.

dia terlalu menyoroiti beberapa aspek negatif bahasa Arab klasik dan mengabaikan dampak positifnya yang potensial. Keseragaman bahasa tulis mungkin membantu pertukaran ekonomi dan sosiokultural di antara dua lusin negara berbahasa Arab. Selain itu, Muslim non-Arab tidak memiliki dikotomi linguistik yang mirip, tapi masih memiliki masalah sosioekonomi yang juga mirip.¹⁶

Baik Islam maupun yang diduga “kebudayaan Muslim” tidaklah monolitik; agama dan budaya adalah fenomena kompleks yang terbuka bagi berbagai penafsiran. Oleh karena itu, jauh lebih berguna menganalisis peran para tokoh tertentu, seperti ulama, kala meneliti latar belakang ideologis masalah sosioekonomi Muslim. Masalah utama ulama, baik aliran Sunni maupun Syiah, adalah sikap konservatif dan oposisi terhadap gagasan kemajuan. Menurut pandangan duniawi ulama, pengetahuan keagamaan mencakup semua kebaikan yang sempurna dan kekal; perubahan berarti penyimpangan dan kerusakan. Ulama Salafi sudah melampaui aliran utama ulama Sunni dalam menolak perubahan dan kemajuan. Di antara ribuan hadis, Salafi punya satu hadis kesukaan yang berulang kali mereka sebut-sebut: “Setiap pembaruan (*bid’ah*) adalah kesesatan dan setiap kesesatan ada di api neraka.”

Ebrahim Moosa menegaskan: karena ajaran keagamaan konservatif, Muslim selalu merasa perlu membenarkan pandangan mereka mengenai topik apa pun dengan merujuk ke Qur’an, hadis, atau “ulama terdahulu”. Itu “menyiratkan bahwa Muslim baru dapat bertindak dengan percaya diri pada masa kini hanya jika perkaranya dahulu sudah dibahas.” Dengan kata lain, “Muslim mengecilkan

16 Diskusi tentang hubungan antara penggunaan bahasa Arab klasik sebagai bahasa tulis dan otoritarianisme di negara-negara Arab bisa dilihat Sifaouan 2010, khususnya 9–10, 44–56, 63–5; Lahlali 2010, 240-1.

legitimasi pengalaman mereka pada masa kini dan menolak mengizinkan pengalamannya menjadi dasar inovasi, perubahan, dan adaptasi.”¹⁷

Demikian juga, menurut Fazlur Rahman, keraguan Muslim terhadap gagasan kemajuan berkaitan dengan tafsir keagamaan literalis dan formalis. Solusi yang dia tawarkan adalah memusatkan perhatian ke tujuan Qur'an yang lebih tinggi, daripada ayat-ayat tertentu, dan mengutamakan sunah (cara hidup Nabi), bukan hadis tertentu.¹⁸ Selain ulama, Fazlur Rahman juga mengkritik para syekh Sufi dan mengklaim bahwa kedua kelompok itu mengikuti gagasan tertentu yang cenderung menolak kehendak bebas individu. Menurut Fazlur Rahman, mazhab teologi yang dominan, teologi Asy'ari, bersifat fatalistik (terlalu menyerah ke takdir), sedangkan syekh Sufi paling berpengaruh, Ibnu Arabi, membela penolakan monistik terhadap realitas selain Tuhan. Dengan kata-katanya sendiri, Asy'ari menyatakan “hanya Allah yang mampu bertindak mandiri, sementara makhluk tidak” karena semua kejadian dianggap kehendak Allah, sedangkan Ibnu Arabi dan murid-muridnya juga mengatakan “hanya Allah yang ada dalam kenyataan, sementara semua yang lain tidak nyata”.¹⁹

Gagasan sebagian ulama dan Sufi seperti yang tadi tidak akan menghalangi kemajuan andai ada gagasan alternatif penantangannya. Namun sangat sedikit intelektual Muslim yang dapat mengajukan tantangan seperti itu. Dalam arti

17 Musa 2003, 122. Lihat juga Iqbal 2013 [1930], 112–13; Lakhdhar 2013, 21; Laroui 1974, 7–18, 55–8.

18 Rahman 1965, 75, 141; Rahman 1982, 1–11, 141–62. Lihat juga Mazrui 2007; Charfi 2004.

19 Rahman 2000, 86. Untuk perspektif yang mirip, lihat al-Jabri 2011 [1984], khususnya 432–3. Untuk perspektif yang berbeda tajam, lihat Chittick 1989, 205–11. Lihat juga Bab 4 dan 5.

lebih luas, untuk menyelesaikan masalah sosioekonomi, negara Muslim membutuhkan intelektual berpengaruh dan borjuasi independen. Kini, di mayoritas negara Muslim, hanya ada sedikit intelektual berpengaruh, dan pebisnis di negara Muslim terlalu mengandalkan patronase politik sehingga tak bisa membentuk borjuasi independen. Ulama berkontribusi kepada melemahnya kedua kelas itu dengan memberlakukan beberapa pembatasan keagamaan yang mengurangi minat pemuda Muslim konservatif mengejar karier di sektor intelektual dan finansial. Bagi ulama, hampir tidak ada isu yang akhirnya tidak menjadi persoalan yurisprudensi. Oleh karena itu, ulama mengelompokkan karier profesional menjadi yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan. Pembatasan keagamaan yang telah mereka bangun menentang filsafat, seni tertentu,²⁰ dan aktivitas finansial yang terkait bunga (riba), sehingga mengurangi minat pemuda Muslim konservatif belajar filsafat, menampilkan kesenian tertentu, dan bekerja di sektor finansial (kecuali keuangan Islam). Selain itu, pembatasan keagamaan bagi peran publik perempuan dan interaksi dengan laki-laki juga membatasi kemajuan karier perempuan Muslim.²¹

Untuk menerapkan larangan dan pembatasan itu, ulama selalu membutuhkan dukungan negara. Ketergantungan tersebut membuat ulama mau bekerja sama dengan dan

20 Untuk debat yang sedang berlangsung tentang musik, lihat Abou El Fadl 2014, 42, 230.

21 Ketegangan antara moralitas agama dan karier profesional tidak khas Islam dan ada juga di banyak konteks keagamaan lainnya. Di Amerika Serikat, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, para ahli dengan impian kemajuan, termasuk akademisi dan intelektual sastra, jurnalis, guru, pengacara, dan pengusaha, menganggap dominasi dan pembatasan oleh budaya Protestan sebagai penghambat kemajuan karier mereka. Mereka terlibat aktivisme politik-hukum untuk secara efektif mensekulerkan lembaga-lembaga publik Amerika. Smith 2003, khususnya 36-7, 47-53.

melegitimasi penguasa otoriter. Dalam hal itu, masalah utama gagasan ulama bukan hanya isinya yang sempit, melainkan perannya dalam mempertahankan rezim otoriter. Dalam keadaan demokratis dengan debat publik terbuka, pandangan ulama dapat ditantang dan diubah. Faktanya, sebagian besar rezim Islamis maupun sekuler di dunia Muslim bersifat otoriter, sebagaimana dijelaskan dalam Bab 2. Terlepas dari apakah ideologinya Islamis atau sekuler, negara otoriter telah berperan penting dalam peminggiran kaum intelektual dan borjuasi dan dengan demikian menghambat kemajuan sosioekonomi di dunia Muslim.

OTORITARIANISME DAN LINGKARAN SETAN

Bab 2 menjelaskan bagaimana ketertinggalan ekonomi menjadi penyebab otoritarianisme di banyak negara Muslim. Ketertinggalan sosioekonomi adalah fenomena yang lebih kompleks, diukur bukan hanya berdasarkan ekonomi melainkan juga kriteria sosial, termasuk pendidikan dan kesehatan. Dalam beberapa kasus, ketertinggalan sosioekonomi terkait dengan otoritarianisme, dan dua fenomena itu membentuk lingkaran setan.

Korupsi dan kecurigaan adalah dua unsur penting lingkaran setan sebagaimana dikonsepsi oleh Robert Putnam dalam menganalisis keterkaitan masalah sosioekonomi dan masalah pemerintahan di Italia selatan.²² Kebanyakan negara Muslim memperlihatkan tingkat korupsi yang tinggi dan rasa saling percaya yang rendah. Transparency International mengukur tingkat persepsi korupsi sektor publik sedunia

22 Putnam 1993. Lihat juga Banfield 1958; Fukuyama 1995; Acemoglu & Robinson 2012, chs. 11 dan 12.

menggunakan skala 0–100, di mana 0 berarti dipersepsikan sangat korup dan 100 berarti sangat “bersih.” Skor rata-rata negara Muslim (31) menunjukkan tingkat persepsi korupsi yang lebih tinggi daripada rata-rata dunia (42) pada 2013.²³ Demikian pula, World Values Survey mengevaluasi rasa saling percaya antarorang di 45 masyarakat non-Muslim dan sepuluh masyarakat Muslim antara 2004 dan 2008. Untuk pertanyaan “apakah kebanyakan orang bisa dipercaya,” tingkat rata-rata tanggapan positif adalah 27% dari semua responden dan hanya 20% dari responden Muslim.²⁴ Pada umumnya, pemerintahan korup dan intervensi otoriternya di bidang ekonomi merusak produktivitas ekonomi negara.²⁵

Amartya Sen ialah pembela terdepan gagasan bahwa kebebasan dan pembangunan ekonomi saling mendukung. Baginya perluasan kebebasan merupakan tujuan sekaligus sarana utama pembangunan.²⁶ Dia menjelaskannya dengan contoh kontribusi demokrasi terhadap pencegahan kelaparan:

[T]idak ada kelaparan yang pernah terjadi dalam sejarah dunia di negara demokrasi yang berfungsi—di kawasan yang kaya secara ekonomi (seperti di Eropa atau Amerika Utara sekarang) atau

23 Transparency International 2013.

24 World Values Survey 2004–8.

25 Hall & Jones 1999, 86. Ada faktor-faktor lain seperti perbedaan teknologi yang mempengaruhi tingkat produktivitas. Sebagai contoh, kasus kesenjangan produktivitas antara orang Barat dan Afrika Muslim: “Pada 1988, hasil per pekerja di Amerika Serikat lebih daripada 35 kali lebih tinggi daripada hasil per pekerja di Niger.” (Hall dan Jones 1999, 83).

26 Sen 1999, xii. Mancur Olson (1993, 567) melihat hubungan yang mirip: “kondisi yang dibutuhkan agar suatu demokrasi bertahan lama itu sama dengan yang dibutuhkan untuk keamanan kepemilikan pribadi dan hak kontraktual yang melahirkan pertumbuhan ekonomi.” Olson (1993, 572) menambahkan: “Maka, tak mengherankan bila modal kerap meninggalkan negara-negara dengan kediktatoran berkelanjutan atau episodik.”

relatif miskin (seperti di India pascakemerdekaan, Botswana, atau Zimbabwe). Kelaparan cenderung terjadi di wilayah kolonial yang dikontrol penguasa dari tempat lain (seperti Inggris-India atau Irlandia yang diduduki penguasa Inggris asing), atau di negara satu partai (seperti di Ukraina pada 1930-an, atau Tiongkok pada 1958-1961, atau Kamboja pada 1970-an), atau dalam kediktatoran militer (seperti di Ethiopia, atau Somalia, atau beberapa negara kawasan Sahel akhir-akhir ini).²⁷

Terdapat perdebatan mengenai apakah keberhasilan pembangunan negara-negara otoriter Asia Timur, termasuk Tiongkok, membuat arti penting demokrasi bagi pembangunan dipertanyakan.²⁸ Tiga poin dalam perdebatan itu relevan secara langsung dengan analisis negara-negara Muslim. Pertama, sebagaimana Bab 1 dan 2 jelaskan, negara-negara Muslim dan Asia Timur kini memiliki beragam tipe otoritarianisme. Di dunia Muslim, negara-negara otoriter dengan berbagai tingkat dan kadar tergolong negara rente, militeristik, dan/atau religius. Sebaliknya, di Asia Timur, mayoritas negara otoriter telah berfokus ke produksi berorientasi ekspor, bukan rentenisme; fokus ke kebijakan developmentalis dan tujuan ekspansionis dalam ekonomi, daripada kebijakan dan tujuan militer;²⁹ dan telah memeluk ideologi dan wacana sekuler, nonkeagamaan. Jadi, keberhasilan pembangunan dari tipe otoritarianisme Asia Timur tidak mesti berpengaruh ke kritik terhadap bentuk-bentuk otoritarianisme lain yang dominan di negara Muslim.

27 Sen 1999, 16. Sen (1999, 170) menjelaskan bahwa kebijakan eksploitatif khususnya bertanggung jawab atas kelaparan, dan "koeksistensi kelaparan dan ekspor makanan adalah fenomena umum di banyak paceklik."

28 Glaeser *et al.* 2004, khususnya. 298; Hung 2015, bab. 3; Acemoglu & Robinson 2012, 437–43.

29 Solingen 2007.

Kedua, rezim otoriter di Asia Timur telah memiliki pemerintahan yang efektif berdasarkan birokrasi yang relatif meritokratis sambil mengusahakan pembangunan.³⁰ Bagaimanapun, kebanyakan negara otoriter di dunia Muslim sudah memiliki masalah dalam tata kelola pemerintahan. World Bank Institute setiap tahun membuat peringkat semua negara di enam indikator kualitas tata kelola pemerintahan, dengan skor persentil mulai dari 0 (pemerintahan terburuk) hingga 100 (pemerintahan terbaik). Pada 2014, peringkat rata-rata semua negara Muslim di bawah 50 (rata-rata dunia untuk tiap negara) untuk setiap aspek: efektivitas pemerintah (33), kualitas peraturan (34), supremasi hukum (32), pengendalian korupsi (31), stabilitas politik dan ketiadaan kekerasan (27), serta penyampaian pendapat dan akuntabilitas (23). Korea Selatan dan Taiwan, yang telah menjadi negara demokrasi sejak awal tahun 1990-an, jauh lebih tinggi skornya. Bahkan Tiongkok yang otoriter memiliki skor pemerintahan yang lebih baik: efektivitas pemerintahan (66), kualitas peraturan (45), supremasi hukum (43), pengendalian korupsi (47), dan stabilitas politik dan ketiadaan kekerasan (30)—hanya lemah di penyuaaran pendapat dan akuntabilitas (5).³¹ Skor rendah negara-negara Muslim mencerminkan kondisi negatif bagi pembangunan sosioekonomi, karena “ada hubungan sebab akibat yang erat antara tata kelola pemerintahan yang baik dan hasil pembangunan yang lebih baik seperti pendapatan per kapita yang lebih tinggi, lebih rendahnya angka kematian bayi, dan literasi yang lebih tinggi.”³²

30 Evans 1995; Kohli 2004, bagian I; Fukuyama 2014, khususnya. 291

31 World Bank 2014b.

32 Kauffman *et al.* 1999, 1.

Ketiga dan terakhir, negara-negara otoriter di Asia Timur menumbuhkan sumber daya manusianya dengan berinvestasi secara efektif dalam pendidikan massal, yang menjadi dasar pertumbuhan ekonomi.³³ Sen menunjuk pendidikan untuk menjelaskan lebih cepatnya ekonomi Tiongkok tumbuh daripada India pada 1990-an: “Ketika beralih ke ekonomi pasar pada 1979, Tiongkok sudah memiliki penduduk yang sangat terpelajar.” India, sebaliknya, “memiliki penduduk dewasa yang kurang terpelajar ketika beralih ke ekonomi pasar pada 1991.” India, menurut Sen, memiliki masalah “ketertinggalan sosial” disebabkan “konsentrasi elitisnya ke pendidikan tinggi dan pengabaian pendidikan dasar secara besar-besaran, dan pengabaian substansialnya atas layanan kesehatan dasar,” yang membuatnya “kurang siap untuk ekspansi ekonomi yang luas.”³⁴ Analisis dari wilayah lain di dunia juga menunjukkan bahwa pendidikan dan pengembangan sumber daya manusia menyebabkan pertumbuhan ekonomi dengan meningkatkan produktivitas tenaga kerja, memperluas kapasitas inovatif, dan memfasilitasi penyebaran pengetahuan teknologi baru.³⁵

Dibanding negara Barat dan Asia Timur, negara Muslim berkinerja lebih buruk dalam hal perbaikan sistem pendidikan dan sumber daya manusia. The Program for International Student Assessment (PISA) menilai kecakapan matematika, pembacaan, dan sains siswa usia lima belas tahun, berkoordinasi dengan Organization for Economic Cooperation and Development (OECD). Pada 2012, di antara enam puluh lima negara dan ekonomi yang menjadi peserta, Shanghai (Tiongkok), Singapura, Hong Kong (Tiongkok),

33 Glaeser *et al.* 2004, khususnya 298; Sen 1999, 143.

34 Sen 1999, 42.

35 Hanushek & Woessmann 2008; Goldin dan Katz 2009.

Taiwan, Korea Selatan, Makau (Tiongkok), dan Jepang adalah tujuh teratas dalam nilai rata-rata matematika. Sementara itu, dari sembilan negara Muslim yang menjadi peserta, semuanya ada di bagian bawah daftar: Turki, 44; UEA, 48; Kazakhstan, 49; Malaysia, 52; Albania, 57; Tunisia, 60; Yordania, 61; Qatar, 63, dan Indonesia, 64. Di dua kategori lainnya, peringkat sembilan negara Muslim itu juga sangat rendah.³⁶

Singkatnya, negara-negara otoriter di Asia Timur yang pembangunannya berhasil, memiliki ciri berbeda (dalam hal rentenisme, militerisme, dan ideologi keagamaan), birokrasi pemerintahan yang lebih baik, dan kebijakan pendidikan yang lebih baik daripada negara otoriter di dunia Muslim. Lingkaran setan ketertinggalan dan otoritarianisme di negara Muslim tecermin dalam skor pemerintahan dan pendidikan yang rendah.

Lingkaran setan ataupun lingkaran kebajikan bukan terjadi dalam semalam, melainkan merupakan hasil dari proses jangka panjang yang kompleks. Perubahan mungkin terjadi, mungkin juga tidak. Jadi, untuk memahami dan memecahkan masalah sosioekonomi Muslim, dibutuhkan analisis sejarah.

SEJARAH DAN LEMBAGA

Pembangunan sosioekonomi negara Asia Timur yang cepat dalam lima puluh tahun terakhir merupakan kekecualian global. Selama dua abad terakhir atau lebih, negara-negara Atlantik Utara dan Eropa memiliki tingkat pembangunan yang lebih tinggi daripada negara lain di seluruh dunia—kemunculan Asia Timur sebagai penantang terjadi baru-

36 OECD 2012.

baru ini saja.³⁷ Faktanya, perkembangan Asia Timur juga memiliki akar historis.³⁸ Latar belakang historis perubahan di kawasan itu dapat ditarik hingga modernisasi Jepang pada paro kedua abad ke-19, atau bahkan hingga sejarah kemajuan peniagaan dan teknologi Tiongkok yang lebih tua.

Beberapa sarjana menekankan pentingnya analisis sejarah untuk memahami tingkat pembangunan ekonomi masa kini. Joel Mokyr menyoroti poin tersebut ketika mencatat bahwa tingkat pendapatan nasional kini umumnya “ditentukan masa lalunya.”³⁹ Dalam buku terbarunya, Thomas Piketty juga menyatakan, “Setelah terbentuk, modal mereproduksi dirinya lebih cepat daripada peningkatan keluaran. Masa lampau menelan masa depan.”⁴⁰

Sarjana mazhab kelembagaan baru sudah menggunakan perspektif sejarah dalam analisis keberhasilan dan kegagalan ekonomi.⁴¹ Menurut Douglass North, penganjur utama pendekatan teoretis itu, “masa kini dan masa depan terhubung ke masa lalu oleh kesinambungan lembaga masyarakat. Pilihan hari ini dan esok dibentuk masa lalu.”⁴² Lembaga, menurut North, adalah “seperangkat aturan ... rancangan manusia yang membatasi struktur politik, ekonomi, dan interaksi sosial.”⁴³ Dari perspektif mazhab kelembagaan baru, perlindungan hak milik berperan penting

37 Pada 1850, perkiraan tingkat keikutsertaan anak di sekolah dasar untuk total populasi beberapa negara Barat adalah sebagai berikut: Amerika Serikat (18%), Jerman (16%), Inggris (10%), Prancis (8%), dan Spanyol (5%). Lebih daripada seabad kemudian, pada 1960, Mesir (10%), Turki (10%), dan Iran (7%) akhirnya mencapai tingkat itu. Easterlin 1981, 18–19.

38 Kohli 2004, bab 1.

39 Mokyr 1990, 3.

40 Piketty 2014, 571.

41 Lihat juga Bab 6.

42 North 1990, vii.

43 North 1991, 97. Lihat juga North

dalam kemajuan sosioekonomi—argumen yang dapat ditelusuri kembali setidaknya sampai Adam Smith.⁴⁴

Contoh mutakhir analisis kelembagaan baru adalah buku Daron Acemoglu dan James Robinson, *Why Nations Fail*. Menurut Acemoglu dan Robinson, lembaga ekonomi yang inklusif, seperti hukum yang melindungi hak properti dan paten, memberi dorongan untuk berinvestasi dan berinovasi, yang akhirnya menyebabkan pertumbuhan ekonomi. Namun lembaga ekonomi ekstraktif dan politik hanya melayani kepentingan sekelompok kecil elite sehingga menyebabkan kegagalan ekonomi.⁴⁵

Pendekatan saya berbeda dengan mazhab kelembagaan baru karena secara langsung menganalisis aktor-aktor yang membuat lembaga. Di dunia Muslim, lembaga yang eksklusif dan tidak efektif telah diciptakan otoritas negara dan ulama, yang tak mengizinkan kelas borjuis dan intelektual menjadi berpengaruh dalam membentuk lembaga. Analisis saya menekankan bahwa dominasi kelas itu didasari gagasan keagamaan dan politik tertentu. Sebaliknya, mazhab kelembagaan baru, khususnya versi pilihan rasional, meremehkan peran gagasan.⁴⁶ Lembaga, bagaimanapun,

44 "Perniagaan dan manufaktur jarang dapat berkembang lama di negara yang tak memiliki administrasi peradilan yang teratur, di mana rakyat tak merasa kepemilikan propertinya aman." Smith 1993 [1776], 209.

45 Acemoglu & Robinson 2012.

46 Dalam analisis kelembagaan pilihan rasional yang dapat dicontoh, David Waldner (1999, khususnya 14, 88, 126) menjelaskan bahwa kemandekan ekonomi Turki dan Suriah disebabkan perpecahan elite (yang menyebabkan kebijakan klientelis), dan pertumbuhan ekonomi Korea Selatan dan Taiwan sebagai produk persatuan elite (yang menghasilkan kebijakan pembangunan) pada 1965–1980. Dia mengecilkan peran (1) ideologi sekuler elite pemerintahan Kemalis Turki dan ideologi sosialis Partai Ba'ats yang berkuasa di Suriah, (2) gagasan keagamaan dan konflik yang terkait perpecahan elite Turki dan Suriah, dan (3) model regional berorientasi ekspor yang dipelopori Jepang lalu dipakai Korea Selatan dan Taiwan.

secara inheren tidak memiliki legitimasi; lembaga perlu dilegitimasi oleh ideologi-ideologi. Lembaga eksklusif di banyak negara Muslim telah dilegitimasi oleh gagasan-gagasan politik hierarkis dan ekonomi yang tidak efektif (dipromosikan ulama) dan ditegakkan oleh relasi kekuasaan tertentu (dikendalikan oleh para aktor negara otoriter). Bab II menjelaskan asal-usul gagasan dan relasi kuasa itu.

KESIMPULAN

Negara-negara Muslim kini menunjukkan tingkat pembangunan ekonomi, pendidikan, akademik, kesehatan, dan lain-lain yang rendah khususnya jika dibandingkan negara-negara Barat dan Asia Timur. Penjelasan yang menyatakan penjajahan/eksploitasi Barat atau agama Islam sebagai penyebabnya tidaklah cukup menjelaskan masalah sosioekonomi Muslim yang kompleks. Yang menambah kerumitan, masalah otoritarianisme dan sosioekonomi telah membuat lingkaran setan di banyak negara Muslim. Memang benar, ketiadaan lembaga inklusif menjadi ciri banyak negara Muslim. Namun ketidakefisienan kelembagaan lebih merupakan efek penguasa otoriter yang dilegitimasi ulama, ketimbang masalah jangka panjang Muslim.

Pada periode tertentu dalam sejarah Islam, para ulama dan penguasa bersekutu meminggirkan para intelektual dan borjuasi. Maka, kelemahan kelas intelektual dan borjuis masa kini—yang memperumit ketertinggalan sosioekonomi di dunia Muslim—punya akar historis yang dalam. Dengan demikian, persoalan kontemporer negara Muslim tidak dapat dipahami tanpa menganalisis asal-usul historis gagasan dominan dan relasi kekuasaan di negara-negara ini. Bagian II akan mengeksplorasi sejarah persekutuan

ulama–negara, yang mulai muncul pada abad ke-11 lalu mendominasi kehidupan intelektual dan ekonomi Muslim.

Meski jelas ada masalah pendidikan dan keilmuan di negara Muslim, kita harus berhati-hati terhadap data yang menyesatkan dan menggambarkan perbandingan yang salah. Contohnya, Arab Human Development Report terbitan 2002 menyertakan perbandingan berikut: “Dunia Arab menerjemahkan sekitar 330 buku per tahun, seperlima dari jumlah yang diterjemahkan Yunani. Total keseluruhan buku yang diterjemahkan sejak masa khalifah Ma’mun (abad ke-9) adalah sekitar 100.000, hampir sama dengan rata-rata yang Spanyol terjemahkan dalam satu tahun.”⁴⁷ Perbandingan itu telah dikutip dan dipetik dalam terbitan saintifik,⁴⁸ juga *New York Times* dan *The Economist*.⁴⁹ Beralih dari absurditas data kontemporer itu ke kritik lain,⁵⁰ saya ingin fokus ke dimensi historis perbandingan tersebut. Menyamakan penerjemahan buku di dunia Arab selama satu milenium dengan penerjemahan buku di Spanyol modern dalam satu tahun justru melemahkan pencapaian historis para penerjemah Arab. Perbandingan itu mendukung gagasan yang salah bahwa tingkat literasi dan keilmuan Muslim kini menggambarkan keseluruhan sejarah Muslim, terutama bila dibandingkan dengan Eropa Barat.

Bagian II membahas pencapaian keilmuan Muslim awal dan menganalisis bagaimana para penerjemah dan ahli berbagai bidang di berbagai bagian dunia Muslim, termasuk Irak, Mesir, dan Spanyol, mengajarkan filsafat

47 United Nations Development Programme 2002, 78.

48 Lewis 2004, 115–16; Hoodbhoy 2007, 53.

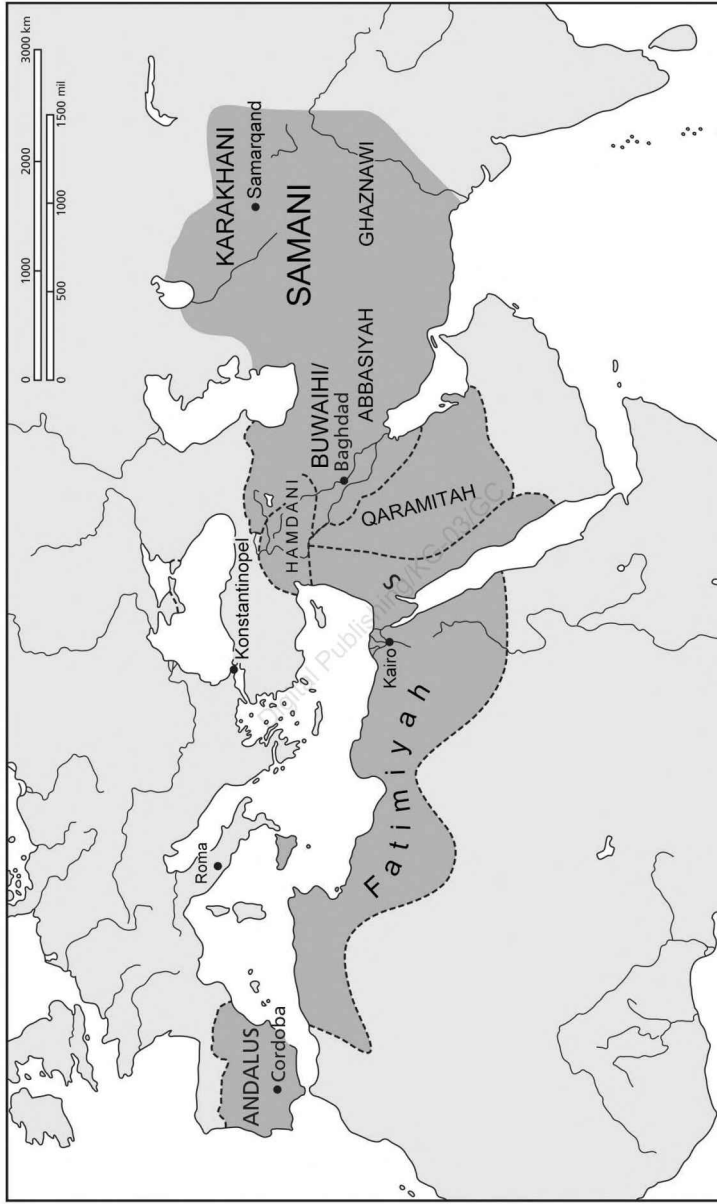
49 Thomas L. Friedman, “Arabs at the Crossroads,” *New York Times*, July 3, 2002; “Arab Development: Self-Doomed to Failure,” *Economist*, 4 Juli 2002.

50 Rogan 2004, 68–70.

dan ilmu alam kepada orang Eropa Barat selama berabad-abad. Bagian II juga mengeksplorasi bagaimana Muslim kemudian mengalami kemandekan intelektual dan ekonomi, yang membentuk asal-usul historis lingkaran setan otoritarianisme dan ketertinggalan sosioekonomi masa kini.

BAGIAN II

SEJARAH



PETA 2 Dunia Muslim (sekitar 1000)

4

KEMAJUAN

Para Sarjana dan Pedagang (Abad ke-7 hingga ke-11)

Bagian I merujuk ke beberapa akar historis permasalahan otoritarianisme dan ketertinggalan di dunia Muslim masa kini. Bab ini dan bab selanjutnya di Bagian II akan memusatkan perhatian ke ulama, negara militer, dan persekutuan di antara kedua pihak itu sebagai penyebab historis permasalahan tersebut. Pada awal sejarah Islam, dunia Muslim lebih unggul secara keilmuan dan ekonomi daripada dunia Kristen Barat karena dunia Muslim menganggap para sarjana dan pedagang memiliki status yang tinggi, sedangkan Eropa mayoritas berada di bawah hegemoni para pemuka agama dan elite militer. Kemudian, posisi kedua kawasan berbalik. Di dunia Muslim, ulama dan elite militer jadi mendominasi, sementara di Eropa Barat, para sarjana dan pedagang menjadi semakin penting. Singkatnya, pembalikan itu menjelaskan kebangkitan Eropa Barat dan kemunduran dunia Muslim.

Bab ini diawali dengan membahas pencapaian militer, perniagaan, dan intelektual Muslim antara abad ke-7 dan

ke-11. Pada waktu itu, mayoritas sarjana Islam (ulama) didanai oleh perniagaan, sementara itu hanya sedikit di antara mereka yang menjadi abdi negara. Para pedagang berkembang menjadi kelas berpengaruh. Bab ini selanjutnya membahas dua argumen yang saling bertentangan tentang peran Islam dalam pencapaian Muslim. Yang pertama adalah klaim bahwa dinamisme intelektual wilayah-wilayah di bawah pemerintahan Muslim adalah produk non-Muslim, jadi tidak ada apresiasi yang bisa diberikan kepada Islam. Argumen ini terkait dengan satu pernyataan modern bahwa Islam dan sains tidak cocok. Argumen kedua adalah kebalikan argumen pertama: menyatakan bahwa Muslim memiliki pencapaian keilmuan pada awal sejarahnya justru karena mengikuti Islam. Ini terkait pernyataan klise Islamis kontemporer bahwa negara-negara Muslim terbelakang karena menyimpang dari Islam yang sejati, dan bahwa Islam adalah solusi masa depan. Bab ini menjelaskan permasalahan kedua argumen tersebut. Bab ini juga secara kritis mengulas beberapa pernyataan bahwa Eropa Barat selalu lebih maju daripada wilayah-wilayah Muslim.

Bab ini selanjutnya menganalisis awal kemandekan intelektual dan ekonomi di wilayah Muslim pada abad ke-11. Bab ini menjelaskan bagaimana, secara bertahap, ulama menjadi kelas abdi negara dan negara militer mulai mendominasi ekonomi. Persekutuan antara ulama dan negara militer mengurangi pengaruh para filsuf dan pedagang. Perubahan distribusi kekuasaan itu menyebabkan kemandekan jangka panjang atau malah kemunduran kehidupan intelektual dan ekonomi Muslim. Proses bertahap itu dimulai pada abad ke-11 dan berlanjut selama berabad-abad, sebagaimana akan dielaborasi di bab-bab berikutnya.

ISLAM DI ASIA, AFRIKA, DAN EROPA

Setelah kejatuhan Imperium Romawi Barat pada 476, Eropa Barat mengalami kekacauan politik dan permasalahan ekonomi selama berabad-abad. Ketika Nabi Muhammad (570–632) menyebarkan ajaran Islam di Jazirah Arab, ada dua imperium kuat di sekelilingnya: Byzantium dan Sasaniyah.¹ Sepanjang era Empat Khalifah (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali, 632–661), Muslim menaklukkan Sasaniyah dan menduduki semua bekas wilayah Byzantium di Timur Tengah (kecuali Anatolia). Selama era Dinasti Umayyah (661–750), wilayah Muslim diperluas ke Transoxiana di timur dan Semenanjung Iberia di barat. Mengingat lokasi geografisnya yang sentral, Muslim mengambil kendali jalur perdagangan utama antara Tiongkok, India, dan Eropa.

Dinasti Abbasiyah (750–1258) menggantikan Umayyah di semua wilayah Muslim kecuali Andalusia di Iberia, di mana Dinasti Umayyah terus memerintah sebagai negara merdeka (756–929) dan selanjutnya menjadi kekhalifahan merdeka (929–1031).² Di wilayah-wilayah lain, Abbasiyah secara bertahap kehilangan kendali, dan berbagai penguasa lain muncul. Pada 945, para khalifah Abbasiyah kehilangan kedaulatan bahkan di Baghdad (digantikan dinasti Buwaihi Syiah). Otoritas-otoritas lain termasuk Samani Sunni (dari

1 Perang panjang dan melelahkan antara Byzantium dan Sasaniyah memperlengah keduanya sehingga memudahkan penaklukan oleh Muslim. Kennedy 2007, 367–8. Muslim umumnya menganggap Byzantium lebih bersahabat daripada Sasaniyah. Pendapat ini terlihat dalam pemahaman Muslim atas ayat Qur'an 30: 2–4 terkait dengan perang antara kedua imperium tersebut. Beate Dignas dan Engelbert Winter (2007, 231) melaporkan bahwa "orang-orang Kristen Persia bertempur bersama para penakluk" selama penaklukan Muslim atas Persia karena "orang Kristen Persia merasa bahwa agama mereka lebih dekat dengan agama suku-suku Arab."

2 Lewis 2009, khususnya 324.

abad ke-9 hingga ke-10) yang mengakui Kekhalifahan Abbasiyah, dan Fathimiyah (dari abad ke-10 hingga ke-11), yang mendirikan kekhalifahan lain (lihat Peta 2).³

Desentralisasi politik itu tidak menghambat kemajuan intelektual atau ekonomi. Sebaliknya, keberadaan beragam entitas beragam dan keseimbangan kekuasaan di antara mereka turut berkontribusi kepada perkembangan intelektual dan ekonomi. Baghdad secara khusus mengalami masa produktif secara intelektual di bawah koeksistensi para penguasa Buwaihi Syiah dan khalifah Abbasiyah dari pertengahan abad ke-7 hingga pertengahan abad ke-11.⁴

PARA SARJANA ISLAM, NEGARA, DAN KERAGAMAN AGAMA

Peristiwa yang menentukan dalam hubungan Islam-negara adalah perang saudara antara Ali, khalifah keempat dan menantu Nabi, dan Muawiyah, gubernur Damsyik. Perang itu mengakibatkan kematian ribuan orang dan diikuti oleh serangkaian peristiwa tragis, termasuk pembunuhan Ali. Muawiyah mendirikan dinasti Umayyah dan mengonsolidasikan negara sebagai satu lembaga.⁵ Dia dan Khalifah Umayyah berikutnya mengutamakan *raison d'état*.⁶ Dinasti Umayyah membunuh cucu Nabi dan putra

3 Mez 1937, 1–2.

4 Mez 1937; Kraemer 1992; Hourani 1991, 38–58.

5 Lapidus 2002, 47–9. “Orang pertama yang menggunakan takhta dalam Islam adalah Muawiyah.” Ibnu Khaldun 2005 [1377], 216. “[P]engawal kerajaan pertama yang sesungguhnya dibentuk oleh Muawiyah di Damsyik.” Morony 1984, 93.

6 Menurut Hichem Djaït (1989, 411), Muawiyah mempromosikan semacam sekulerisasi dalam konsepsi Muslim tentang kekuasaan politik, karena dia memperlihatkan bahwa kekuasaan berada di tangan mereka yang tahu cara memperoleh dan mempertahankannya. Fazlur Rahman (1968, xx)

Ali, Husein, dan cukup lama menindas para keturunan Nabi melalui jalur putrinya Fatimah dan Ali.⁷

Dengan mempersekusi anggota keluarga Nabi, Umayyah kehilangan legitimasi di mata orang-orang Syiah. Persekusi itu pun problematis bagi penganut Sunni. Akibatnya, para penguasa Umayyah, dengan satu pengecualian,⁸ kekurangan reputasi keagamaan, meski mereka terus menggunakan gelar “khalifah.”⁹ Khalifah Umayyah dan Abbasiyah umumnya mengklaim baik otoritas politik maupun agama; tapi otoritas keagamaan mereka sebagian besarnya masih bersifat simbolis. Mazhab hukum Sunni menganggap hanya Empat Khalifah yang mampu menggabungkan otoritas politik dan agama, dan maka mereka “menolak memberi otoritas membuat hukum kepada para khalifah setelah Khulafaur-Rasyidin [empat khalifah pertama].”¹⁰ Dampak lain terkait perang saudara dan kejadian sesudahnya adalah munculnya berbagai penafsiran alternatif tentang Islam.

juga mencatat bahwa “dinasti Umayyah ... sebagian besar merupakan penguasa biasa yang menjalankan otoritas politik tapi banyak kehilangan wibawa keagamaan.”

- 7 Al-Tabari 1996 [sekitar 915]; Morony 1984, 467–506; Hodgson 1974a, 212–23; Spellberg 1994, bab 4.
- 8 Umar bin Abdul-Aziz (memerintah 717-720) adalah pengecualian yang membuktikan aturan tersebut. Dia adalah satu-satunya khalifah Umayyah yang dihormati berbagai kelompok Muslim karena kesalehannya. Dawani 1839 [sekitar 1477], 407; Kinalizade 2012 [1565], 461–2. Dilaporkan bahwa Umar bin Abdul-Aziz meninggal karena diracun seorang anggota dinasti Umayyah. Afsaruddin 2008, 92; Anjum 2012, 67–70.
- 9 Patricia Crone dan Martin Hinds (1986) memberi terlalu banyak perhatian kepada propaganda resmi dinasti Umayyah dan kekhalifahan selanjutnya tentang penetapan diri mereka sebagai “khalifah Tuhan” seolah-olah citra diri tersebut diterima Muslim lainnya. Untuk kritik terhadap tesis Crone-Hinds, lihat Anjum 2012, 42–8.
- 10 Lapidus 1975, 369. Dengan beberapa pengecualian, para khalifah dinasti Umayyah dan Abbasiyah tidak “dikutip dalam buku risalah ilmu hukum atau dalam literatur fatwa.” Abou El Fadl 2009, 94–5.

Penggambaran kontemporer tentang Islam sebagai agama yang secara inheren tidak dapat dipisahkan dari negara—diajukan oleh kaum Islamofobia dan juga Islamis—gagal menangkap kompleksitas sejarah.

Dalam tingkat tertentu, pemisahan Islam dan negara pada masa Umayyah dan Abbasiyah tecermin bukan hanya dalam perlawanan Syiah terhadap otoritas negara Sunni, melainkan juga dalam sikap oposisi politis banyak ahli hukum, teologi, hadis, dan Sufi Sunni.¹¹ Hubungan negara dan Islam semakin rumit karena masing-masing kelompok Syiah dan Sunni mengalami berbagai perpecahan internal. Dalam bukunya yang terkenal, Syahrastani (1076–1153) menganalisis agama-agama yang ada pada masanya. Buku Syahrastani menggolongkan dan menganalisis tujuh puluh tiga aliran dalam Islam.¹²

Keragaman itu menimbulkan semangat intelektual dalam pemikiran keagamaan. Seperti yang Wael Hallaq katakan, hukum Islam pada awalnya dibentuk “oleh pakar hukum yang amat individualis dan di luar jangkauan negara.”¹³ Banyak ulama terkemuka dari abad ke-8 dan ke-9, termasuk para pendiri empat mazhab hukum Sunni—Abu Hanifah, Malik, Syafi’i, dan Ahmad bin Hanbal¹⁴—juga para imam Syiah, seperti Ja’far Shadiq, menolak melayani negara.¹⁵

11 Hodgson 1974a, 359–443.

12 Syahrastani 1984 [sekitar 1127–1128]; Syahrastani 1986 [sekitar 1127–1128], 105–585. Penggolongan aliran Islam yang dibuat Ahmed Hilmi (2011 [1911], 347–72) adalah satu ringkasan buku Syahrastani, tapi tidak menyebutkan Syahrastani sebagai sumber.

13 Hallaq 2009, 18. Lihat juga Schacht 1964, 4–5, 209.

14 Meskipun Ahmad bin Hanbal awalnya adalah seorang ahli hadis, dia kemudian dianggap sebagai pendiri satu mazhab hukum. Hallaq 2009, 67; McAuliffe 2015, 205.

15 Sebagai pengecualian, Syafi’i menjadi hakim pada masa mudanya. Fadel 2011, 117. Relasi negara-agama selalu memiliki berbagai kadar. Adanya

Mereka tidak menyerah kepada tekanan politik penguasa meskipun diancam dan dipersekusi. Abu Hanifah meninggal di penjara, Malik dihukum cambuk, Syafi'i ditahan dan dirantai, Ahmad bin Hanbal dipukuli di penjara, dan Ja'far as-Shadiq diracun sampai mati (menurut pengikutnya), karena pandangan mereka yang berbeda.¹⁶

Kisah Abu Hanifah mewakili kukuhnya sikap para ulama awal untuk tetap merdeka dari otoritas negara meski diancam hukuman, bahkan kematian. Abu Hanifah menolak tawaran pribadi Khalifah Abbasiyah Manshur untuk menduduki jabatan hakim, dengan alasan bahwa dia tidak memenuhi syarat untuk jabatan tersebut. "Khalifah Manshur pun marah dan menyebut Abu Hanifah pembohong." Abu Hanifah menanggapi dengan mengatakan bahwa "jika benar demikian, maka dia justru memang tidak cocok untuk jabatan itu karena pembohong tidak layak ditunjuk sebagai hakim." Khalifah Manshur bersumpah akan membuat Abu Hanifah menerima jabatan itu. Abu Hanifah juga bersumpah tidak akan pernah menerimanya. Alhasil, Abu Hanifah dipenjara sampai meninggal.¹⁷

Memang benar bahwa beberapa ulama Sunni, seperti dua murid Abu Hanifah yang terkemuka—Abu Yusuf dan Syaibani—mengabdikan kepada negara sebagai hakim (qadi).¹⁸ Namun, mereka tidak mewakili pendekatan arus utama dalam relasi ulama-negara pada awal sejarah Islam. Jangankan mengabdikan kepada negara, beberapa ulama

keterikatan tertentu antara beberapa ulama dan khalifah pada periode awal Abbasiyah (Zaman 1997, khususnya 208) tidak menyangkal fakta bahwa banyak ulama lain mengambil jarak dengan para khalifah.

16 Afsaruddin 2008, 96–105, 137–41. Untuk Malik, lihat al-Nadim 1970 [987], 494; al-Ghazali 2015 [sekitar 1097], 72.

17 Nadwi 2010, 39. Lihat juga al-Ghazali 2015 [sekitar 1097], 75–6.

18 Fadel 2011, 117; Lambton 1981, 55–8.

bahkan menolak membantu penguasa. Penguasa provinsi Khurasan meminta Bukhari—yang kemudian menjadi ahli hadis paling terkenal—untuk mengajar anak-anaknya di istana. Bukhari menolak dan menjawab bahwa penguasa “dipersilakan mengirim anak-anaknya ke sekolah hadis.” Sebagai reaksi, penguasa mengasingkan Bukhari ke desa, sampai meninggalnya.¹⁹

Ulama awal juga mementingkan kemandirian finansial dari otoritas politik. Dengan menganalisis ulama antara abad ke-8 dan ke-9, Muniruddin Ahmed menulis, “Sejumlah besar ulama dilaporkan menolak semua bantuan finansial dari penguasa. Itu dilakukan mereka pertama-tama untuk menjaga diri agar bebas dari tekanan pemerintah.”²⁰ Banyak ulama, termasuk beberapa dari aliran Hanafi, Ahmad bin Hanbal, dan Sufyan Tsauri, menyatakan bahwa ulama dilarang mengambil uang dari negara.²¹ Selain itu, ulama masa itu umumnya menyebut bahwa orang-orang yang berada dalam lingkungan penguasa tidak dapat diandalkan “dalam hal pengetahuan”, sehingga periwayatan hadis oleh mereka tidak layak dipercaya.²²

Hayyim Cohen menganalisis biografi sekitar 3.900 ulama yang hidup antara abad ke-8 dan pertengahan abad ke-11, dari Mesir ke timur. Dia menyimpulkan bahwa pada waktu itu ulama sangat berbeda dari agamawan Kristen, dalam arti bahwa ulama, kecuali hakim dan beberapa sarjana lainnya,

19 Abdul-Jabbar 2007, 19. Lihat juga Ahmad 1968, 135, 232.

20 Ahmad 1968, 229.

21 Mez 1937, 184. Sufyan Tsauri mengemukakan “penolakan keras untuk bekerja di administrasi peradilan, dan pada kenyataannya dia tidak punya urusan apa pun dengan para khalifah—bahkan tak memberi mereka nasihat moral dan agama.” Zaman 1997, 79.

22 Ahmad 1968, 228–9. “Kesan pertama, yang didapatkan setiap pembaca riwayat para ulama adalah banyak sekali ulama tidak bersikap ramah pada mereka yang berkuasa.” Ahmad 1968, 224.

“berfungsi dalam kapasitas yang sepenuhnya pribadi, tidak ditunjuk baik oleh pihak berwenang maupun lembaga agama apa pun, tidak menerima gaji dan harus menghidupi diri sendiri, yang mereka lakukan dengan berbagai cara.”²³ Sebagian besar ulama atau keluarga mereka bekerja di bidang perniagaan dan industri—sebagai pedagang atau perajin di bidang industri tekstil (22%); yang mengolah atau berurusan dengan makanan (13%); pedagang kelontong (11%); penjual atau perajin kulit, logam, kayu, atau tanah liat (9%); pedagang perhiasan dan/atau minyak wangi (8%); pelaku jasa keuangan, penukar uang,²⁴ dan perantara (5%); serta penjual buku, penyalin buku, dan penjual kertas (4,5%). Beberapa bekerja sebagai guru (khususnya guru pribadi) (8%), atau pemeriksa saksi (3%). Hanya sebagian kecil (8,5%) bekerja sebagai pejabat.²⁵

Eliyahu Ashtor juga menekankan bahwa pada awal era Abbasiyah, “[b]anyak pedagang menjadi ... tertarik ilmu-ilmu Islam,” dan di beberapa kasus “putra-putra mereka mengabdikan diri sepenuhnya ke kehidupan keilmuan.” Dengan demikian, “dapat dilihat dari studi atas kumpulan riwayat dalam bahasa Arab yang mengungkapkan bahwa kebanyakan ahli agama pada masa itu termasuk dalam kelas borjuis, yaitu pedagang atau putra pedagang.”²⁶ Dengan menganalisis daerah Irak dan Iran di bawah pemerintahan Buwaihi sejak pertengahan abad ke-10 hingga ke-11, Roy

23 Cohen 1970, 16. Riwayat para ulama dan keluarganya mengungkapkan 410 jenis pekerjaan, hanya 56 di antaranya (kurang daripada 15%) yang “terkait dengan pemerintahan.” Cohen 1970, 17; juga 45–61.

24 Menurut Cohen (1970, 33), Muslim terlibat dalam pekerjaan jasa keuangan mulai abad ke-7; ada Muslim yang “menerima penyimpanan uang, meminjamkan uang, dan membayar uang cek.”

25 Pekerjaan lain, seperti dokter, pengacara, kuli angkut, sais kereta, dan tukang cukur, menjadi 8% sisanya. Cohen 1970, 36 (tabel A-I).

26 Ashtor 1976, 111.

Mottahedeh mendapat dua hasil pengamatan tentang ulama. Pertama, para ulama ingin menjaga jarak dari pemerintah. Sikap itu adalah salah satu alasan mengapa “keluarga yang leluhurnya menjalankan riyasah [kepemimpinan] di birokrasi atau tentara pemerintah pusat tidak banyak melahirkan pemuka agama.” Kedua, pada masa itu para ulama adalah “kelompok orang yang batasnya kurang jelas” dengan “sedikit struktur internal” serta punya beragam identitas dan pekerjaan.²⁷

Dimensi lain keragaman agama selama era Umayyah dan Abbasiyah adalah bahwa Muslim hidup bersama dengan penganut agama lain, terutama Kristen dan Yahudi.²⁸ Dalam *The Renaissance of Islam*, Adam Mez mencatat bahwa selama abad ke-10, ada banyak birokrat Kristen dan Yahudi di negara Abbasiyah.²⁹ Dia juga menyebut bahwa pada waktu itu di Baghdad, Muslim ada yang berpartisipasi dalam perayaan-perayaan Kristen.³⁰ Pada abad ke-9, beberapa khalifah memerintahkan rakyat yang dilindungi (kebanyakan Kristen dan Yahudi) untuk menampilkan status sosial mereka yang lebih rendah dengan aturan busana dan tunggangan tertentu, misalnya mereka hanya boleh naik bagal dan keledai, tak boleh naik kuda. Namun dalam praktiknya, aturan itu tidak selalu diterapkan secara efektif. Menurut Mez, sepanjang abad ke-10 aturan itu masih “belum diberlakukan. Dengan meningkatnya

27 Mottahedeh 1980, 135–7.

28 Kasus Yohanes dari Damaskus (675–753) memperlihatkan bagaimana seorang Kristen bisa menjadi ahli teologi terkemuka dunia, di bawah pemerintahan Umayyah Muslim. Contoh kasus serupa, di Baghdad, di bawah dinasti Abbasiyah, Yahya bin Adi (893–974), seorang Kristen, menjadi ahli teologi, filsuf, dan penerjemah. Fakhry 2004, 197–207.

29 Mez 1937, 51.

30 Mez 1937, 418.

ortodoksi pada abad ke-11 aturan-aturan itu ditegakkan lagi dengan lebih serius.”³¹ Keragaman dan toleransi relatif tidak terbatas di Baghdad. Menurut Shelomo Goitein, dokumen Geniza (yang ditemukan di sinagog di Kairo Lama dan mengungkap keberadaan pedagang Yahudi di negara Muslim) mengungkapkan bahwa di Kairo, Damsyik, dan Yerusalem, ”rumah-rumah Yahudi sering kali berdampingan dengan rumah-rumah Muslim atau Kristen atau keduanya. Tidak ada ghetto (kawasan khusus Yahudi), tapi sebaliknya, banyak kesempatan untuk bergaul tiap hari. Juga tidak ada ghetto yang muncul karena adanya lingkungan pekerjaan.”³²

Faktanya, toleransi agama di tingkat tertentu merupakan dimensi fundamental pemerintahan Muslim di wilayah yang luas, di mana Muslim tidak menjadi mayoritas selama berabad-abad. Menurut perkiraan Richard Bulliet, pada akhir periode Umayyah, di seluruh wilayahnya kecuali Jazirah Arab, tak sampai 10% penduduk asli yang masuk Islam. Satu abad kemudian, sekitar 850, proporsi Muslim yang mungkin mencakup lebih daripada setengah penduduk asli hanya ada di Iran, sedangkan di Irak, Suriah,³³ Mesir, dan Tunisia, Muslim masih berjumlah kurang daripada sepertiga penduduk asli. Bahkan persentasenya lebih rendah lagi di Andalusia yang ditaklukkan belakangan. Sekitar 950, Muslim barangkali berjumlah tiga perempat penduduk asli di Iran, dan menjadi mayoritas di antara penduduk asli wilayah lain, kecuali Andalusia.³⁴

31 Mez 1937, 50; also 48–9. Lihat juga Wood 2015, 43–5.

32 Goitein 1966b, 247.

33 Secara historis, istilah "Suriah" (Syam) digunakan untuk menyebut area lebih luas yang mencakup negara Suriah modern, Lebanon, Yordania, dan bahkan sering kali wilayah yang sekarang Israel dan Palestina.

34 Bulliet 1979, 43–7, 81–3, 97, 102–3, 108–11, 124. Bulliet (1979, 43–4) memperkirakan bahwa sekitar 20% penduduk asli tetap bukan Muslim

Keragaman tidak berarti harmoni atau bahkan kedamaian yang bertahan lama. Misalnya, para ahli hadis, yang menekankan penafsiran hadis secara harfiah, sesekali bentrok fisik dengan kelompok lain.³⁵ Contoh intervensi negara yang keji terkait dengan keragaman agama adalah insiden *mihnah* (inkuisisi), yang terjadi antara 833 dan 848. Khalifah Ma'mun memprakarsai *mihnah* di antara para abdi negara dan ulama untuk menegaskan kewenangannya dalam urusan agama dan menanggapi oposisi agama terhadap pemerintahannya. Ma'mun dan dua khalifah penerusnya menganut gagasan rasionalis Mu'tazilah bahwa Qur'an adalah ciptaan Tuhan (makhluk), menolak gagasan bahwa Qur'an bersifat abadi (qadim) dan bukan makhluk.³⁶ Beberapa ulama terkemuka seperti Ahmad bin Hanbal menolak menganut gagasan itu, meskipun terancam hukuman dan bahkan eksekusi mati.³⁷ Khalifah Mutawakkil (memerintah 847–861) mengakhiri *mihnah* dan mengizinkan kelompok ahli hadis pengikut Hanbali untuk mempersekusi kelompok lainnya—Mu'tazilah, Syiah, Kristen, dan Yahudi ikut bagian pembalasan dendam itu.³⁸

Seperti ditunjukkan contoh-contoh itu, ada banyak pembatasan bagi keragaman agama selama era Abbasiyah. Namun masa itu merupakan periode dinamis dan kreatif,

pada akhir abad ke-11 di mayoritas wilayah.

35 Melchert 2006, 80.

36 Menurut Mu'tazilah, penggambaran bahwa Qur'an itu abadi dan bukan ciptaan itu menyerupai cara orang Kristen menggambarkan Yesus. Corbin 1986, 160; Melchert 2006, 10.

37 "[Sumber] tersebut mendaftarkan total 48 orang yang diinterogasi pemerintah." Lapidus 1975, 379. Lihat juga Nawas 2013, 18–22; Zaman 1997, 106–14.

38 Hodgson 1974a, 486. Ironisnya, ada sumber yang menyebut Mutawakkil sebagai pecandu alkohol. Mas'udi 1989 [947], 260.

yang menyediakan peluang bagi perkembangan filsafat dan ilmu alam.

PARA FILSUF

Pada abad ke-8, Muslim mengimpor teknik produksi kertas dari Tiongkok dan mulai memproduksi kertas, pertama di beberapa kota di Asia Tengah dan kemudian di Baghdad.³⁹ Pada akhir abad ke-9, dilaporkan bahwa Baghdad ada lebih daripada seratus penjual buku.⁴⁰ Pada akhir abad ke-10, Nadim menulis berjilid-jilid daftar pustaka beranotasi, *Fihrist al-Ulum (Daftar Ilmu)*, tentang para penulis dan buku-buku berbahasa Arab pada zamannya.⁴¹ Judulnya menunjukkan penggunaan istilah “ilmu” pada era pramodern, yang meliputi ilmu Islam, filsafat, serta ilmu alam.⁴² Menurut Frederick Kilgour, *Fihrist* mencakup sekitar 9.620 judul: “Angka itu tak jauh dari 15.000 judul dalam karya Konrad Gesner *Bibliotheca Universalis*, yang diterbitkan lima setengah abad kemudian dan satu abad setelah penemuan pencetakan dengan balok logam, yang mencoba mendaftar semua judul buku berbahasa Latin, Yunani, dan Ibrani.”⁴³

Meski kaum intelektual Islam menghargai independensi dari penguasa, patronase politik sangatlah krusial bagi

39 Bloom 2001, 45–9; Kennedy 2005, 36.

40 Wellisch 1986, 6; Harris 1995, 79.

41 Al-Nadim 1970 [987]. Dalam pengantar terjemahan *Fihrist*, Bayard Dodge (1970, xv–xvii) menjelaskan mengapa dia menggunakan nama “al-Nadim”, daripada alternatif nama yang biasa digunakan, “Ibn al-Nadim”. Hans Wellisch (1986, 7) juga lebih suka memanggilnya “al-Nadim”.

42 Pada masa pramodern, istilah “filsafat alam” digunakan sebagai ganti “ilmu alam”. Saya memilih menggunakan istilah ilmu alam untuk menghindari kerancuan dengan cabang filsafat lain.

43 Kilgour 1998, 58.

para filsuf. Beberapa khalifah Umayyah menyokong penerjemahan teks-teks kuno berbagai bidang ke dalam bahasa Arab.⁴⁴ Pada periode awal Abbasiyah, Jabir, seorang ahli berbagai bidang yang kenamaan dari abad ke-8, didukung oleh keluarga Barmak yang kaya dan kuat secara politis.⁴⁵ Jabir menyusun dasar ilmu kimia dan alkimia, serta banyak menulis mengenai bidang lain juga. Dia dikenal sebagai Geber di Eropa, dan beberapa tulisannya diterjemahkan ke bahasa Latin.⁴⁶

Satu contoh penting patronase yang dilembagakan adalah Baitul Hikmah, perpustakaan di Baghdad yang diresmikan Khalifah Harun ar-Rasyid (memerintah 786–809) dan dikembangkan oleh khalifah yang sudah disebut sebelumnya, Ma'mun (memerintah 813–833).⁴⁷ Baitul Hikmah adalah simpul penting dalam gerakan penerjemahan yang lebih luas menjangkau banyak kota di seluruh wilayah Muslim. Karya berbahasa Yunani Kuno, Suriah, Persia Tengah, dan Sanskerta di bidang filsafat, psikologi, matematika, kedokteran, fisika, geologi, dan bidang-bidang

44 Sezgin 2011a, 2–4.

45 Starr 2013, 136, 162–3.

46 Al-Nadim 1970 [987], 853–62; Kraus 1986 [1942].

47 Nadim (1970 [987], 583) melaporkan mimpi Khalifah Ma'mun. Ma'mun berkata: "Aku melihat seorang laki-laki dan bertanya: 'Siapa engkau?' Dia menjawab, 'Akulah Aristoteles.' Lalu aku bergembira dan berkata, 'Wahai orang bijak, boleh saya mengajukan satu pertanyaan?' Dia berkata, 'Tanyakan.' Lalu aku bertanya, 'Apakah itu kebaikan?' Dia menjawab, 'Kebaikan adalah apa yang baik dalam pikiran [akal].' Aku berkata lagi, 'Lalu apa selanjutnya?' Dia menjawab, 'Kebaikan adalah apa yang baik dalam hukum.' Aku berkata, 'Lalu apa selanjutnya?' Dia menjawab, 'Kebaikan adalah apa yang baik di masyarakat.' Aku berkata, 'Lalu apa lagi?' Dia menjawab, 'Lagi? Tidak ada lagi.' Narasi itu dan laporan Nadim tentangnya tampak mencerminkan bahwa para intelektual Muslim mengintegrasikan Aristoteles ke dalam pandangan dunia mereka dan mungkin mengungkapkan itu kepada masyarakat umum dalam bentuk kisah mimpi. Lihat juga Gutas 1998, 95–104.

lain diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.⁴⁸ Selain terjemahan, karya asli juga berkembang. Misalnya, peta dunia yang pembuatannya diperintahkan oleh Ma'mun menampilkan bentuk bola dan melambangkan "lautan yang terus-menerus mengelilingi daratan, memperlihatkan Afrika sebagai benua yang bisa dikelilingi dan Samudra Hindia—berbeda dengan Ptolemeus yang menggambarkannya sebagai laut pedalaman—sebagai laut terbuka."⁴⁹

Baghdad menjadi pusat ilmu, tapi ada banyak kota Muslim penting lain dengan perpustakaan besar dan para sarjana penting, seperti Damsyik dan Halab di Suriah; Basrah di Irak; Nisyapur, Rayy, dan Thus di timur laut Iran; dan Balkh, Bukhoro, Urgenc, dan Merw di Asia Tengah.⁵⁰ Dinasti Fathimiyah, berpusat di Mesir, juga membangun perpustakaan-perpustakaan penting. Pada akhir abad ke-10, Khalifah Aziz memiliki perpustakaan di Kairo dengan koleksi buku diperkirakan berjumlah antara 200.000 hingga di atas satu juta.⁵¹ Sebagai perbandingan, biara dan perpustakaan katedral di Eropa Barat antara abad ke-9 dan ke-11 umumnya dilaporkan memiliki kurang daripada 500 buku.⁵² Pusat studi Muslim lainnya adalah Andalusia.

48 Gutas 1998, bab 1 dan 2; Swain 2013, 57-68; Fakhry 2004, 4-19; Pormann dan Savage-Smith 2007, 24-37; Haque 2004; Ülken 2016 [1935], 43-83, 95-123. Ibn Khaldun (2005 [1377], 374) melaporkan bahwa Mansur dan kemudian Ma'mun menerima buku-buku filsafat Yunani sesudah mengirimkan duta besar ke kaisar-kaisar Byzantium.

49 Sezgin 2011c, 9; juga 10-11.

50 Starr 2013, khususnya 192-3. Dalam sejarah, Nisyapur, Rayy, Thus, Balkh, dan Merw termasuk wilayah Khurasan, Urgenc di Khawarizm, dan Bukhoro di Transoxiana.

51 Bloom 2001, 122. Juga di bawah Aziz, Masjid Al-Azhar berkembang menjadi lembaga pendidikan. Pengganti Aziz, Khalifah Hakim, mendirikan Rumah Pengetahuan (Dar al-Hikma) sebagai perpustakaan dan pusat pendidikan, di Kairo juga. Mackensen 1935a, 97-102.

52 Mez 1937, 172; Bloom 2001, 116.

Untuk mempromosikan pendidikan, Khalifah Hakam II (memerintah 961–976) mendanai beberapa sekolah dan perpustakaan di ibukotanya, Cordoba. Perpustakaan utama Hakam di Cordoba memiliki sekitar 400.000 buku.⁵³ Perkiraan jumlah buku di beberapa perpustakaan Muslim mungkin berlebihan, tapi masih menunjukkan bahwa Muslim awal sangat menghargai buku dan memiliki akses yang lebih baik terhadap pengetahuan daripada orang Kristen Barat yang sezaman.⁵⁴

Filsuf dan ilmuwan terkemuka muncul dalam suasana apresiasi intelektual itu. Pada abad ke-9, Khawarizmi belajar matematika, geografi, dan astronomi. Terjemahan karya Khawarizmi ke dalam bahasa Latin berperan penting dalam pengenalan angka “Arab” di Eropa, yang pada gilirannya didasarkan kepada sistem Hindu. Unsur-unsur sistem angka itu, termasuk angka nol dan nilai kedudukan desimal, membuatnya lebih efisien daripada angka Romawi untuk perhitungan besar. Istilah “algoritma” berasal dari nama Latin Khawarizmi, Algoritmi, dan istilah “aljabar” muncul dari “al-jabr”, kata yang menjadi judul salah satu buku Khawarizmi.⁵⁵ Ilmuwan abad ke-9 lain yang berasal dari Baghdad ialah Kindi, seorang ahli berbagai bidang yang dikenal sebagai perintis filsafat di kalangan Muslim.⁵⁶

53 Menocal 2002, 32–5; Mackensen 1935a, 108–9; Prince 2002, khususnya 80.

54 Albin 2007, 169–70; Hirschler 2016, 2, 33. Orang Kristen Barat masih menulis di “kulit binatang (perkamen)” yang membutuhkan “selusin domba untuk menghasilkan bahan bagi satu buku.” Dalam hal ini, “perpustakaan terbesar di Eropa utara pada waktu itu, di biara St. Gallen di Swiss, memiliki sekitar 800 jilid.... Eropa tidak memiliki kertas hingga pemanufacturnya masuk Italia dari dunia Muslim pada abad ke-12.” Goody 2010, 90.

55 Joseph 2000, 311–28; al-Khalili 2011, 93–123.

56 Al-Nadim 1970 [987], 615–26; Fakhry 2004, 67–95; Corbin 1986, 220–4; Adamson 2016, 26–32.

Selain itu, di Baghdad, putra-putra Musa bin Syakir, atau Banu Musa bersaudara, merupakan tiga sarjana pembaru. Pada 850, mereka menulis teks bergambar tentang perangkat mekanis—*Kitab al-Hiyal*.⁵⁷ Buku tersebut menjabarkan sekitar seratus perangkat, tiga perempat di antaranya dirancang oleh Banu Musa bersaudara.⁵⁸ Donald Hill mendeskripsikan mayoritas perangkat mereka sebagai “beragam alat trik” yang termasuk “air mancur, lampu, ‘masker gas’ untuk digunakan dalam sumur yang tercemar, dan alat pencakup berbentuk kulit kerang.” Di antara tiga bersaudara itu, Hill menyoroti Ahmad bin Musa, yang “menguasai tekanan aerostatik dan hidrostatik dan ... penggunaan kontrol otomatis dan sistem perpindahan, sehingga lebih unggul daripada orang Yunani pendahulunya.”⁵⁹

Abu Bakar Razi (sekitar 854–925), yang bekerja di kampung halamannya Rayy dan di Baghdad, ialah seorang dokter terkemuka. Risalah kedokterannya mencakup karya terobosan tentang perbedaan cacar dan campak. Terjemahan risalah kedokteran Razi diajarkan di Eropa Barat hingga akhir abad ke-16.⁶⁰ Tulisan filsafatnya dilaporkan mengandung kritik pedas terhadap agama, menunjukkan keterbukaan intelektual pada masanya.⁶¹ Aziz al-Azmeh menetapkan Razi dan beberapa filsuf lain sebagai “pemikir

57 Banu Musa bin Syakir 1979 [850]. Lihat juga al-Nadim 1970 [987], 645–6.

58 Al-Hassan & Hill 1986, 14.

59 Hill 1994, 27.

60 Pormann & Savage-Smith 2007, khususnya 169; Dallal 1999, 201–3; al-Nadim 1970 [987], 701–9.

61 Fakhry 2004, 97–109; Adamson 2016, 48–54; Starr 2013, 516; Adivar 1969, 131–2.

bebas Abbasiyah” dan melihat “era kosmopolitan Abbasiyah” sebanding dengan era Pencerahan Radikal Eropa.⁶²

Filsuf lain yang mampu menyuarakan pandangan tidak ortodoks adalah Farabi (sekitar 878–950). Dia tinggal di berbagai kota, termasuk Baghdad, Damsyik, dan Halab. Farabi menulis tentang politik, logika, psikologi, dan musik. Dalam lingkaran filsafat dia disebut “guru kedua” (setelah Aristoteles).⁶³ Mencari kebahagiaan adalah tujuan penting kehidupan dalam filsafat Farabi. Dia menulis, “Kebahagiaan adalah kebaikan tanpa syarat.”⁶⁴ Bab-bab politik dalam *al-Madinah al-Fadhilah* (Kota Karunia) karya Farabi diilhami *Politeia* (Republik) karya Plato dan menjadi referensi penting bagi para filsuf politik Muslim berikutnya.⁶⁵

Ikhwanus-Shafa (Persaudaraan Kemurnian), per-kumpulan intelektual rahasia yang berpusat di Basrah dan Baghdad abad ke-10, membuat ensiklopedia *Rasa'il Ikhwanus-Shafa* (Risalah Persaudaraan Kemurnian). Ensiklopedia itu merupakan kumpulan 52 surat yang memberikan penjelasan umum tentang perkara matematika, logika, dan metafisika.⁶⁶ Kira-kira pada masa yang sama, Miskawaih (sekitar 930–1030) adalah ahli berbagai bidang lain yang tinggal di Baghdad dan kota-kota lain. Dia

62 Al-Azmeh 2014, khususnya 83–8. Lihat juga Israel 2006, 633–8.

63 Al-Farabi 2005 [sekitar 930]; al-Nadim 1970 [987], 629. Lihat juga Mahdi 1987; Fakhry 2004, 111–32.

64 Farabi mencantumkan kesimpulan-kesimpulan alternatif dan membingungkan seperti “apa itu berguna, apa itu menyenangkan, dominasi, apa itu terhormat, dan sejenisnya.” Menurutnya, “ketika manusia ... menetapkan sesuatu selain kebahagiaan sebagai tujuan hidupnya, dan menggunakan semua kemampuannya untuk mencapai tujuan itu, maka segala sesuatu yang berasal darinya adalah kejahatan.” Al-Farabi 1963 [sekitar 941–49], 34–5.

65 Al-Farabi 1985 [sekitar 940], bab 15–9; Tusi 1964 [sekitar 1235], khususnya 187. Lihat juga Rosenthal 1958, 122–42; Parens 1995.

66 El-Bizri 2008; Fakhry 2004, 167–85.

terkenal sebagai ahli sejarah dan filsuf. Bukunya tentang etika (*Tahdzib al-Akhlaq, Pembinaan Akhlak*), mengacu ke *Ethika Nikomakheia* Aristoteles dan sumber-sumber lain, mengilhami karya-karya Muslim selanjutnya tentang etika.⁶⁷

Sesudahnya, Ibnu Haitsam (Alhazen) (965–1040) muncul sebagai ahli matematika dan astronomi yang terkenal. Bekerja terutama di Kairo, Ibnu Haitsam memberikan kontribusi penting, khususnya di bidang optik. Dia merintis penggunaan metode eksperimental pengujian terkontrol. Dia membuat versi pertama *camera obscura*, yang merupakan langkah awal penting menuju perkembangan fotografi. Menurut David Lindberg, “Tidak diragukan lagi Alhazen adalah tokoh paling penting dalam sejarah optik antara era kuno dan abad ke-17.”⁶⁸

Terakhir, yang tidak kalah pentingnya, dua orang sarjana sezaman di Asia Tengah, Biruni (973–1048) dan Ibnu Sina (980–1037), menjadi raksasa intelektual di dunia Muslim. Biruni mempelajari berbagai bidang, seperti astronomi, geografi matematis, sejarah, dan agama.⁶⁹ Buku antropologinya tentang India, *Tarikh al-Hind (Tarikh India)* diterjemahkan ke bahasa Inggris dengan judul *An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*.⁷⁰ Satu buku abad ke-20 yang diterbitkan oleh Akademi Sains Nasional India menyatakan, “Karya al-Biruni

67 Miskawaih 1968 [sekitar. 1030]. Lihat juga Leaman 1996; Kraemer 1992, 222–33; Goodman 2003, 101–12, 199–201.

68 Lindberg 1976, 58. Lihat juga Belting 2011, bab 3.

69 Lawrence 2014, khususnya 63–8.

70 Al-Biruni 1964 [1030]. Penerjemahnya, Ainslie Embree (1971, v) menyatakan, “Selama delapan ratus tahun kemudian tidak ada penulis lain yang membahas India dengan ketelitian dan pemahaman seperti itu.”

jelas sumber tak ternilai bagi studi sejarah sains di India.”⁷¹ Biruni dan Ibnu Sina pernah terlibat surat-menyurat, di mana Biruni mempertanyakan fisika Aristoteles, khususnya tentang astronomi, sementara Ibnu Sina membela Aristoteles. Biruni, yang lebih empiris, berpendapat “menentang Aristoteles, dan mengajukan kemungkinan adanya dunia-dunia lain, entah memiliki sifat berbeda atau sama dengan dunia kita,” sementara Ibnu Sina, yang menjaga konsistensi filsafat Aristoteles, mengklaim bahwa “keberadaan banyak dunia itu mustahil.”⁷²

Di antara para sarjana yang telah saya bahas sejauh ini, Ibnu Sina memiliki dampak paling bertahan lama di filsafat Muslim.⁷³ Menurut Dimitri Gutas, karya filsafat Ibnu Sina terus-menerus ditantang dan dilawan mengingat “penetrasi filsafatnya di semua kehidupan intelektual Islam.”⁷⁴ Versi terjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Ibnu Sina juga berpengaruh di Eropa dari abad ke-12 hingga ke-16.⁷⁵ Versi terjemahan *Qanun fi al-Thibb* (*Kanun Kedokteran*) karya Ibnu Sina dicetak di Eropa “setidaknya enam puluh kali antara 1500 dan 1674.”⁷⁶

Pencapaian filsafat dan keilmuan yang dirangkum di bagian ini tidak terpisahkan dari aspek lain masyarakat Muslim awal. Malah, pencapaian itu terkait langsung dengan perkembangan perdagangan dan pertanian Muslim. Dua bagian selanjutnya akan mengeksplorasi perkembangan itu.

71 Sen 1971a, 49.

72 Dallal 2010, 74; juga 75–80. Lihat juga Lawrence 2014, 63–4; Starr 2013, 1–4.

73 Ibn Sina 1974 [sekitar 1037]; Ibn Sina 2005 [sekitar 1020]; McAuliffe 2015, 265–76; Rosenthal 1958, 143–57; Corbin 1986, 238–47.

74 Gutas 2014, XIV: 89.

75 Marenbon 1996, 1001–6; Irwin 2006, 29–30; Ülken 2016 [1935], 183–6, 203–4.

76 Pormann & Savage-Smith 2007, 169.

PARA PEDAGANG

Karena menguasai kota-kota besar di Iberia, Afrika Utara, Timur Tengah, India Utara, dan Asia Tengah, para pedagang Muslim mampu mengendalikan rute perdagangan antara Eropa, India, dan Tiongkok.⁷⁷ Selain itu, mereka memiliki bahasa yang sama (Arab), kesamaan perangkat hukum, dan motivasi keagamaan untuk bepergian (berhaji ke Makkah). Semua faktor itu berkontribusi ke perniagaan antarbenua Muslim. Menurut Maya Shatzmiller, antara abad ke-7 dan ke-11, pencapaian ekonomi Muslim meliputi pembagian kerja yang meluas, peningkatan peredaran uang, pembentukan lembaga kredit, dan penciptaan lembaga hukum untuk menegakkan hak kepemilikan.⁷⁸

Para pedagang sebagai satu kelas menempati posisi penting dalam stuktur sosial ekonomi Muslim awal.⁷⁹ Mereka menikmati legitimasi keagamaan, mengingat Nabi Muhammad dan para sahabatnya adalah pedagang. Analisis Cohen tentang ulama yang sebelumnya disebutkan memperlihatkan bahwa, dari abad ke-8 hingga pertengahan abad ke-11, 72,5% ulama atau keluarganya bekerja di sektor perniagaan dan/atau industri.⁸⁰ Bulliet mendukung temu-

77 Findlay & O'Rourke 2007, 43–61. Muslim juga memiliki interaksi perniagaan kuat di antara kota-kota mereka sendiri. Kota-kota di berbagai wilayah mengekspor barang-barang berikut pada abad ke-9: Azerbaijan (kayu, mineral, dan minyak bumi), Iran (produk kapas, parfum, dan makanan yang tidak tahan lama), dan Asia Tengah (kulit, produk sutra, karpet, dan sabun). Shatzmiller 2000, 470.

78 Shatzmiller 2011, 176.

79 Menurut Ann Lambton (1962, 121), di Iran dan sebagian Asia Tengah, Islam menggantikan “agama Zoroaster [yang] dianggap merendahkan pedagang.” Selain itu, “sikap Islam yang tak menganjurkan menjauhi dunia berkontribusi ke pertumbuhan komunitas pedagang dan membantu meningkatkan status pedagang.”

80 Cohen 1970, 36 (tabel A-I).

an Cohen dengan data tambahan dari empat kota Iran, khususnya Nisyapur, mengindikasikan hubungan erat ulama dengan lonjakan perdagangan (kapas) pada abad ke-8 dan ke-19.⁸¹ Satu contoh penting relasi ulama awal dengan perniagaan adalah Abu Hanifah, yang merupakan seorang pedagang sutra.⁸² Senada dengan itu, muridnya yang terkemuka, Syaibani, seorang tokoh pendiri mazhab hukum Hanafi, menekankan bahwa “pekerjaan pedagang yang jujur, atau perniagaan apa pun, lebih menyenangkan Allah daripada pekerjaan di pemerintahan.”⁸³ Pada periode itu, para pedagang merupakan penyandang dana sekaligus peserta dalam pembelajaran agama: “[P]ada umumnya para pedaganglah yang terlibat dalam pengembangan ilmu-ilmu keagamaan Islam.”⁸⁴

Jahizh, seorang sastrawan terkemuka abad ke-9, membandingkan para pedagang dengan abdi negara di tulisannya yang berjudul “Pujian Bagi Pedagang dan Celaan Bagi Pejabat”. Menurutny, bahkan pejabat senior mengakui bahwa pedagang “adalah orang yang selalu paling teliti, bahagia, dan terjamin,” sementara itu “sangat berbeda dengan mereka yang dekat dengan pemerintah dan bekerja di pemerintah. Pejabat memakai jubah perhambaan dan lencana sanjungan, dan hati mereka dipenuhi [dengan kekaguman] kepada atasan; ketakutan bersemayam dalam diri mereka, perhambaan tidak pernah meninggalkan mereka, dan ketakutan akan kemiskinan adalah teman setia mereka.” Jahizh juga mengingatkan pembaca bahwa “Nabi

81 Bulliet 2009, 1–5, 43–4, 131.

82 Cohen 1970, 26. Ahmad bin Hanbal juga bekerja di industri tekstil swasta “setidaknya pernah menjadi penenun tali celana.” Cohen 1970, 28.

83 Diparafrasakan oleh Goitein 1966a, 223. Lihat juga Essid 1995, 225–8; Cahen 1962, 170–1.

84 Goitein 1966a, 219. Lihat juga Zubaida 1972, 322.

dikenal sebagai pedagang; dan nama [sukunya] Quraisy berasal dari kata perdagangan (*taqrisy*).⁸⁵

Selain pengetahuan Islam, para pedagang adalah pendukung filsafat dan seni. Seperti ditunjukkan Bryan Turner, para pedagang mengumpulkan kekayaan dengan “perluasan perdagangan di bawah *pax Islamica* dari abad ke-8 hingga abad ke-11” dan melindungi ilmu. Ada hubungan tertentu antara mentalitas ekonomi para pedagang Muslim dan dukungan mereka atas matematika: “Karena para pedagang memiliki kebutuhan khusus yang berkaitan dengan pembukuan, akuntansi, dan penentuan harga, mereka juga berhubungan dengan patronase aritmetika.”⁸⁶ Patronase oleh penguasa dan patronase oleh pedagang tidak terpisah satu sama lain. Ibnu Sina, yang melayani beberapa otoritas negara dalam kehidupan profesionalnya, menuliskan hal-hal berikut tentang pendidikan masa kecilnya di autobiografinya: “[Ayah] mengirim saya ke penjual sayur yang menggunakan perhitungan India [dan aljabar] dan saya pun belajar dari dia.”⁸⁷ Ditambah lagi, patronase para pedagang Muslim terhadap seniman, menurut Oleg Grabar, merupakan hal baru: “[I]slam awal adalah penggambaran pertama pada Zaman Pertengahan pertama atas fenomena seni borjuasi yang kontras dengan seni gereja atau aristokrasi.”⁸⁸

Kitab al-Isyarah ila Mahasin al-Tijarah (Kitab Isyarat Manfaat Perdagangan) ditulis sekitar abad ke-11 oleh seorang pedagang terpelajar dari Damsyik, Abul-Fadl

85 Jahiz 1969 [sekitar 862], 272.

86 Turner 2013b, 64. “Seperti rekan imbalanced puritan mereka, para pedagang [Muslim] membuat sebuah seruan di dunia, yang menjunjung tinggi dorongan bisnis.» Turner 1974, 143.

87 Ibn Sina 1974 [sekitar 1037], 21.

88 Grabar 1987, 176.

Dimasyqi. Buku itu terkait dengan analisis kami dalam tiga hal. Pertama, Dimasyqi sangat sedikit menggunakan referensi keagamaan. Malah dia memuji perdagangan atas dasar manfaatnya bagi kehidupan manusia: “Jika kita membandingkan perdagangan dengan semua sumber pendapatan lain, kita akan mendapatinya sebagai yang terbaik dalam membawa kebahagiaan bagi orang-orang di dunia.”⁸⁹ Kedua, bab-bab dalam buku Dimasyqi tentang pembagian kerja, pertukaran moneter, serta perlindungan dan pengeluaran kekayaan didasarkan kepada karya seorang penulis Yunani-Romawi abad ke-1, Bryson.⁹⁰ Itu dapat dipandang sebagai contoh lain hubungan antara filsafat dan pedagang Muslim.

Dimasyqi menunjukkan bahwa pedagang Muslim pada zamannya mengutamakan kepentingan komersial di atas politik. Di antara sarannya untuk para pedagang, Dimasyqi menekankan bahwa mereka “harus mempertimbangkan sifat otoritas kekuasaan, antara lain apakah [struktur] negaranya kuat atau lemah, adil atau tidak adil, dan kaya atau miskin.” Penguasa adil dengan musuh lemah serta mendapat pajak penghasilan dan properti yang berlimpah adalah yang paling cocok untuk perdagangan. Jika penguasa adil tapi lemah dibandingkan musuhnya, maka para pedagang seharusnya menghindari pembelian besar dan berisiko. Jika penguasa tidak adil tapi kuat, maka para pedagang seharusnya berhenti berbisnis; mereka harus berperilaku seperti orang miskin yang tidak bisa membeli apa pun. Terakhir, jika penguasa suatu negara “menggabungkan

89 Al-Dimashqi 1995a [sekitar abad ke-11], 38. Terjemahan Prancis: al-Dimashqi 1995b [sekitar abad ke-11], 55.

90 Al-Dimashqi 1995a [sekitar abad ke-11], 7–9, 46–8, 56; al-Dimashqi 1995b [sekitar abad ke-11], 21–3, 64–6, 74; Bryson 2013 [sekitar abad ke-1], 5–11. Lihat juga Swain 2013, 103–4, 252–4; Cahen 1962, 160–70.

ketidakadilan, kemiskinan, dan kelemahan,” maka para pedagang seharusnya “meninggalkan negara tersebut.”⁹¹

Para pedagang pada awal sejarah Islam secara politik tidak sekuat borjuasi Belanda atau Inggris pada abad ke-17. Namun, terdapat “para pedagang yang sangat berkuasa, orang-orang berpengaruh yang terlibat dalam intrik istana dan membentuk hubungan antara lingkungan istana dan kelompok-kelompok kaya di kota.” Para pedagang itu, “bersama para juru tulis di dinas sipil dan istana,” adalah “agen utama aktivitas ekonomi di dunia Muslim, andalan dan kendaraan peradabannya yang paling cemerlang, sejak abad ke-8 hingga abad ke-11.”⁹² Pada pertengahan abad kesepuluh, di bawah pemerintahan Abbasiyah, para pedagang besar “mendirikan komunitas kredit internasional yang tidak dapat diganggu gugat pemerintah kecuali dengan risiko yang cukup besar.”⁹³

Para penguasa Muslim awal tidak mengizinkan orang asing atau bahkan rakyat non-Muslim mendominasi perniagaan. Mereka lebih mendukung pedagang Muslim dengan memberikan tarif pajak istimewa. Menurut Goitein, dokumen Geniza di Kairo Lama “jelas mengindikasikan bahwa mayoritas pedagang besar abad ke-11 dan ke-12 adalah Muslim.” Goitein juga merujuk penulis abad ke-10 yang berpendapat bahwa “[P]ara pedagang lebih kuat daripada para wazir” karena “pendapatan dari perniagaan diterima dengan lebih mudah daripada alokasi pendapatan dari pajak.”⁹⁴ Goitein bahkan menyebut situasi itu “revolusi borjuis.” Dia menulis, “Revolusi borjuis’ Timur Tengah

91 Al-Dimashqi 1995a [sekitar abad ke-11], 41; al-Dimashqi 1995b [sekitar abad ke-11], 58–9. Untuk ringkasan berbahasa Inggris, lihat Essid 1995, 223.

92 Lombard 1975, 150.

93 Mottahedeh 1980, 118.

94 Goitein 1966a, 238–9; juga 232.

selama abad-abad awal Islam berdampak besar bagi sejarah dunia. Salah satunya: melalui revolusi tersebut, orang-orang Yahudi yang sampai saat itu mayoritas terlibat dalam pertanian dan pekerjaan kasar lainnya, berubah menjadi orang-orang yang mayoritas menjadi pedagang.”⁹⁵ Maristella Botticini dan Zvi Eckstein menjelaskan dengan lebih rinci bahwa “peralihan penghidupan orang Yahudi dari pertanian ke kerajinan dan perniagaan terjadi” kira-kira antara 750 dan 900, di bawah pemerintahan Umayyah, Abbasiyah, dan Fathimiyah, di mana “Orang Yahudi diizinkan secara legal untuk memiliki tanah ... dan melakukan pekerjaan apa pun yang mereka inginkan.”⁹⁶

Selain perkembangan perdagangan, lokasi geografis pusat dunia Muslim yang terhubung ke Afrika, India, dan Tiongkok juga membantu Muslim mencapai inovasi dan pertumbuhan pertanian. Menurut Andrew Watson, antara 700 dan 1100, Muslim mengembangkan berbagai teknik pertanian dan menanam beragam tanaman—kapas Dunia Lama, beras Asia, sorgum, dan tebu, juga artichoke, talas, terung, bayam, semangka, pisang, kelapa, mangga, jeruk nipis, jeruk limau, jeruk pahit dan jeruk besar. Mayoritas tanaman itu diambil Muslim dari India dan Tiongkok, dan beberapa dari Afrika Sub-Sahara. Banyak tanaman yang juga menyebar dari wilayah Muslim ke Eropa secara bertahap.⁹⁷

Watson menyebut tiga faktor selain penggunaan beragam teknik dan varietas tanaman yang berkontribusi ke pencapaian pertanian Muslim. Faktor pertama adalah hukum dan kebijakan kepemilikan tanah. Dengan mempertahankan “kepemilikan penuh perorangan atas be-

95 Goitein 1966a, 241.

96 Botticini & Eckstein 2012, 55–6.

97 Watson 1983.

berapa kategori tanah,” undang-undang dan kebijakan memberi dorongan kepada orang-orang agar berinovasi di bidang teknik pertanian. Meskipun ada “tanah negara” yang dikelola penguasa dan “tanah taklukan” yang dimiliki umat, dalam praktiknya kedua kategori itu “tampak segera berubah ke apa yang sesungguhnya merupakan kepemilikan pribadi.” Dengan kata lain, “hampir semua tanah yang digarap adalah milik seseorang yang mempunyai hak untuk menjual, menggadaikan, atau mewariskan tanah itu, serta dapat menanaminya atau menyuruh menanaminya.”⁹⁸

Kedua, Watson berargumen bahwa kebijakan pajak mendorong produksi pertanian yang efektif dan inovatif: “Ringannya tarif pajak adalah satu faktor yang membantu kehidupan kelas tuan tanah kecil yang independen dan kaum petani yang relatif makmur.” Menurutnya, “pada abad-abad awal Islam, peningkatan keuntungan tidak lantas disedot para pemungut pajak yang sewenang-wenang atau negara yang tamak.”⁹⁹ Ketiga, Watson menunjuk pertumbuhan penduduk sebagai faktor yang berkontribusi ke pembangunan pertanian di masyarakat Muslim awal.¹⁰⁰

Antara tahun 700 dan 1100, lingkaran kebajikan produktivitas pertanian, pertumbuhan demografi, dan perluasan perniagaan menyebabkan perkembangan kehidupan perkotaan Muslim. Muslim umumnya hidup di wilayah dengan curah hujan terbatas, jadi mereka membangun bendungan, kanal, dan kanat (saluran bawah tanah) guna menopang sistem irigasi kompleks untuk pertanian dan sistem air minum di kota-kota.¹⁰¹

98 Watson 1983, 112–13.

99 Watson 1983, 115.

100 Watson 1983, 129, 132.

101 Untuk Iran, Irak, Mesir, dan Tunisia: al-Hassan & Hill 1986, 80–7. Untuk Asia Tengah dan Iran: Starr 2013, 37–40, 175, 198. Untuk Iran: Hodgson

Muslim memiliki kota-kota besar yang membutuhkan sistem perhubungan, jadi, mereka mengembangkan “pos perniagaan” yang digunakan masyarakat umum, juga “kurir pemerintah dan dinas intelijen” (*barid*).¹⁰² Awal perkembangan perkotaan Muslim dan produktivitas intelektual saling melengkapi. Terdapat perdebatan modern tentang peran Islam dalam pencapaian-pencapaian itu, yang akan dianalisis di bagian selanjutnya.

BUKAN PENIRUAN ATAUPUN ORTODOKSI

Dalam kuliahnya yang terkenal pada 1883, Ernest Renan berpendapat bahwa para sarjana di balik perkembangan intelektual pada awal sejarah Islam sebenarnya adalah orang-orang “Zoroaster, Kristen, Yahudi, mereka yang berasal dari Harran, Ismailiyah, dan Muslim yang terlibat pemberontakan internal melawan agamanya sendiri.”¹⁰³ Sejak itu, beberapa orang lainnya mengutip pernyataan-pernyataan serupa. Baru-baru ini, misalnya, Adonis berpendapat bahwa “Mu’tazilah tak dianggap bagian ‘umat’ Muslim yang diakui—demikian juga para mistikus, filsuf, maupun penyair.”¹⁰⁴ Menurut pandangan Adonis, Islam tidak cocok dengan pembaruan intelektual. Karya-karya filsafat pada awal sejarah Islam juga merupakan tiruan

1974a, 295–6. Untuk Andalusia: Butzer *et al.* 1985.

102 Goitein 1964, 118. Lihat juga Mez 1937, 78.

103 Renan 1883, 16. Terjemahan bantahan Afghani—“Réponse à Renan,” *Journal des Débats*, 18 Mei 1883—ada di Keddie 1968, 181–7. Untuk kritik Turki terhadap Renan, lihat Kemal 1962 [1910]; Meriç 1996, 66–77

104 Adonis 2015, 25.

peradaban Yunani¹⁰⁵ atau pencapaian para pemikir bebas. Sebaliknya, para Islamis modern mengajukan gagasan bahwa kemajuan pada awal sejarah Islam langsung disebabkan oleh agama Islam. Kemudian, menurut para Islamis, Muslim menyimpang dari “Islam sejati”, sehingga mengalami berbagai krisis. Para Islamis, setidaknya secara implisit, menampilkan ilmuwan Muslim awal sebagai “Muslim ortodoks.” Saya akan mengelaborasi kelemahan dua argumen itu, dimulai dengan yang pertama.

Pernyataan-pernyataan Renan dan para pengikutnya mengabaikan keberadaan beberapa sarjana Muslim Sunni dan Syiah (selain Ismailiyah) pada era yang produktif secara intelektual itu. Faktanya, memang tidak mudah untuk menentukan apakah seorang filsuf Zaman Pertengahan adalah seorang Sunni atau Syiah, atautkah Muslim yang taat atau bukan. Gutas berpendapat bahwa menetapkan Ibnu Sina sebagai penganut Ismailiyah adalah “kesalahpahaman” dan malah menganggap Ibnu Sina sebagai pengikut mazhab Hanafi.¹⁰⁶ Selain itu, Gutas mencatat bahwa informasi biografis tentang Ibnu Sina (Avicenna) secara khusus dan para filsuf secara umumnya telah dilencengkan musuh-musuh mereka untuk menggambarkan mereka sebagai tidak religius dan tidak bermoral:¹⁰⁷ “Yang lebih serius, ada kecenderungan, yang kelihatannya diprakarsai oleh Al-Ghazali¹⁰⁸ ... untuk melawan pengaruh Ibnu Sina dengan

105 Renan (1882 [1852], vii-viii) menulis dalam disertasinya: “Kita tidak mungkin meminta pelajaran filsafat dari ras Semitik.... Filsafat di antara para Semit selalu murni ... tiruan filsafat Yunani.”

106 Gutas 2014, I: 5; Gutas 2014, II: 323–34.

107 Kenyataannya, Farabi “hidup sangat sederhana dan mengenakan busana Sufi. Dia bersifat suka merenung, dan menjauh dari kehidupan sosial.” Corbin 1986, 226.

108 Contoh serangan Ghazali: “Ibnu Sina sebenarnya menulis bahwa dia bersumpah demi Allah ... bahwa dia akan mengikuti hukum agama, tidak

serangan *ad hominem* (terhadap kebiasaan minum dan seksual Ibnu Sina) yang secara gegabah diperluas menjadi pandangan umum untuk menentang perilaku semua filsuf yang diduga tidak religius.”¹⁰⁹

Menyebut para intelektual Muslim hanya sebagai penyebar pencapaian peradaban Yunani dan lainnya juga menyesatkan. Penerjemahan karya berbahasa Yunani, Suriah, Persia Tengah, dan Sanskerta oleh Muslim “bukan hanya masalah penyebaran teks, melainkan juga proses pengambilan (*appropriation*) dan transformasi pengetahuan ilmiah dalam konteks antarbudaya.”¹¹⁰ Muslim merekonstruksi tradisi-tradisi keilmuan awal dan memberi kontribusi asli juga.¹¹¹ Mereka memberikan kritik kepada karya-karya Yunani terdahulu (seperti Galenus dan Ptolemeus) sambil melestarikan pencapaian karya-karya itu di berbagai bidang.¹¹² Bahkan jika kita berfokus ke pengaruh tradisi dan sarjana non-Muslim sebelumnya dalam pencapaian awal sejarah Islam, perspektif seperti itu seharusnya mengakui keberhasilan luar biasa peradaban Islam awal dalam menyatukan berbagai tradisi secara inklusif, mirip kasus multikultural lainnya seperti periode Helenistik dan sejarah Amerika Serikat baru-baru ini.

akan lalai ikut beribadah berjamaah kepada Allah, dan bahwa dia tidak akan minum untuk kesenangan tapi hanya sebagai penyegar atau obat. Maka hasil akhir kemurnian imannya dan ketaatannya pada kewajiban ibadah adalah bahwa dia membuat pengecualian untuk minum anggur demi keperluan pengobatan! Seperti itulah iman para filsuf yang mengaku beriman.” Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 73. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 90.

109 Gutas 2014, XV: 25. Lihat juga Adamson 2016, 115.

110 Abattouy *et al.* 2001, 2.

111 Sabra 1987, 224–8, 242; Collins 2000, 833.

112 Dallal 2010, 31–43.

Posisi multikulturalis sangat berbeda dengan posisi Renan, yang memiliki ketidaksukaan tertentu terhadap orang Arab. Renan mengatakan bahwa, selain Kindi, para sarjana pada awal sejarah Islam adalah “orang-orang Persia, Transoxiana, Spanyol.... Mereka bukan hanya tak berdarah Arab, melainkan juga tak memiliki jiwa Arab.”¹¹³ Pernyataan itu mirip kata-kata Ibnu Khaldun, seorang Arab Sunni: “Merupakan suatu fakta yang luar biasa bahwa, dengan beberapa pengecualian, mayoritas ilmuwan Muslim baik di bidang keagamaan maupun sains bukan orang Arab. Kalau seorang ilmuwan memiliki asal-usul Arab, dia bukan Arab dalam hal bahasa dan asuhan dan gurunya pun bukan Arab.”¹¹⁴ Ibnu Khaldun memberi dua penjelasan untuk pengamatan itu: (1) Mayoritas orang Arab awalnya adalah orang-orang pengembara di padang pasir, dan dengan demikian bangsa Persia, yang punya tradisi hidup menetap, mendominasi keilmuan, dan (2) banyak orang Arab yang hidup menetap di Kekhalifahan Abbasiyah menduduki jabatan pemerintahan dan “menganggap bahwa menjadi ilmuwan adalah sesuatu yang rendah, karena keilmuan adalah suatu kerajinan, dan para pemimpin politik selalu memandang rendah kerajinan dan profesi terkait.”¹¹⁵ Argumen itu tidak menjelaskan situasi di Mesir dan Andalusia, di mana banyak ahli astronomi, dokter, dan filsuf seperti Ibnu Yunus, Ibnu Haitsam, dan Ibnu al-Nafis (di Mesir) dan Ibnu Zuhr, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd (di Andalusia) dapat dikategorikan sebagai orang Arab.

113 Renan 1883, 15. Renan (1882 [1852], 90-1) melihat bangsa Persia Indo-Eropa lebih unggul daripada bangsa Arab Semit. Dia menghargai Jamaluddin Afghani karena Afghani seorang Persia. Keddie 1968, 85, 92.

114 Ibn Khaldun 2005 [1377], 428.

115 Ibn Khaldun 2005 [1377], 430; juga 428–9.

Sementara menyatakan pencapaian-pencapaian Muslim sebagai tiruan atau produk eksklusif pemikir bebas itu menyesatkan, argumen sebaliknya—yang mengklaim pentingnya “ortodoksi Islam” atau “religiusitas” dalam pencapaian itu—juga problematik.¹¹⁶ Islamis kontemporer umumnya menjelaskan kegagalan Muslim dengan menduga Muslim menyimpang dari Islam (ortodoks), sambil menyatakan pencapaian terdahulu adalah hasil ketaatan beragama.¹¹⁷ Sebenarnya, pencapaian Muslim awal adalah produk masyarakat dengan keragaman agama. Para sarjana, pedagang, dan bahkan birokrat Imperium Abbasiyah dan negara-negara Muslim lainnya terdiri atas orang Sunni, Syiah, Muslim heterodoks, dan pemikir bebas, serta pemeluk Kristen, Yahudi, dan beberapa pengikut agama lain.¹¹⁸ Bahkan, para filsuf paling terkemuka pada awal sejarah Islam bakal dituduh murtad dan dipersekusi andai mereka hidup di negara-negara yang dikuasai atau didominasi para Islamis kontemporer.

Pendekatan yang seimbang antara argumen bercorak Renan dan klise Islamis mengakui baik karya-karya asli Muslim maupun kontribusi para pendahulu dan orang-orang

116 Said Nursi (1996 [1929-34], 558) membela argumen itu: “Sejarah membuktikan bahwa ketika para pengikut Islam memegang teguh agama, mereka maju; ketika keagamaan mereka melemah, mereka menjadi terbelakang. Itu berlawanan dengan keadaan umat Kristen.” Untuk kritik terhadapnya, lihat Bacik & Kuru 2017.

117 Qutb (2002 [1964], 111) berpendapat bahwa Eropa belajar metode ilmiah dari “universitas Islam Andalusia dan Timur”, sementara “dunia Muslim secara bertahap menjauh dari Islam, sehingga gerakan ilmiah di dunia Muslim menjadi kurang giat dan kemudian berakhir sepenuhnya.”

118 Starr 2013, khususnya 91–9, 120–4; Menocal 2002, 3–90; Corbin 1986, bab 4. Hodgson (1974a, 58–9) menggunakan istilah “Islamicate” untuk mendefinisikan entitas sosiokultural yang belum tentu Islami tapi berada di wilayah yang didominasi Muslim. Namun, seperti prediksi Clifford Geertz (1975, 18), istilah itu belum digunakan secara luas.

sezaman yang bukan Muslim. Kubah Shakhrah di Yerusalem dan Masjid Umayyah di Damsyik adalah contoh perpaduan semacam itu di bidang arsitektur. Keduanya adalah monumen Muslim yang mencerminkan warisan Byzantium, Sasaniyah, dan tradisi pagan.¹¹⁹ Menurut Michael Morony, penjelasan pluralis tentang peradaban Islam “mungkin ada sejak Mas’udi (meninggal 965),” yang melihat peradaban Muslim sebagai “pewaris kontribusi budaya Persia, Khaldea, Yunani, Mesir, Turki, India, Tiongkok, dan Arab.”¹²⁰

PROSES PEMBERADABAN ISLAM

Muslim meminjam gagasan dan lembaga tertentu dari luar, tapi juga memiliki dinamika aslinya sendiri. Penyusunan kalender kamariah itu penting untuk penentuan bulan, termasuk Ramadan (bulan puasa). Khawarizmi “pada awal abad ke-9 menyusun tabel yang menunjukkan jarak minimum antara Matahari dan Bulan (diukur pada ekliptika) untuk membantu pengamatan hilal sepanjang tahun.”¹²¹ Salat membutuhkan pengetahuan tentang arah ke Makkah serta ketepatan waktu (lima kali sehari) dan dengan demikian mendorong Muslim untuk belajar geografi, kartografi, astronomi, dan matematika. Pada abad ke-11,

119 Grabar 1987, 9-10, 167-8, 209-10; Briggs 2005 [1931], 161. Umumnya, “peradaban Islam pertengahan ... menerima, tanpa menghancurkan, banyak budaya yang tetap mempertahankan praktik keagamaan dan sosialnya, serta seni dan budaya materialnya.” Ettinghausen *et al.* 2001, 291; juga 7-26, 43-9.

120 Morony 1984, 6. Peradaban Islam awal “utamanya adalah suatu sintesis. Seninya juga memperlihatkan asal-usul yang amat beragam: Persia, Mesopotamia, Byzantium, dan bahkan Visigoth. Pencapaian luar biasa Islam adalah kemampuannya menggabungkan semua unsur itu menjadi satu peradaban.” Lombard 1975, 97-8.

121 King 1993, I: 248.

Biruni menulis risalah untuk menentukan kiblat (arah ke Makkah) di Afghanistan, yang menurut David King, “menjadi kontribusi Muslim paling penting dalam geografi matematis.”¹²² Muslim menggunakan astrolab, kuadran, dan jam Matahari untuk perhitungan itu. Pada abad ke-13, masjid-masjid besar mulai mempekerjakan *muwaqqit* (pengatur waktu ibadah).¹²³

Kebutuhan yang peka terhadap waktu tersebut mungkin memberikan kedisiplinan bagi Muslim awal ketika belum ada arloji atau alat manajemen waktu modern lainnya. Demikian pula, aturan Islam tentang kebersihan, termasuk kebersihan toilet, menyikat gigi (dengan akar pohon siwak), wudu sebelum salat, dan mandi setelah berhubungan seksual, mungkin sudah menjaga kedisiplinan dan kebersihan di kondisi pramodern. Pada masa itu, orang Eropa Barat secara umum kurang memperhatikan tata krama dan kebersihan. Menurut Paulina Lewicka, buku-buku etiket utama tentang cara makan umumnya ditulis antara abad ke-10 dan ke-15 di wilayah-wilayah Muslim, sementara di Eropa Barat buku etiket baru ditulis pada periode selanjutnya—antara abad ke-13 dan ke-18.¹²⁴

Pada abad ke-11, Ghazali menulis buku tentang adab yang berpengaruh. Pedomannya meliputi berikut: periksa apakah makanan itu halal dan diperoleh secara halal; cuci tanganmu; letakkan makanan di atas karpet lantai (mengikuti Nabi, tapi kamu juga bisa makan di atas meja); duduk dengan benar; puaslah dengan apa yang tersedia; hindari

122 King 1993, I: 257. Lihat juga King 1999.

123 King 1993, I: 252–3. Lihat juga King 2004; Sezgin 2011b, 78–202.

124 Lewicka 2003, 96–105. Menurutny, buku-buku tata krama Eropa menggambarkan evolusi sikap masyarakat dan kegiatan sehari-hari, sementara yang di dunia Muslim umumnya menekankan kelanjutan tradisi. Lewicka 2003, 106–7, 107n33. Lihat juga Kinalızade 2012 [1565], 374–6.

makan sendirian dan jangan diam saja ketika makan; jaga tiap suapan agar jangan terlalu besar, dan kunyah dengan baik; makan apa yang paling dekat denganmu di antara semua yang dihidangkan; jangan meniup makanan panas; jika kamu mengeluarkan sesuatu dari mulutmu, alihkan wajahmu menjauh dari makanan; jangan mencelupkan sepotong roti yang sudah digigit sendiri ke hidangan bersama; berhenti makan sebelum perutmu kenyang; dan, terakhir, cuci tangan lalu bersihkan mulut dan gigi.¹²⁵

Dalam *The Civilizing Process*, Norbert Elias menguraikan evolusi dalam norma sosial dan kemudian pengendalian diri dan kedisiplinan di Eropa Barat sejak abad ke-16 hingga abad ke-18, terutama pada abad ke-16 dan ke-17. Buku-buku etiket menjelaskan cara mencuci tangan dan mandi, tidak membuang ingus di pakaian, menghindari bau tidak sedap seperti bau bawang putih, dan berpakaian layak saat tidur.¹²⁶ Elias menunjuk aristokrasi santun sebagai panutan dan borjuasi sebagai faktor penting dalam kemajuan itu. Dia tidak mengakui kontribusi positif apa pun dari agama Kristen atau interaksi dengan Muslim dalam proses itu.¹²⁷

125 Selain itu, Ghazali merinci petunjuk tentang undangan dan menerima tamu, termasuk tidak mengutamakan yang kaya daripada yang miskin dalam hal menerima atau menawarkan undangan. Al-Ghazali 2000 [sekitar 1097], 1–17, 31–32; Gazali 1974b [sekitar 1097], 12–23, 35–6.

126 Elias 2000 [1939], 62, 108, 114–17, 122, 138–9. Lihat juga Braudel 1981, 206–7.

127 “Agama, kepercayaan tentang hukuman dan pahala dari Tuhan yang Mahakuasa, tidak pernah mempunyai dampak ‘pemberadaban’ atau penaklukan emosi. Sebaliknya, agama justru selalu sama ‘beradab’-nya dengan masyarakat atau kelas yang menjunjungnya.” Elias 2000 [1939], 169. Menurut Jack Goody (2006, 174), “orang Kristen awal di Eropa sering menghancurkan pemandian Romawi,” menganggapnya berkaitan dengan praktik pagan, Yahudi, dan Muslim. Kemudian, “kemunculan kembali pemandian pada zaman pertengahan mungkin terhubung dengan Perang Salib dan pengaruh Muslim.”

Selain disiplin dan tata krama, peradaban Islam pada awalnya memiliki egalitarianisme dalam tingkat tertentu. Kenyataan bahwa salah satu sahabat Nabi Muhammad, Bilal al-Habasyi, adalah orang Afrika dan bekas budak¹²⁸ menandakan tingkat kesetaraan rasial dalam pandangan Muslim awal.¹²⁹ Hukum Islam juga menjaga kekayaan pribadi baik untuk laki-laki maupun perempuan. Lewis, yang kritis terhadap status budak, perempuan, dan non-Muslim dalam Islam,¹³⁰ masih mengakui bahwa jika kita membandingkan pemerintahan Muslim “pada masa awal dengan masyarakat yang mengelilinginya—feodalisme bertingkat Iran dan sistem kasta India di sebelah timur, aristokrasi dengan privilese baik di Byzantium maupun Eropa Latin di sebelah Barat,” maka alternatif Islam “memang membawa pesan kesetaraan. Bukan hanya menentang sistem diferensiasi sosial seperti itu, Islam secara eksplisit dan tegas menolaknya.”¹³¹

Menurut Michael Cook, etos politik pada masa Nabi Muhammad dan Empat Khalifah memiliki tiga ciri utama yang memiliki kesamaan dengan republikanisme. Pertama, etos tersebut “sangat berlawanan dengan patrimonialisme—jenis budaya politik di mana raja

128 Jahiz (1969 [sekitar 862], 195–7), seorang sastrawan terkenal dan ulama Mu'tazilah keturunan Afrika, menulis mengenai “Keunggulan Orang Kulit Hitam Dibanding Orang Kulit Putih.” Lihat Mas'udi 1989 [947], 309–10; al-Nadim 1970 [987], 397–409.

129 Rose Wilder Lane (2014 [1943], 82–108, 114) berpendapat bahwa ciri ikonoklastik Islam awal menciptakan semangat yang mendorong perluasan pengaruh ke tingkat global. Lihat juga Weaver 2014 [1947].

130 Lihat Cole 2002.

131 Lewis 2003, 82. “[B]angsa Arab mendapat dukungan di wilayah-wilayah Romawi dan mungkin di Irak dan bahkan wilayah-wilayah Iran karena menghilangkan pemerintahan yang menindas.” Hodgson 1974a, 241; juga 199. Untuk pengamatan serupa di Suriah dan Mesir, lihat Wiet 1953, 64.

menganggap kerajaannya sebagai miliknya.”¹³² Nabi hidup sederhana dan bisa ditemui publik secara langsung. Empat Khalifah mengikuti Nabi dengan menolak memiliki istana atau pengawal. “Ciri kedua adalah penolakan terhadap despotisme.” Baik Nabi maupun Empat Khalifah menerima kesetiaan politik para pengikut (*bai’at*) dengan berjabat tangan, mirip seperti transaksi dagang. Ciri ketiga etos politik Islam awal adalah “komitmen kuat terhadap supremasi hukum.”¹³³ Robert Bellah juga mencatat bahwa di bawah kepemimpinan Nabi dan kemudian Empat Khalifah, orang-orang Arab berupaya melembagakan sistem pemerintahan tanpa pewarisan jabatan. Namun upaya progresif itu gagal dan berbalik “ke prinsip organisasi sosial pra-Islam” karena tidak adanya infrastruktur sosial yang diperlukan di negara yang tengah berkembang pesat. Kecurigaan Muslim tradisional terhadap sistem dinasti Umayyah “harus dianggap serius ... sebagai indikasi lain bahwa sesuatu yang berharga hilang karena gagalnya percobaan awal.”¹³⁴

Dalam *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Louise Marlow menekankan bahwa “tradisi Islam zaman klasik dapat dikatakan sangat egaliter.” Pada awal sejarah Islam, “tidak ada gereja maupun kependetaan yang berkembang, dan hukum Islam klasik, dengan kekecualian penting dalam hal kesetaraan perkawinan, mengasumsikan kesetaraan antara semua laki-laki beriman yang merdeka.”¹³⁵ Marlow menunjuk

132 Cook 2014, 319; juga 322–3.

133 Cook 2014, 320–1.

134 Bellah 1991, 150–1.

135 Marlow 1997, 1–2. Marlow (1997, khususnya 99) menganalisis berbagai penafsiran ayat Qur’an 49:13, “Wahai manusia! Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kamu

gagasan elitis Yunani dan Sasaniyah sebagai penyebab munculnya hierarki sosial di antara Muslim,¹³⁶ dan dia juga menekankan peran ulama dalam hal transformasi doktrinal itu: “Sesudah para ulama terlibat bukan hanya dalam penerimaan melainkan juga pembenaran eksistensi hierarki sosial tidak resmi dalam konteks Islam, realisasi impian egaliter pun ditunda sampai di dunia selanjutnya.”¹³⁷

Sebagai contoh untuk mendukung argumen Marlow, kita lihat Mawardi, ahli hukum berpengaruh abad ke-11, yang menganjurkan pendirian kantor pencatat silsilah keluarga/klan. Kantor itu akan melindungi hak istimewa mereka yang memiliki keturunan bangsawan. Di antara tugas yang diusulkan Mawardi untuk kantor itu adalah pencegahan perempuan bergaris keturunan lebih tinggi menikahi laki-laki bergaris keturunan lebih rendah.¹³⁸

Singkatnya, Islam mempromosikan beberapa ciri bagus bagi masyarakat Muslim awal, seperti disiplin waktu, tata krama, dan relasi sosial yang relatif egaliter. Dalam ciri-ciri itu, mayoritas Muslim mengungguli orang Kristen Barat yang sezaman.

MUSLIM DAN KRISTEN BARAT

Pada 922, ketika Ibnu Fadlan bepergian ke Volga Bulgaria (sebelah utara Laut Kaspia, sekarang masuk Rusia) sebagai utusan khalifah Abbasiyah, pemerintahan Muslim mem-

berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu mengenal satu sama lain. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di mata Allah adalah orang yang paling bertakwa.”

136 Marlow 1997, bab 2 dan 3.

137 Marlow 1997, 174.

138 Al-Mawardi 1996 [1045–58], 107–8.

bentang dari Transoxiana hingga Iberia, sedangkan kekuasaan Kristen Barat mayoritas terbatas antara utara Iberia dan Jerman timur dan dari Kepulauan Inggris ke Italia. Ibnu Fadlan melaporkan mengenai berbagai kelompok orang Skandinavia, Slavia, dan Turki yang bukan Kristen ataupun Muslim.¹³⁹ Lapornya dengan jelas memperlihatkan keunggulan Muslim, yang membuat gambarnya “mirip dengan sikap banyak penjelajah Eropa abad ke-19 di Afrika dan Asia.”¹⁴⁰

Pada abad ke-9 hingga abad ke-12, atau lebih lama lagi, keseluruhan dunia Muslim menikmati kondisi intelektual dan sosioekonomi yang lebih unggul daripada Eropa Barat.¹⁴¹ Marc Bloch menulis, “Hingga abad ke-12, dunia Muslim dan dunia Byzantium menunjukkan hegemoni ekonomi yang nyata atas Barat: satu-satunya koin emas ... di Eropa [Barat] berasal dari percetakan uang Yunani atau Arab, atau setidaknya ... tiruan produk Yunani atau Arab.” Dia menambahkan bahwa “untuk waktu yang lama di Galia (Prancis) maupun Italia, di kota-kota miskin di sana, tidak memiliki apa pun yang bisa mendekati kemegahan Baghdad atau Cordoba.”¹⁴²

Antara 800 dan 1000, Baghdad, dengan perkiraan penduduk antara 300.000 dan 1.000.000 jiwa, jauh lebih besar daripada kota Eropa Barat manapun.¹⁴³ Menurut

139 Ibn Fadlan 2005 [922]; Ibn Fadlan 1995 [922].

140 Frye 2005, 106.

141 Lihat Southern 1970, 27; Landes 1998, 29.

142 Bloch 2014 [1940], 6. “Pada abad ke-11 dan ke-12, hanya negara-negara Muslim yang mencetak koin emas.” Maddison 2004, 73. Sekitar 1000, Eropa Barat “tidak dapat disangkal lagi merupakan kawasan primitif jika dibandingkan dengan masyarakat Song Tiongkok dan dunia Arab yang maju.” Van Zanden 2009, 32.

143 Watson 1983, 133; Chandler 1987, 70, 467–8; Lapidus 2002, 56. Antara 800 dan 1000, kota terbesar di Transoxiana adalah Samarqand. Barthold

Tertius Chandler, pada 1000, Cordoba yang Muslim memiliki populasi terbesar (450.000 jiwa) di Eropa, lebih banyak penduduknya dibanding Konstantinopel (300.000 jiwa), sedangkan kota Kristen Barat terbesar, Palermo, hanya dihuni 75.000 jiwa.¹⁴⁴ Membandingkan Eropa dan Arab Timur Tengah, Maarten Bosker, Eltjo Buringh, dan Jan van Zanden mengamati bahwa sekitar tahun 800 di dua kawasan tersebut, Irak adalah “negara’ paling urban dengan 25 hingga 30 persen penduduknya tinggal di kota-kota berpenduduk melebihi 10.000 orang.”¹⁴⁵ Pada 800, perkiraan total penduduk kota adalah 1.325.000 jiwa di wilayah Arab, sementara itu hanya 407.000 jiwa tinggal di kota-kota Kristen Eropa Barat, dan 390.000 jiwa di Byzantium.¹⁴⁶ Kecenderungan itu masih berlanjut selama tiga abad berikutnya, maka di “Eropa Barat . . . sebelum 1100, tingkat urbanisasi sangat rendah, kecuali Spanyol (Islam).¹⁴⁷

Beberapa sarjana menolak data perbandingan itu dan menggambarkan Eropa Barat secara konsisten melampaui dunia Muslim. Pertimbangan revisionisme sejarah berperan dalam penggambaran mereka. Lagipula, pemahaman sejarah para sarjana itu mungkin didasarkan

(1977 [1900], 83, 88) memperkirakan penduduknya 500.000 jiwa, meskipun Janet Abu-Lughod (1989, 184n12) menganggap angka ini «berlebihan.» Pada periode yang sama, Bulliet (1995a, 136) menggambarkan Nisyapur sebagai kota terbesar di Khurasan dan memperkirakan populasinya sekitar 150.000 jiwa.

144 Chandler 1987, 14–15, 467–9. Lihat juga Bairoch 1988, 118, 372.

145 Bosker *et al.* 2008, 9.

146 Pada 900, orang-orang Arab juga lebih banyak tinggal di perkotaan (1.671.000 di MENA dan 361.000 di Iberia) dibanding keadaan Eropa Barat Kristen (625.000) dan Byzantium (495.000). Bosker *et al.* 2008, 33. Lihat juga Botticini & Eckstein 2012, 33.

147 Bosker *et al.* 2008, 9.

kepada kontinuitas, bukan pengalaman “kebangkitan dan kejatuhan” secara teratur ataupun acak. Berdasarkan sudut pandang itu, “kebangkitan Barat” bukan merupakan peristiwa yang terputus-putus, melainkan keberlanjutan suatu perbaikan jangka panjang, bahkan sepanjang Zaman Pertengahan Awal (500–1000). Maka, dengan penjelasan demikian, apa pun yang terjadi di Eropa Barat selama Zaman Pertengahan seharusnya berkontribusi kepada kemajuan Eropa sesudahnya. Masalah utama pandangan teleologis itu adalah menyangkal sebab-akibat dasar. Pandangan itu menyajikan berbagai perilaku dan peristiwa (masing-masing sebenarnya memiliki penyebab dan akibatnya sendiri) sebagai bagian konsekuensi tunggal—kebangkitan Barat. Selain itu, beberapa penulis berusaha menantang penjelasan kebangkitan Barat sebagai hasil sekularisasi atau Reformasi Protestan. Untuk menjadikan agama Katolik sebagai alasan kesuksesan Eropa modern, mereka mungkin memilih menggambarkan Eropa Zaman Pertengahan sebagai tempat kemajuan tetap berlanjut, meski tersendat-sendat.¹⁴⁸

Saya akan mengulas secara singkat dua contoh pendukung pendapat ini. Satunya adalah Lynn White, Jr., yang “karyanya membantu membangun bidang sejarah teknologi Zaman Pertengahan”.¹⁴⁹ Publikasi-publikasi berpengaruh White penting untuk memahami perkembangan bertahap mengenai pertanian di Eropa Barat, meliputi teknik-teknik baru seperti bajak berat¹⁵⁰ dan sistem

148 Jika agama Katolik menimbulkan kemajuan di Eropa, David Cosandey (1997, 120–1) bertanya, mengapa kemajuan tidak terjadi berabad-abad sebelum *Renaissance*? Lihat juga Van Zanden 2009, 66.

149 Worthen 2009, 1201.

150 “Revolusi pertanian pada Zaman Pertengahan Awal terbatas di dataran utara Eropa, di mana bajak berat sesuai untuk tanah yang subur, hujan musim panas menumbuhkan banyak tanaman musim semi, dan tanaman

rotasi tanaman tiga lahan.¹⁵¹ Namun, White terlalu cepat beralih dari perkembangan itu ke demokrasi dan kapitalisme: "Meningkatnya hasil kerja para petani di utara ... menyediakan surplus makanan yang memungkinkan urbanisasi pesat pada abad ke-10. Di kota-kota baru, muncul kelas perajin terampil dan pedagang, para penduduk kota yang ... menciptakan pandangan hidup yang baru dan kas, kapitalisme demokratis."¹⁵² White membuat klaim-klaim lebih luas, yang melemahkan posisi bukan hanya peradaban Islam melainkan juga Tiongkok, tanpa menyediakan data perbandingan. Dia menyatakan bahwa "Barat menguasai inisiatif sistem pertanian pada abad ke-7, metode-metode militer pada abad ke-8, dan produksi industri pada abad ke-11."¹⁵³ Baginya, aspek-aspek tertentu teologi Kristen, juga fokus biarawan Katolik kepada keilmuan dan kerja, berperan penting dalam perkembangan teknologi Eropa.¹⁵⁴

Contoh lain adalah Rodney Stark, yang baru-baru ini mengulang beberapa argumen White.¹⁵⁵ Dalam *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom*,

gandum musim panas mendukung kuda-kuda untuk menarik bajak berat." White 1962, 78.

151 Douglass North dan Robert Thomas (1973, 41) mencatat bahwa sistem tiga lahan menyebar secara lambat: penyebarannya "ke seluruh Eropa Barat membutuhkan beberapa abad. Baru pada abad ke-12 rotasi tiga tahunan dipakai di Inggris." Lihat juga Lewis 1988, 73–5.

152 White 1962, 78. Untuk kritik terhadap argumen White tentang sanggudi (penggunaannya menyebabkan timbulnya ksatria berkuda dan feodalisme), lihat Homans 1962. Untuk esai ulasan baru tentang buku White, lihat Worthen 2009.

153 White 1963, 280.

154 White 1963, 283–90. Untuk pernyataan-pernyataan serupa, lihat Landes 1998, 54–9.

155 Menurut Mokyr (2006, 14), Stark mengulang banyak argumen White dalam beberapa bentuk, tapi anehnya, itu tidak diakui dalam teks buku-bukunya." Lihat juga Goldstone 2006.

Capitalism, and Western Success, Stark berpendapat bahwa Kristen adalah agama rasional yang secara unik mendorong kebangkitan Barat: “Saya menunjukkan pentingnya peran teologi rasional bagi kebangkitan sains, memperlihatkan alasan-alasan keagamaan mengapa sains muncul di Eropa tapi gagal muncul di Tiongkok, Yunani Kuno, atau dunia Islam.”¹⁵⁶ Menurut Stark, agama Katolik tidak memiliki permasalahan dengan sains pada Zaman Pertengahan. “Keberhasilan Barat, termasuk kebangkitan sains, bertumpu sepenuhnya kepada fondasi keagamaan, dan orang-orang yang mengusahakannya merupakan umat Kristen yang taat.” Dia mengkritik Weber dan lainnya yang menekankan Reformasi Protestan karena menunjukkan sikap “anti-Katolik akademik” dan menulis “seolah-olah agama Kristen selama seribu lima ratus tahun sebelumnya tidak penting atau berbahaya.”¹⁵⁷ Meskipun klaim-klaimnya berani, bukunya tidak menyediakan data perbandingan yang sistematis dalam berbagai periode sejarah Barat, tidak juga dalam kasus Muslim atau Tiongkok.

Kenyataannya, pada Zaman Pertengahan Awal, ketika para sarjana dan pedagang menikmati status sosial yang relatif tinggi di dunia Muslim, para pendeta dan elite militer mendominasi Eropa Barat. Menurut Elias, hingga pertengahan abad ke-7, “pada dasarnya hanya ada dua kelas orang merdeka” di Eropa Barat, “para ksatria atau bangsawan dan rohaniwan: di bawah mereka hanya ada para hamba dan budak.” Dia menetapkan dua kelas

156 Stark 2005, xiv. Argumen ini paradoksal, mengingat bahwa Stark merupakan sarjana terkemuka yang memakai pendekatan pilihan rasional terhadap sosiologi agama, yang menegaskan bahwa masing-masing dan setiap manusia adalah pelaku rasional, apa pun agamanya.

157 Stark 2005, xi. Untuk pandangan bertentangan, lihat Freeman 2005, terutama bab 19 dan 20.

dominan itu sebagai “mereka yang berdoa [dan] mereka yang bertempur.” Menurut Elias, struktur itu mulai berubah sekitar 1050; seiring perkembangan kota-kota Eropa, para pedagang, perajin, dan kelompok lain di kota-kota secara bertahap membentuk kelas ketiga orang merdeka.¹⁵⁸

Pernyataan Bloch sedikit berbeda. Dia mengakui bahwa berbagai kelas orang merdeka, khususnya “pusat-pusat pedagang dan perajin yang terisolasi,” selalu ada di Eropa Barat. Namun, seperti Elias, Bloch menganggap 1050 sebagai titik balik. Sampai tahun itu, dia menekankan, penduduk kota merupakan kelompok marginal karena bergantung pada perniagaan, yang terpinggirkan di masyarakat Eropa Barat. Keuntungan perdagangan (atau finansial) dicurigai para agamawan dan kurang dipahami masyarakat ksatria. Maka, aktivitas perniagaan “bertentangan dengan gagasan moral yang berlaku.” Aktivitas perniagaan terhalang pembatasan feodal atas kepemilikan, proses peradilan kuno, serta berbagai hak istimewa gereja dan kelas ksatria.¹⁵⁹

Seperti para pedagang, para sarjana juga terpinggirkan di Eropa Barat. Kalau dibanding zaman kuno dan modern, Eropa Zaman Pertengahan Awal menderita kemandekan intelektual. Sebagai contoh, *Great Books of the Western World*, enam puluh jilid buku yang diterbitkan Britannica (edisi kedua pada 1990), menyertakan sekitar 130 penulis dari zaman kuno hingga modern. Seri tersebut tidak

158 Elias 2000 [1939], 221. Lihat juga Bartlett 1993, khususnya 308. Menurut Georges Duby (1980, 5), ketiga kelompok—“yang berdoa, kaum yang berperang, petani”—penting untuk memahami akhir Zaman Pertengahan Akhir dan masyarakat Prancis modern awal: “beberapa berdoa, lainnya bertempur, sisanya tetap bekerja.”

159 Bloch 2014 [1940], 372–3; also 307.

menyertakan satu pun penulis dari periode antara Agustinus (354–430) dan Thomas Aquinas (1224–1274).¹⁶⁰

Meski begitu, dunia Muslim dan Barat mengalami berbagai transformasi pada abad ke-11 dan ke-12, mempersempit kesenjangan intelektual dan sosioekonomi antara keduanya. Transformasi di Eropa Barat akan dianalisis di Bab 5. Kita sekarang akan beralih ke transformasi di dunia Muslim.

***DIN WA DAULAH* (AGAMA DAN NEGARA)**

Satu transformasi besar pada abad ke-11 menjadi awal pembentukan persekutuan *din wa daulah* (agama dan negara), yang pada dasarnya menyiratkan persekutuan antara ulama dan negara militer. Proses itu meliputi transformasi para sarjana menjadi abdi negara melalui madrasah yang dikelola negara, militerisasi ekonomi melalui kepemilikan tanah dan pajak pertanian sistem *iqta*, serta peminggiran para filsuf dan pedagang.

Persekutuan ulama-negara bukan bagian esensial Islam; justru persekutuan itu mulai dibangun belakangan, pada abad ke-7. Memang benar bahwa tidak seperti Yesus, Nabi Muhammad memimpin tentara dan mengelola keuangan publik. Begitu juga Empat Khalifah, mereka dianggap sebagai otoritas keagamaan dan politik. Namun, periode awal Islam berbeda dalam dua hal dengan periode sesudah abad ke-11, yang ciri khasnya adalah persekutuan ulama-agama. Pertama, otoritas keagamaan Nabi dipercaya datang langsung dari Tuhan, dan otoritas Empat Khalifah diyakini

¹⁶⁰ Britannica 2018. Ringkasan 44 daftar buku terkenal lainnya menunjukkan hasil yang mirip. Kecuali untuk beberapa dongeng kepahlawanan dan tulisan keagamaan, daftar-daftar itu tidak menyertakan para penulis atau buku-buku dari awal Zaman Pertengahan Eropa. Kau 2018.

berasal dari kedekatan pribadi mereka dengan Nabi.¹⁶¹ Sebaliknya, para ulama sesudah zaman Nabi tak bisa mengaku memiliki otoritas keagamaan karena kedekatan pribadi dengan Nabi. Kedua, otoritas politik Nabi dan Empat Khalifah bersifat karismatik, bukan institusional. Dengan kata lain, kekuatan politik didasarkan kepada pribadi mereka, bukan lembaga apa pun yang dapat disebut sebagai negara dalam arti seutuhnya. Sementara itu, persekutuan ulama-negara mencakup gagasan negara yang terlembaga.

Ortodoksi Sunni

Satu bagian besar persekutuan ulama-negara adalah ulama Sunni ortodoks. Epistemologi ulama ortodoks sebagian besarnya dibentuk pada abad ke-9. Syafi'i (767–820) berperan besar dalam pembentukan yurisprudensi ortodoks. Sebelum Syafi'i, dua ulama ahli hukum terkemuka adalah Abu Hanifah (699–767), yang mendorong penggunaan nalar, dan Malik (711–195), yang menganggap praktik Islam di Madinah sebagai standar. Dengan kata lain, mazhab Hanafi didasarkan kepada akal dan mazhab Maliki didasarkan kepada tradisi. Sedangkan Syafi'i mempromosikan pendekatan berdasarkan teks. Dalam metodologi Syafi'i, aturan hukum Islam seharusnya ditetapkan berdasarkan urutan berikut: Qur'an, hadis (laporan segala perkataan dan tindakan Nabi), kesepakatan ulama, lalu penalaran analogi. Rumusan itu mengutamakan teks dan mengecilkan peran akal. Pendukung terkemuka lain pendekatan berdasarkan teks adalah Ahmad bin Hanbal (780–855), yang sangat membela

161 Gamal al-Banna (2003, 4, 7–9) menegaskan bahwa kepemimpinan politik Nabi Muhammad merupakan suatu “peristiwa sejarah yang unik” dengan ciri luar biasa dan dengan demikian “tidak dapat terulang.” Lihat juga Barani 1961 [sekitar 1358–1359], 33–4; An-Na'im 2008, 54–62.

literalisme dan formalisme. Dia menolak penafsiran yang didasarkan kepada nalar dan pembacaan ayat-ayat Qur'an dan hadis secara metaforis. Melalui proses bertahap yang dimulai pada abad ke-11, pendekatan berdasarkan teks yang dipromosikan Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal mendominasi, bahkan di antara penganut mazhab Hanafi dan Maliki. Posisi ulama Syiah tetap sedikit berbeda karena mereka menganggap penting para imam "maksum" yang hidup antara abad ke-7 dan ke-9. Ulama Syiah juga menganggap Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum utama; namun, pandangan mereka terhadap kesepakatan ulama sebagian besar tetap ambigu, dan bukannya penalaran analogi, mereka secara eksplisit merujuk ke nalar.¹⁶²

Pengumpulan dan penulisan hadis mendukung pemahaman Islam berbasis teks. Enam kitab hadis utama memperoleh status penting di aliran Sunni. Pada akhirnya, dua di antaranya, yakni yang disusun Bukhari (810–870) dan Muslim (815–875) menjadi teks sakral bagi pengikut Sunni; kini keduanya nyaris kebal kritikan.¹⁶³ Kontribusi penting dalam pembentukan ortodoksi Sunni datang dari Asy'ari (873–935), ulama paling berpengaruh dalam ilmu teologi (kalam) sampai kini.¹⁶⁴ Awalnya Asy'ari berpaham Mu'tazilah. Dia kemudian menyatakan penolakannya atas gagasan rasionalis Mu'tazilah bahwa Qur'an adalah makhluk Allah, bahwa ayat-ayat Qur'an tertentu (sebagai contoh, manusia akan bisa melihat Tuhan di akhirat) itu kiasan,

162 Weiss 1998, 36; McAuliffe 2015, 196, 205; Abou El Fadl 2014, xxxiv–vii. Lihat juga Hallaq 2009, bab 2.

163 Lihat Abou El Fadl 2014, 36.

164 Seorang ulama Sunni berpengaruh lain adalah Maturidi (870–944). Teologi Maturidi dan Asy'ari berbeda dalam hal mazhab hukum: Imam Maturidi bermazhab Hanafi, sedangkan Imam Asy'ari bermazhab Syafi'i. Watt 1973, 312–16. Saya akan secara singkat mendiskusikan perbedaan-perbedaan mereka di Bab 5.

dan bahwa manusia menentukan perbuatannya sendiri. Dia berpandangan bahwa Qur'an adalah kalam abadi Allah, melampaui waktu; bahwa ayat-ayat Qur'an (yang diperdebatkan) seharusnya ditafsirkan secara harfiah; dan bahwa Allah menciptakan segalanya, termasuk perbuatan dan niat manusia.¹⁶⁵ Perspektif baru Asy'ari bukan hanya mencerminkan literalisme, melainkan juga determinisme dan penolakan atas sebab-akibat.

Pembentukan ortodoksi Sunni membutuhkan beberapa abad lagi karena berbagai mazhab mengalami perselisihan internal. Sebagai contoh, kitab hadis Bukhari "baru mendapat status penting di kelompok Sunni pada abad ke-10."¹⁶⁶ Lagi pula, menurut Montgomery Watt, "bahkan saat kematian Asy'ari pada 935," meskipun pengikut mazhab Hanafi, Hanbali, dan Asy'ari "secara doktrinal menjadi makin dekat, mereka tidak siap mengakui satu sama lain" sebagai sesama Sunni. Terdapat perdebatan apakah istilah "ortodoks" boleh digunakan untuk Islam. Watt mengakui kenyataan bahwa "Islam tidak memiliki mekanisme seperti Konsili Ekumenis Gereja Kristen yang berwenang mengatakan apa 'doktrin yang benar'". Namun dia dengan tepat menyimpulkan bahwa "dengan proses khas Islam semacam *ijma* atau konsensus, kesepakatan luas akhirnya tercapai (setelah tahun 1000), dan istilah "ortodoksi" mungkin bisa diterapkan untuk kesepakatan itu."¹⁶⁷

165 Al-Ashari 1953 [sekitar 935], 20–32, 45–52, 53–75, secara berurutan. Untuk mazhab teologi Mu'tazilah dan penentangan Asy'ari terhadapnya, lihat Fakhry 2004, 43–66, 209–15; Watt 1973, 303–12; Corbin 1986, 165–72.

166 McAuliffe 2015, 166.

167 Watt 1973, 5–6. Lihat juga Makdisi 1981, 280; Jackson 2002b, 30; Aslan 2005, 146.

Pertentangan antara pengikut berbagai mazhab hukum dan teologi Sunni berlanjut pada abad ke-11 dan setelahnya.¹⁶⁸ Butuh waktu berabad-abad sampai pertentangan dan konflik antara mazhab-mazhab Sunni mereda. Bagi kelompok Sunni, lebih mudah untuk menetapkan “liyan”—Syiah, Mu’tazilah, filsuf—seperti dijelaskan di bagian berikutnya.

Dekrit Qadir dan Mawardi

Setiap aksi menimbulkan reaksi. Pada awal abad ke-11, reaksi Sunni melawan dominasi penguasa Syiah mulai terlihat. Satu abad sebelumnya, dinasti Fathimiyah yang beraliran Syiah Ismailiyah (909–1171) muncul sebagai tandingan kekhalifahan Abbasiyah. Fathimiyah mendirikan negara di Afrika Utara yang berpusat di Mesir, dan memperluas kekuasaan ke beberapa wilayah seperti Sisilia, kedua sisi Laut Merah (termasuk Makkah dan Madinah), dan Suriah selatan (termasuk Yerusalem dan Damsyik). Kekuatan Syiah lain pada abad ke-10 adalah dinasti Buwaihi yang beraliran Syiah Dua Belas Imam (934–1062), penguasa banyak kota penting di Irak dan Iran barat daya. Buwaihi bahkan menginvasi Baghdad di 945 dan mengontrol khalifah Abbasiyah. Dinasti Syiah lain pada waktu itu adalah dinasti Hamdani, yang mengontrol Anatolia tenggara serta bagian utara Suriah dan Irak. Sementara itu, Qaramitah, satu entitas politik Syiah, memerintah Bahrain dan bagian timur Jazirah Arab.

Khalifah Abbasiyah Qadir (memerintah 991–1031) berperan besar dalam menggerakkan reaksi Sunni. Dengan menyerang teologi Syiah, dia mencoba membuat blok dengan para sultan Sunni, misalnya Mahmud Ghaznawi, untuk

¹⁶⁸ Di Nisyapur, pada 1158, penganut mazhab Hanafi dan Syafi'i terlibat perang saudara yang berlangsung beberapa tahun. Bulliet 1995a, 140–1.

melawan Buwaihi di Baghdad dan kekhalifahan Fathimiyah di Kairo. Pada 1017, Qadir mengeluarkan dekrit melawan kelompok heterodoks, termasuk Mu'tazilah, melarang mereka mengajarkan pemikiran "yang bertentangan dengan Islam ortodoks, dengan ancaman hukuman"¹⁶⁹ Mahmud Ghaznawi mendukung keputusan itu dengan mempersekusi Mu'tazilah dan berbagai kelompok Syiah.¹⁷⁰

Pada 1029, di Baghdad, Qadir bergabung dengan beberapa ulama dan mengeluarkan dekrit yang lebih luas, bertujuan mengakhiri perdebatan teologis dengan mendirikan ortodoksi Sunni dan mengancam mereka yang menolaknya. Tiga perkara dalam dekrit itu membentuk kerangka untuk inkuisisi. Dekrit menyatakan bahwa (1) mereka yang menggambarkan Qur'an dalam arti apa pun sebagai sesuatu yang "diciptakan" (yakni kelompok Mu'tazilah) adalah sesat dan boleh dibunuh; (2) kedudukan empat khalifah dalam agama mengikuti urutan kronologis (Abu Bakar, Umar, dan Utsman secara keagamaan dianggap lebih tinggi daripada Ali—berkebalikan dengan kepercayaan Syiah), dan mereka yang memfitnah Aisyah istri Nabi (yakni kelompok Syiah) tidak ada hubungannya dengan Islam; dan (3) mereka yang tidak melaksanakan salat setiap hari dianggap kafir. Dua tahun kemudian, putra Qadir, Qaim (memerintah 1031–1075) menjadi khalifah. Pada 1041, Qaim menegaskan kembali dekrit ayahnya dan menekankan

169 Mez 1937, 206. Lihat juga Bulliet 1995a, 145–56.

170 Makdisi 1981, 137; Hanne 2007, 68, 70. Mahmud menghancurkan perpustakaan-perpustakaan di Rayy dengan melabeli buku-buku Ismailiyah, Mu'tazilah, dan filsafat. Namun, dia membawa beberapa buku itu ke ibu kotanya untuk mendirikan perpustakaan. Mackensen 1935a, 93–5. Menurut Barthold (1977 [1900], 291), di bawah kekuasaan Mahmud, "persekusi pelaku bidah ... dijelaskan oleh motif politik. ...terkadang tuduhan bidah hanyalah dalih untuk merampas hak milik orang yang dicurigai."

kembali peran dekrit itu dalam memperkuat teologi Sunni ortodoks.¹⁷¹

Dalam konteks itu, Mawardi (971–1058), seorang ahli hukum dan hakim mazhab Syafi'i yang terkenal, bekerja untuk Qadir dan Qaim di posisi berbeda. Kontribusi Mawardi yang paling penting adalah bukunya, *al-Ahkam as-Sulthaniyah* (*Sistem Pemerintahan*), mengenai kekhalifahan Islam. Buku ini telah berpengaruh dalam menghubungkan hukum Islam dengan pemikiran politik dan mempromosikan pandangan Islam yang negarasentris. Boleh dibilang, *al-Ahkam as-Sulthaniyah* adalah buku teori kekhalifahan paling berpengaruh dan sistematis yang pernah ditulis. Mawardi berpendapat bahwa otoritas politik hanyalah milik khalifah, yang mendelegasikan wewenangnya dengan menunjuk wazir, gubernur, panglima, hakim, pemimpin ibadah, dan pengawas moralitas publik.¹⁷² Kekuasaan para pemegang jabatan itu mengalir langsung dari khalifah, yang merupakan seorang laki-laki suku Quraisy.¹⁷³

Pada waktu *al-Ahkam as-Sulthaniyah* ditulis, khalifah Abbasiyah hidup di bawah kekuasaan Buwaihi di Baghdad. Mawardi berusaha mengklaim kembali otoritas khalifah sebagai sumber legitimasi keagamaan. Maka, dia mengklaim bahwa bahkan jika seorang sultan merebut otoritas politik secara paksa, restu khalifah diperlukan sekaligus mencukupi baginya untuk mendapatkan legitimasi.¹⁷⁴ Dalam kata-kata Ingrid Mattson, Mawardi “dibatasi oleh situasi historisnya,

171 Mez 1937, 206–9. Menurut Eric Hanne (2007, 71), Mez dan yang lainnya mengutip teks lengkap dekrit 1029 Qadir dari pengulangannya yang disampaikan Qaim.

172 Al-Mawardi 1996 [1045–58], 9, 23–120, 260.

173 Menurut Mawardi, perempuan seharusnya tidak menjadi wazir. Al-Mawardi 1996 [1045–58], 4–5, 29.

174 Al-Mawardi 1996 [1045–58], esp. 3–5, 15–16, 20–7, 36–7.

juga kepentingan khalifah yang memerintahkan [dia menulis buku].”¹⁷⁵ Jadi, Mawardi tampaknya lebih fokus, setidaknya sebagian, kepada keadaan politik ketimbang prinsip.¹⁷⁶

Buku Mawardi menyediakan kerangka praktis untuk kolaborasi khalifah Abbasiyah dengan sultan-sultan. Dinamika itu kemudian menjadi relevan terutama di bawah pemerintahan Seljuk. Demikian pula, dekrit Qadir memberi dasar untuk persekutuan di antara para khalifah, sultan, dan ulama Sunni. Qaim menikahi seorang putri Seljuk, mempermudah penaklukan Seljuk atas Baghdad, dan mewujudkan impian ayahnya mengembalikan dominasi politik Sunni di kota tersebut.

Sistem *Iqta*

Melemahnya rezim ekonomi lama, yang bergantung kepada ekonomi moneter, merupakan faktor penting dalam kemunculan persekutuan ulama-negara. Sebaliknya, rezim ekonomi baru muncul berdasarkan pemasukan pajak tanah sistem *iqta* dan distribusi pajak pertanian ke para pejabat (terutama militer). Menurut Goitein, pada awal abad ke-11, “ekonomi moneter dan niaga Timur Tengah berganti ekonomi yang didominasi kecenderungan feodalistik.”¹⁷⁷

175 Mattson 2000–1, 401. Lihat juga Rosenthal 1958, 27–8; Lambton 1981, 88–93; Ibrahim 1994, 53, 69n1.

176 Di satu sisi, Mawardi menjauh dari konsep imamah Syiah dan monarki turun-temurun Umayyah/Abbasiyah dengan berpendapat harus ada “pemilihan imam [khalifah] oleh dewan pemilih yang memenuhi persyaratan.” Di sisi lain, “dia membuat kompromi yang aneh dengan pernyataan bahwa jumlah anggota dewan pemilih dapat dikurangi menjadi hanya satu orang,” yang melegitimasi pewarisan jabatan khalifah (Abbasiyah) kepada putra khalifah. Wahba 1996, xiv. Al-Mawardi 1996 [1045–58], 5–16. Kontradiksi serupa ada di penggambaran Mawardi (1996 [1045–58], 6–9) tentang kekhalifahan sebagai posisi berdasarkan kontrak, dan gagasan kewenangan khalifah dari atas ke bawah.

177 Goitein 1966a, 218.

Transformasi itu menyusutkan sumber-sumber keuangan pribadi para ulama, dan membuat banyak di antara mereka menerima atau mencari pendanaan publik dengan bekerja di pemerintahan.

Melemahnya sistem ekonomi lama dimulai dengan penurunan penerimaan negara dari pertanian di Sawad (Irak tengah dan selatan) secara perlahan-lahan,¹⁷⁸ akibat naiknya kadar garam tanah karena irigasi intensif dan drainase yang buruk, serta masalah lain.¹⁷⁹ Alasan lain untuk masalah keuangan Abbasiyah adalah “belanja istana yang berlebihan dan birokrasi yang menggembung.”¹⁸⁰ Selain keuangan publik, kesulitan ekonomi tecermin dalam penurunan populasi dan kelaparan di Baghdad pada abad ke-11.¹⁸¹ Menurut Bulliet, permasalahan Baghdad adalah bagian krisis yang lebih luas. Selama abad ke-11, dinginnya iklim di Irak, Iran, dan Asia Tengah mengakibatkan penurunan hasil pertanian (mempengaruhi padi-padian secara langsung dan kapas secara tidak langsung), kelaparan, dan kekacauan di kota. Keadaan itu juga mendorong orang-orang Turki nomaden yang dipimpin dinasti Seljuk untuk bermigrasi dari Asia Tengah ke Timur Tengah.¹⁸²

178 Michael Bonner (2010, 354) menghitung bahwa penerimaan pertanian negara Abbasiyah dari Sawad menurun dari 112.416.000 dirham pada 819 menjadi 22.500.000 dirham pada 915. Lihat juga Ashtor 1976, 63; Waines 1977.

179 Hodgson 1974a, 483–5. Peter Christensen (1993) berpendapat bahwa produksi pertanian menurun di berbagai bagian “Iran Raya” selama Zaman Pertengahan. Untuk kritik terhadap bukunya dan argumen tandingan, lihat Moroni 1999; Bulliet 1995b.

180 Lewis 1970, 103. “Tidak ada abad dan masa ketika pengeluaran sangat boros seperti masa pemerintahan Mutawakkil [meninggal 861].... Dikatakan bahwa, dia mempunyai 4.000 selir dan pernah seperaduan dengan semuanya.” Mas’udi 1989 [947], 263.

181 Bosker *et al.* 2008, 45; Wiet 1971, 106–7.

182 Bulliet 2009. Lihat juga Bulliet 1995a, bab. 8. Demikian juga, Ronnie Ellenblum (2012) berargumen bahwa antara 950 dan 1072, terjadi musim

Menanggapi masalah keuangan itu, penguasa Abbasiyah mulai mendistribusikan *iqta* (hak menarik pajak di tanah tertentu) kepada para pejabat.¹⁸³ Penerima *iqta* memungut pajak atau secara langsung mengambil pendapatan dari tanah yang diberikan.¹⁸⁴ Para penguasa Abbasiyah menggunakan *iqta* sebagai solusi jika sewaktu-waktu para prajurit meminta bayaran dan perbendaharaan negara tidak memiliki dana yang cukup. *Iqta* awalnya muncul dari “improvisasi mode krisis” dan tidak sistematis. Namun *iqta* masih membuka jalan untuk rezim yang memiliterisasi lahan. Lahan tertentu, yang sebelumnya dimiliki penduduk sipil dan diperjualbelikan dengan kontrak sipil, “mulai terbuka terhadap dominasi para tuan tanah militer.”¹⁸⁵

Sistem *iqta* semakin menyebar luas di bawah kekuasaan Buwaihi, yang setidaknya pada awalnya bergantung kepada prajurit Dailami (berasal dari satu daerah di Iran utara—*Peny.*), ketika memerintah sebagian besar wilayah Irak dan Iran.¹⁸⁶ Berbeda dengan hak-hak istimewa yang serupa di Eropa feodal, *iqta* tidak bisa diwariskan atau diperdagangkan.¹⁸⁷ Bahkan, *iqta* umumnya tidak ber-

dingin di (sebagian) Irak, Iran, dan Asia Tengah, menyebabkan masalah-masalah seperti pergerakan suku bangsa pengembara dan melemahnya otoritas negara. Sementara itu, Eropa Barat, Andalusia, dan Maroko mengalami periode yang lebih hangat. Untuk kritik, lihat Shatzmiller 2013.

183 Lambton 1962, 129.

184 *Iqta* mempunyai dua tipe utama: *iqta al-istighlal* (pemberian hak pemungutan pajak) dan *iqta al-tamlik* (pemberian tanah). Di dua tipe tersebut, pemilik tanah yang sebenarnya adalah pemerintah pusat. Cahen 1953, 30–3; Lambton 1991, 29.

185 Bonner 2010, 353.

186 Lihat al-Mawardi 1996 [1045–58], 208–16.

187 Tidak seperti sistem petani penggarap Eropa, dalam sistem *iqta*, penerima *iqta* “hanya diizinkan mengambil sejumlah tertentu uang dari penduduk, dan tidak berhak atas diri, kekayaan, istri, dan anak-anak penduduk tanah *iqta*.” Barthold 1977 [1900], 307.

laku seumur hidup. Ciri-ciri itu menyebabkan berbagai konsekuensi negatif, seperti yang diringkask Claude Cahen:

Prajurit, yang tidak tinggal di lahan *iqta* dan tidak biasa menjadi petani di pedesaan, tidak menganggap dirinya sebagai tuan tanah: dia mengirim pelayannya untuk mengumpulkan upeti dari para petani, dengan tujuan mendapat sebanyak mungkin. Lahan itu mungkin bisa rusak. Namun siapa yang peduli? [jika lahan rusak, prajurit] kembali ke negara—pemberi jaminan pendapatannya. [Negara] akan memastikan bahwa *iqta* milik si prajurit tidak lagi memberi pendapatan, kemudian menambah atau mengganti lahan *iqta*-nya. Itulah alasannya Miskawaih ... menggambarkan rezim Buwaihi sebagai bencana ekonomi.¹⁸⁸

Watson menunjuk sistem *iqta* sebagai alasan utama berakhirnya era inovatif dan produktif pertanian Muslim sekitar 1000. Menurut Watson, sistem *iqta* membatasi kepemilikan pribadi dan kewirausahaan dan dengan demikian mengurangi produktivitas pertanian.¹⁸⁹ Kendati berakibat negatif, sistem *iqta* dilembagakan lebih lanjut di bawah kekuasaan Seljuk, karena sudah menciptakan ketergantungan jalur (*path dependence*) dan sesuai dengan struktur negara militer Seljuk. Menurut Ann Lambton, *iqta* adalah komponen penting “militerisasi negara yang meningkat pada abad ke-11 dan ke-12” yang langsung berkaitan dengan penurunan “posisi dan status para pedagang.”¹⁹⁰ Selain *iqta*, ciri utama lainnya militerisasi

188 Cahen 1953, 33.

189 Watson 1983, 142–4.

190 Lambton 1962, 129–30. Ashtor (1976, 114) berpendapat bahwa hingga pertengahan abad ke-11, “borjuasi Muslim berusaha melawan para tuan feodal, dan pergulatan antara dua kelas itu adalah salah satu penggerak utama” sejarah Timur Tengah. Menurut Goitein (1966b, 254) “kegagalan borjuasi Muslim meraih kekuasaan politik adalah alasan keruntuhanannya.”

sistem ekonomi adalah semakin meningkatnya perhatian terhadap penaklukan.

Negara Militer dan Penaklukan

Ciri ekonomi negara militer adalah fokusnya ke perburuan rente melalui penaklukan. Satu contoh awal negara militer yang berfokus ke penaklukan adalah kesultanan yang didirikan Mahmud Ghaznawi (memerintah 998–1030). Mahmud terus mengobarkan perang penaklukan di bagian selatan Asia Tengah, Iran timur, dan India utara. Negara militer Mahmud, menurut Frederick Starr, berbeda dari pemerintahan berbasis perdagangan, yang sebelumnya lazim di Asia Tengah. Sebaliknya, ekonomi kesultanan Mahmud mayoritas didasarkan kepada perampasan kekayaan di wilayah taklukan. Abbasiyah, Fathimiyah, dan beberapa penguasa Muslim lainnya sudah menggunakan prajurit budak,¹⁹¹ tapi tentara Mahmud adalah yang pertama kalinya hanya terdiri atas budak dan prajurit bayaran.¹⁹²

Menurut Wilhelm Barthold, di bawah Mahmud, “konsep negara dibawa ke versi ekstremnya.”¹⁹³ Mahmud melarang warga sipil menggunakan kekerasan bahkan untuk tujuan pertahanan dan bela negara. Contohnya adalah di Balkh, yang penduduknya menolak upaya pendudukan oleh dinasti Karakhani, dan sebagai balasan, Karakhani menjarah kota dan membakar bazar. Setelah merebut kembali kota itu, Mahmud tidak menyanjung perlawanan rakyatnya, tapi malah memperingatkan mereka:

191 Selain tentara, budak juga dipekerjakan di harem, serta dijadikan pekerja di dinasti-dinasti Muslim tersebut. Shatzmiller 2011, 151–5.

192 Starr 2013, 332, 335.

193 Barthold 1977 [1900], xxx.

Apa urusannya penduduk kota dengan perang? Wajar jika kota kalian dihancurkan dan bahwa mereka membakar hartaku, yang telah memberikan pendapatan. Kalian seharusnya diwajibkan membayar ganti rugi, tapi kami memaafkan kalian; jangan sampai ini terjadi lagi. Jika ada raja (kapan pun) yang terbukti lebih kuat, dan dia membutuhkan pajak dari kalian serta dia melindungi kalian, maka kalian harus membayar pajak dan dengan demikian menyelamatkan diri kalian.¹⁹⁴

Pidato Mahmud bertujuan menghancurkan segala gagasan tentang komunitas politik yang merdeka dari seorang sultan. Mentalitas para penguasa militer itu melemahkan solidaritas politik rakyat atau perasaan kelompok—yang kemudian diistilahkan *ashabiyah* oleh Ibnu Khaldun. Barthold menganggap kasus Ghaznawi sebagai permulaan suatu model politik baru: “sejak saat itu dengan jelas dimulailah pembagian bangsa menjadi tentara yang dibayar raja lalu membalas dengan pelayanan setia, dan para warganegara yang dibela raja ... lalu mesti patuh tanpa syarat dan membayar pajak tanpa mengeluh.”¹⁹⁵

Hubungan Mahmud dengan para ulama rumit. Di satu sisi, dia memberikan perlindungan kepada para sarjana penting seperti Biruni. Mahmud, seorang Turki Sunni, juga cukup terbuka pikirannya untuk mendukung penyair Persia Firdausi menyelesaikan puisi epik *Syahnameh* (*Kitab Para Raja*), salah satu sumber paling penting tentang kebudayaan Zoroaster Iran pra-Islam.¹⁹⁶ Di sisi lain, Mahmud memaksa Biruni dan beberapa sarjana lain bergabung di istananya.

194 Barthold 1977 [1900], 291; juga 272. Lihat juga Crone 2004, 154–5.

195 Barthold 1977 [1900], 291–2.

196 Pada akhirnya, Firdausi menganggap imbalan dari Mahmud tidak cukup besar. Askari 2016, 7-8, 79-81.

Ibnu Sina menolak dan karenanya harus melarikan diri ke barat selama bertahun-tahun.¹⁹⁷

Segera setelah kematian Mahmud, Turki Seljuk, yang umumnya dianggap sebagai “dinasti yang lebih murah hati” daripada dinasti Ghaznawi,¹⁹⁸ mendirikan imperium yang lebih besar. Tentara Seljuk tidak sepenuhnya beranggota budak dan prajurit bayaran, tapi masih berperan penting. Pada awal periode Seljuk, empat kondisi pokok bagi persekutuan ulama-negara tersedia. Proses pembentukan ortodoksi Sunni setidaknya sebagian sudah selesai. Mazhab Sunni dan kekuatan militer cenderung bersatu melawan musuh bersama—Syiah. Munculnya sistem *iqta* melemahkan para pedagang dan menjadikan sarjana Islam cenderung menerima patronase negara. Struktur negara sudah dimiliterisasi. Dalam terminologi ilmu politik, momen itu dalam sejarah adalah titik kritis, ketika kondisi struktural siap untuk perubahan besar, yang dapat meninggalkan warisan ketergantungan jalur (*path dependence*) yang bertahan lama. Namun, untuk perubahan seperti itu, kondisi struktural tidak mencukupi; agensi yang efektif juga diperlukan. Para agen datang dalam bentuk penguasa Seljuk dan ulama Sunni.

DINASTI SELJUK DAN ULAMA

Dinasti Seljuk didirikan di Asia Tengah, lalu menaklukkan Iran, sebagian besar Irak, dan Suriah. Sultan Seljuk pertama, Tughril Beg (memerintah 1037–1063), mengakhiri pemerintahan Buwaihi di Baghdad pada 1055. Dinasti Seljuk bermusuhan dengan Fathimiyah dan kaum

197 Starr 2013, 284, 295–6.

198 Starr 2013, 386.

Hasyasyin Ismailiyah. Pada 1071, sultan kedua, Alp Arslan (memerintah 1063–1072) memenangi pertempuran bersejarah di Manzikert melawan Imperium Byzantium. Kemenangan itu memungkinkan penaklukan Turki atas sebagian besar Anatolia.

Tughril Beg dan wazir agung terakhirnya Kunduri (1055–1064) pengikut mazhab Hanafi. Dengan dukungan sultan, Kunduri menyerang mazhab Asy'ari dan Syafi'i. Juwaini, seorang ulama mazhab Asy'ari/Syafi'i terkemuka, melarikan diri ke Hijaz (Makkah dan Madinah). Kemudian, Nizham al-Mulk menjadi wazir agung (1064–1092) dan mengakhiri persekusi itu, meskipun favoritisme Hanafi dinasti Seljuk berlanjut.¹⁹⁹ Nizham al-Mulk mengabdikan kepada Alp Arslan dan kemudian Maliksyah.

Nizham al-Mulk membangun madrasah di Baghdad, yang dinamai Nizhamiyah. Dia juga membuka madrasah Sunni di Irak (Baghdad, Basrah, dan Mosul), Iran (Ishfahan dan Nisyapur), dan Asia Tengah (Balkh, Herat, dan Merw).²⁰⁰ Madrasah-madrasah itu secara kolektif disebut Nizhamiyah. Para ulama terkemuka seperti Juwaini mengajarkan teologi Asy'ari di madrasah-madrasah tersebut, yang didanai lewat wakaf. Namun pengaturan keuangannya tidak membebaskan sekolah-sekolah itu dari pengaruh negara; pejabat dan anggota keluarga pejabat sering menjadi pendiri kompleks madrasah wakaf. Daphna Ephrat meneliti dua puluh empat madrasah yang diberi sumbangan di Baghdad antara 1066 dan 1193. Banyak pendiri madrasah, menurut data Ephrat, adalah penguasa dan pejabat atau istri mereka. Para elite bersaing mendirikan madrasah untuk mendukung mazhab

199 Madelung 1985, 126–37; Bosworth 1968, 46, 73; Laoust 1970, 27; Köprülü 1976 [1919], 18n16.

200 Arjomand 1999, 270; Bulliet 1972, 73–4.

masing-masing. Para anggota dinasti Seljuk mendirikan madrasah Hanafi, sedangkan birokrat terdepan bermitra dengan ulama Syafi'i, dan keluarga khalifah Abbasiyah bermitra dengan mazhab Hanbali. Awalnya, mazhab Hanafi dan Syafi'i lebih berpengaruh, sedangkan belakangan mazhab Syafi'i dan Hanbali lebih menonjol.²⁰¹

Melalui madrasah Nizhamiyah, otoritas negara Seljuk bukan hanya memperoleh dukungan ulama, melainkan juga mulai secara sistematis mempengaruhi pendidikan ulama baru. Otoritas negara mengatur akta madrasah wakaf dan para penerima manfaat wakaf, juga turut campur tangan dalam pengangkatan para pengajar. Bagi para penguasa Seljuk, madrasah-madrasah itu sebagian besarnya merupakan alat untuk "mengendalikan atau mengawasi lingkungan religius."²⁰² Patronase negara atas ulama melalui Nizhamiyah memerlukan intervensi politik yang jauh lebih dalam daripada patronase negara sebelumnya atas para filsuf. Ibnu Sina dan banyak filsuf lainnya menerima patronase sebagai profesional, tapi mereka tidak dididik di lembaga-lembaga yang dibiayai negara.

Selain itu, Nizham al-Mulk mengatur sistem *iqta* dan untuk pertama kalinya mengalokasikan sejumlah besar pendapatan pajak tanah untuk memelihara tentara yang kuat.²⁰³ Maraknya *iqta* melemahkan kelas tuan tanah serta memiliterisasi ekonomi dan struktur negara.²⁰⁴ Dinasti-

201 Ephrat 2000, khususnya 28–9 (gambar 1.1). Lihat juga Ahmad 2003, 179–81; El-Hibri 2002, 737–8.

202 Shatzmiller 1993, 312.

203 Cahen 1953, 40. Di Kesultanan Seljuk, *iqta* bukan hanya diberikan kepada personel militer, melainkan juga kepada beberapa anggota keluarga kerajaan, birokrat pengadilan, dan abdi negara lainnya. Lambton 1988, 103–11; Lambton 1965, 369–73. Lihat juga Safi 2006, 87–90.

204 Bagi Hodgson (1974b, 49), pemungutan pajak tanah secara langsung oleh pejabat militer mencerminkan ciri militer pemerintahan Buwaihi dan

dinasti berikutnya, seperti Ayyubi, Mamluk, Osmani, dan Shafavi kebanyakan mengikuti sistem *iqta* model Seljuk.²⁰⁵

Di negara Seljuk, ketika personel militer menguasai tanah tertentu melalui sistem *iqta*, ulama yang mengajar di madrasah mulai mendapat penghasilan dari beberapa tanah lain melalui sistem wakaf. Bahkan, sejumlah ulama bekerja dan dibayar sebagai abdi negara. Insentif material itu mendorong ulama melegitimasi tatanan ekonomi baru berdasarkan *iqta*. Melalui kebijakan-kebijakan Nizham al-Mulk atas madrasah, wakaf, dan *iqta*, ulama dan negara militer Seljuk membuat persekutuan.²⁰⁶

Menurut Lapidus, pembentukan persekutuan ulama-negara pada periode Seljuk berdampak jangka panjang bagi dunia Muslim: “Sistem hubungan ulama-negara Seljuk yang berhasil di Baghdad dan Iran kemudian dibawa ke barat oleh penaklukan Seljuk atas Suriah dan Mesir, dan kemudian diadopsi oleh Kesultanan Osmani di Anatolia, Balkan, dan bagian barat Bulan Sabit Subur. Sistem serupa dibangun oleh dinasti Shafavi di Iran.”²⁰⁷ Dampak langgengnya pemerintahan Seljuk pada abad-abad berikutnya juga berpengaruh ke gagasan, sebagaimana tampak sangat kuat dalam karya Ghazali.

GHAZALI DAN TESIS KEMUNDURAN

Hubungan Ghazali (1058–1111) dengan otoritas Seljuk sangat rumit dan tidak konsisten. Pada awalnya, dia membangun

kemudian Seljuk. Sejalan dengan itu, Lambton (1965, 373) mengamati “militerisasi administrasi fiskal” pada periode Seljuk.

205 Cahen 1953, 44–8; Lambton 1965, 373–6.

206 Hodgson 1974b, 46, 51–2; Safi 2006, 90.

207 Lapidus 1996, 16.

koneksi pribadi dan politik yang kuat dengan para wazir Seljuk, anggota dinasti Seljuk, dan khalifah Abbasiyah. Ghazali ialah murid Juwaini di Nisyapur. Kemudian, dia menghabiskan beberapa tahun di istana Nizham al-Mulk. 1091, Nizham al-Mulk memberinya posisi bergengsi sebagai pengajar di Baghdad.²⁰⁸ Di sana, Khalifah Mustazhhir meminta Ghazali mengkritik gagasan Syiah Ismailiyah tentang imam yang maksum. Sebagaimana Ghazali nyatakan dalam autobiografinya: “Saya menerima perintah yang jelas dari Yang Mulia Khalifah untuk menulis buku yang menunjukkan apa sesungguhnya sistem keagamaan mereka [Ismailiyah].”²⁰⁹ Untuk memenuhi permintaan itu, dia menulis *Fadha-ih al-Bathiniyah wa Fada'il al-Mustazhhiriyah (Kekeliruan Kaum Bathiniyah dan Keutamaan Para Penghafal)*.²¹⁰ Judul buku itu mencakup nama sang khalifah, Mustazhhir (berarti "penghafal").

Pada akhir 1095, periode kedua hidup Ghazali dimulai: dia mengundurkan diri dari madrasah, mulai bergaya hidup Sufi, dan melakukan perjalanan ke banyak kota. Dia menyesali pengabdianya kepada otoritas negara selama “krisis paro baya” itu. Dia mengunjungi Masjid Ibrahim di Hebron, Palestina, dan di sana dia bersumpah tidak akan pernah lagi “menghadap penguasa mana pun, mengambil uang para penguasa, atau terlibat dalam perselisihan publik penguasa.”²¹¹ Dalam *Ihya Ulumuddin*, Ghazali menyeru kepada para ulama untuk menghindari hubungan akrab dengan penguasa dan menyatakan bahwa mayoritas penguasa memperoleh kekayaan secara tidak

208 Laoust, 1970, bab 1; Ormsby 2007, bab 1; Garden 2014, 17–29.

209 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 44. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 71.

210 Al-Ghazali 1999 [1095]. Lihat juga Mitha 2001.

211 Dikutip dalam Griffel 2009, 44.

sah melalui pajak yang tidak adil, harta benda yang disita, dan suap.²¹² Dia meminta para ulama dan semua Muslim lainnya menjauhkan diri dari interaksi sosial dengan para penguasa lalim.²¹³ Perjalanan Ghazali meliputi kunjungan ke Damsyik, Yerusalem, serta Makkah-Madinah, dan memakan waktu sekitar satu setengah tahun. Kemudian dia pulang ke kota kelahirannya, Thus di Iran timur, lalu mendirikan dan mengajar di madrasah pribadi dan pondok Sufi (*khanqah*) selama sekitar sembilan tahun lebih.²¹⁴

Namun, menjelang akhir hidupnya, Ghazali mengakhiri pengasingan mistisnya dan kembali mengajar di madrasah Nizhamiyah di Nisyapur. Dalam autobiografinya, Ghazali menjelaskan bahwa dorongan utama keputusannya kembali ke kehidupan publik datang dari seorang wazir. Dia menulis, “Allah yang Mahatinggi menetapkan Dirinya untuk menggerakkan kedaulatan waktu ... [yang] memberi saya perintah untuk bergegas ke Nisyapur.”²¹⁵ Ghazali mengajar di sana selama beberapa tahun.²¹⁶ Pasang-surut hubungan Ghazali dengan otoritas politik mendukung argumen saya bahwa persekutuan ulama-negara didasari konstruksi historis dan bukan prinsip dasar Islam.

Ghazali memberi kontribusi paling berpengaruh terhadap pembentukan ortodoksi Sunni dengan menyerang “para liyan” ortodoksi (kelompok Syiah, Mu’tazilah, dan

212 Al-Ghazali 2015 [sekitar 1097], 199–203; al-Ghazali 1962 [sekitar 1097], 172–6; al-Ghazali 2014 [sekitar 1097], 189.

213 Al-Ghazali 2014 [sekitar 1097], 201–37; Gazali 1974b [sekitar 1097], 351–76.

214 Griffel 2009, xii, 51.

215 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 74. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 91.

216 Hourani 1984, 290–1.

filsof) secara efektif,²¹⁷ serta membantu menyatukan “orang dalam” (Asy’ari, Syafi’i, Hanbali, Hanafi, dan Maliki). Selain itu, keputusannya untuk menjadi seorang sufi dan tulisan-tulisannya yang terkait telah membawa Sufisme dari pinggiran ke tengah-tengah Islam Sunni. Maka, Ghazali berperan besar dalam perkembangan Islam Sunni pada abad ke-11 dan ketahanannya hingga kini. Beberapa sarjana bahkan menganggap Ghazali sebagai salah satu tokoh paling berpengaruh dalam Islam setelah Nabi Muhammad.²¹⁸

Tesis Kemunduran

Sejak akhir abad ke-19, telah terjadi perdebatan tentang kemunduran intelektual di dunia Muslim dan peran Ghazali di dalamnya. Sekelompok sarjana menerima bahwa Muslim telah mengalami kemunduran intelektual sejak abad ke-11.²¹⁹ Para sarjana itu umumnya menganggap madrasah Nizhamiyah, yang berfokus ke keilmuan Islam dan menyingkirkan filsafat, sebagai alasan kemunduran itu.²²⁰ Kendati saya setuju dengan kelompok sarjana ini bahwa abad ke-11 adalah titik kritis dalam kemunduran intelektual Muslim dan bahwa prioritas madrasah ke studi Islam dalam “hierarki epistemologi” menyebabkan masalah serius, saya masih punya dua ketidaksepakatan utama dengan mereka.

Pertama, saya mengajukan kurikulum madrasah sebagai cerminan hegemoni gagasan dan kelembagaan persekutuan ulama-negara, bukan penyebab independen kemunduran

217 Dalam *Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Para Filsof)*, Ghazali (2000 [1095]) mengkritik dua puluh gagasan utama para filsuf dan ahli teologi Mu’tazilah dengan mengkategorikan tujuh belas di antaranya sebagai bid’ah sesat dan tiga darinya sebagai kemurtadan.

218 Watt 1953, 14; McCarthy 1999, 12; Yaqub 2013, xvii; Güngör 1982, 79.

219 Sarton 1927, 738; Meyerhof 2005 [1932], 311, 337, 345.

220 Makdisi 1981, 10, 283; Starr 2013, 404–7, 532.

intelektual Muslim. Kedua, meskipun ada transformasi pada abad ke-11, pencapaian ilmiah dan filsafat Muslim masih berlanjut hingga pertengahan abad ke-17, kendati melambat. Persekutuan ulama-negara maupun sikap antifilsafatnya tak secepat itu mendominasi seluruh negara Muslim; ada episode-episode krisis bagi persekutuan itu, dan masih ada penguasa tak lazim yang melindungi ilmuwan dan filsuf.

Sebaliknya, kelompok sarjana kedua telah mengkritik tesis kemunduran, menunjuk contoh-contoh karya ilmiah dan filsafat Muslim setelah abad ke-11.²²¹ Sonja Brentjes menunjukkan bahwa buku astronomi dan kedokteran diajarkan di beberapa madrasah dan ada di perpustakaan di berbagai kota seperti Baghdad, Kairo, Damsyik, dan Sivas pada abad ke-14 dan bahkan setelahnya.²²² Ahmad Dallal juga kritis terhadap tesis kemunduran. Dia memunculkan suatu keprihatinan normatif: “Asumsi dasar penggambaran sejarah kemunduran adalah bahwa pada akhirnya kemunduran aktivitas ilmiah disebabkan kecenderungan keilmuan Islam yang terpengaruh budaya, bukan dari perkembangan sejarah tertentu.”²²³ Saya setuju dengan pendapat Brentjes dan di bab selanjutnya akan menampilkannya kelanjutan karya ilmiah Muslim di observatorium dan rumah sakit. Selain itu, sependapat dengan Dallal, bab ini sudah mendokumentasikan bahwa tidak ada kecenderungan budaya untuk kemunduran pencapaian keilmuan Muslim.

221 Saliba 2007, 20–5, 237–9; Endress 2006, 382–3; Adamson 2016, 301, 421. Untuk kritik saya atas Gutas (1998, 2014) dan El-Rouayheb (2010, 2015), lihat Bab 6.

222 Brentjes 2011, 141. Lihat juga Hirschler 2016, 2, 27, 106.

223 Brentjes 2011, 141. Lihat juga Hirschler 2016, 2, 27, 106.

Sikap antisains dan antifilsafat di antara Muslim bukan unsur penting Islam, dan terbentuk secara historis.²²⁴

Namun selain dua perkara itu, saya mendapati penolakan kelompok kedua terhadap tesis kemunduran tidak meyakinkan. Bahkan, data mereka sendiri umumnya memperlihatkan perlambatan keilmuan Muslim. Ketika memperlihatkan bahwa filsafat dan ilmu alam tidak dihapus dari madrasah, Brentjes masih mengakui bahwa para ulama madrasah yang mempelajari filsafat dan ilmu alam menggunakan “metode pengajaran dan nilai-nilai dari disiplin ilmu agama—menghafal; pembelajaran yang berpusat ke otoritas, bukan berdasarkan bidang; dan mengutamakan silsilah (sanad) guru.” Dia juga menekankan bahwa pergeseran itu menunjukkan pelemahan spesialisasi dan “penurunan kompleksitas”.²²⁵ Kata-kata itu secara tidak sengaja menyiratkan kemunduran kreativitas ilmiah secara bertahap di dunia Muslim sesudah abad ke-11. Demikian pula, *History of Islamic Philosophy* karya Henry Corbin, yang berpendapat bahwa kemunduran dalam filsafat Muslim tidak terjadi, tanpa sengaja menegaskan bahwa masa awal sejarah Islam jauh lebih hidup secara intelektual. Dalam 350 halaman pertama, bukunya menjelaskan bagaimana filsafat berkembang di dunia Muslim antara abad ke-7 dan ke-12. Sebaliknya, Corbin hanya menyediakan 150 halaman mengenai karya filsafat Muslim antara abad ke-13 dan ke-19.²²⁶ Normalnya, yang sebaliknya lah yang diharapkan,

224 Jadi, saya tidak setuju dengan penjelasan esensialis John Saunders (1963, 719): “Islam, yang sedari awal merupakan budaya yang intinya religius, kembali ke asalnya; unsur Yunani diusir secara bertahap ... dan ilmu duniawi, yang selalu berada di pinggir dan tidak pernah benar-benar lepas dari tuduhan tidak beriman, diam-diam ditinggalkan karena dianggap ajaran ‘bukan Muslim’.”

225 Brentjes 2011, 142–4.

226 Corbin 1986.

karena setelah 1200, Muslim memperluas wilayah dan populasi secara substansial melalui penaklukan dan penyebaran agama, juga memiliki kesempatan penelitian lebih baik yang disediakan oleh leluhur mereka dan para pesaing Eropa yang tengah bangkit.

Abdulhamid Sabra—yang pendapatnya tak cocok dengan kelompok sarjana manapun—lebih eksplisit. Menurutnya, meskipun ilmu alam dihapuskan dari kurikulum resmi madrasah, beberapa ilmuwan terus mempelajarinya. Setelah abad ke-11, ilmu alam tidak menghilang, tapi “filsuf-dokter (diwakili Razi [meninggal 925]) digantikan oleh ahli hukum-dokter (diwakili Ibnu al-Nafis [meninggal 1288]) ... dan ahli astronomi-astrologi digantikan oleh *muwaqqit* [pencatat waktu masjid].”²²⁷ Namun Sabra masih menganggap transformasi itu merugikan status ilmu alam dalam jangka panjang. Menurut Sabra, gagasan ortodoks, terutama dari Ghazali, bertanggung jawab dalam pengesampingan pengetahuan non-keagamaan. Pendekatan ortodoks, menurut Sabra, hanya memberi ruang terbatas bagi logika, matematika, astronomi, dan kedokteran.²²⁸ Singkatnya, seperti ditegaskan Sabra, melambatnya kiprah intelektual Muslim bukan karena ilmu alam tiba-tiba disingkirkan, melainkan lebih karena ilmu alam sejak lama dipinggirkan.²²⁹

Kemunduran kreativitas juga terlihat dalam keilmuan Islam. Mayoritas ahli teologi dan hukum Islam yang hebat hidup sebelum akhir abad ke-11. Hanya sedikit di antara

227 Sabra 1987, 237. Untuk Ibnu al-Nafis, lihat Bab 5.

228 Sabra 1987, 238–42.

229 Selain Sabra, saya juga menemukan pendekatan beragam yang persuasif dari Aydın Sayılı (1960, 408–12). Sayılı menjelaskan bagaimana pengetahuan astronomi berlanjut di wilayah Muslim setelah abad ke-11; Namun, dia juga menekankan bahwa perkembangan ilmiah memudar secara bertahap selama periode itu.

mereka yang hidup antara abad ke-12 dan ke-14. Dari abad ke-15 hingga sekarang, memang sudah benar-benar jarang terlihat sarjana Islam membuat berkontribusi orisinal dalam bidang-bidang itu.²³⁰

Analisis tiga jilid George Sarton relatif sangat membantu memahami status keilmuan Muslim secara historis. “Dari paro kedua abad ke-8 hingga akhir abad ke-11,” menurut Sarton, “bahasa Arab adalah bahasa ilmiah, bahasa umat manusia yang progresif.”²³¹ Dia mengkategorikan sejarah sains pramodern dengan memberikan nama seorang sarjana terkemuka dunia di setiap setengah abad. Dari paro kedua abad ke-8 hingga paro kedua abad ke-11, nama-nama yang dia pilih—Jabir, Khawarizmi, Razi, Mas’udi, Abul-Wafa, Biruni, dan Umar Khayyam, secara berurutan—semuanya berasal dari dunia Muslim.²³² Kemudian, dalam kata-kata Sarton, “zaman keemasan” Muslim dan “monopoli” Muslim atas ilmu berakhir.²³³

Jika begitu, pertanyaannya menjadi: Mengapa Muslim mulai kehilangan dinamisme intelektual dan kreativitas semenjak akhir abad ke-11? Satu jawaban berhubungan

230 Lihat Bab 5–7.

231 Sarton 1927, 17; juga 543. Lihat juga Sarton 1931, 1.

232 Sarton 1927, x–xi.

233 Sarton 1927, 738. Sarton (1931, xvi, xxviii; 1947, xvii, xxvi) menandai setiap setengah abad pada abad ke-12, ke-13, dan ke-14 dengan nama-nama dari tiga golongan sarjana: Muslim, Yahudi, dan Kristen. Para sarjana Muslim secara berurutan yaitu Ibnu Zuhri, Ibnu Rusyd, Ibnu Baitar, Quthbuddin Syirazi, Abul-Fida, dan Ibnu Khaldun. Para sarjana Yahudi yaitu Abraham ben Ezra, Maimonides (Moshe ben Maimon), Yaqob Anatuli, Jacob ben Makhir ibn Tibbon, Gersonide (Levi ben Gerson), dan Hasdai Crescas—yang pertama dan kedua tinggal di wilayah Muslim, sedangkan yang ketiga dan keempat menerjemahkan karya-karya Arab ke bahasa Ibrani. Para sarjana Kristen, yaitu Guillaume de Conches, Gherardo da Cremona, Robert Grosseteste, Roger Bacon, William of Occam, dan Geoffrey Chaucer.

dengan kebangkitan dinasti Turki, terutama Seljuk, sebagai pembela ortodoksi Sunni. Jawaban itu punya dua masalah utama. Pertama, meskipun para penguasa Seljuk adalah orang Turki, banyak pembela ortodoksi Sunni lainnya bukan orang Turki, seperti khalifah Qadir dan Qaim, yang merupakan orang Arab, dan Nizham al-Mulk dan Ghazali, yang merupakan orang Persia.²³⁴ Banyak juga orang Turki yang membela Islam Syiah dan filsafat Syiah. Dinasti Shafavi, yang mendirikan Syiah Imam Dua Belas di Iran pada abad ke-16, berdarah Turki. Farabi bisa dibilang orang Turki juga.²³⁵ Kedua, para sultan Seljuk, dalam berbagai hal, mendukung para filsuf dan ilmuwan. Dengan bantuan Nizham al-Mulk, Maliksyah (memerintah 1072–1092) membangun “observatorium paling penting pada abad ke-11” di Ishfahan.²³⁶ Di antara ahli astronomi termasyhur yang bekerja di sana, ada Umar Khayyam (1048–1131), ahli matematika dan penyair terkemuka. Mengikuti permintaan Maliksyah, Umar Khayyam dan timnya mereformasi kalender Matahari; hasil ciptaan mereka “luar biasa akurat, mungkin lebih akurat daripada kalender [Gregorian] kita sendiri.”²³⁷ Singkatnya, pengaitan memudarnya dinamisme

234 Qaim adalah pendukung Hanbali. Dia meminta Tughril Beg bertempur melawan kelompok yang berselisih, termasuk Syiah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan “para pedagang kaya yang dulu mendorong pembelajaran filsafat”. Schwarz 2002, 595.

235 Ali 2012 [1902], 427–8; Hodgson 1974a, 433; Khalidi 2005, xiv; Rosenthal 1958, 271n1. Untuk Gutas (2012), “kami tidak memiliki bukti yang cukup untuk memutuskan” asal-usul etnis Farabi. Tidak terbantahkan bahwa beberapa penulis penting Karakhani abad ke-11 adalah orang Turki. Mahmud Kashgari (1986 [1077]) menulis kamus Turki-Arab pertama, yang mencakup peribahasa, puisi, dan peta negeri bangsa Turki. Peta tersebut juga menunjukkan Jepang. Tekeli 1985. Yusuf Balasaguni (1974 [1070]) menulis contoh awal buku nasihat Muslim.

236 Sayılı 1960, 160–1. Lihat juga Dallal 2010, 24.

237 Sarton 1927, 740; juga 759–61.

intelektual Muslim hanya dengan kebangkitan bangsa Turki tidak meyakinkan.

Ghazali dan Kemunduran

Satu penjelasan lebih luas tentang kemunduran intelektual Muslim merujuk ke peran Ghazali yang dianggap negatif.²³⁸ Dalam *Lost Enlightenment*, Starr berpendapat bahwa Ghazali berkontribusi terhadap kemunduran intelektual Asia Tengah (dan Iran timur) dengan menyerang para filsuf dan mempromosikan Sufisme.²³⁹ Ghazali, menurut Starr, menegakkan hierarki epistemologis yang membuat “akal rasional ... berstatus lebih rendah; karena itu akal tidak mampu atau tidak diizinkan untuk menantang pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi mistik dan tradisi.”²⁴⁰

Melampaui Asia Tengah, Ziauddin Sardar menuding Ghazali berpengaruh negatif lebih luas: “Tak diragukan bahwa Ghazali berkontribusi besar terhadap situasi peradaban Muslim yang terus mundur.”²⁴¹ Randall Collins juga menganggap Ghazali bertanggung jawab atas marginalisasi filsafat. Menurutnya, Ghazali menggabungkan teologi, tradisi kitab, logika, dan Sufisme; kombinasi itu menjadi “budaya ortodoks Islam.” Kombinasi itu mempengaruhi madrasah: “Hanya logika, terpisah dari filsafat, yang diizinkan masuk ke kurikulum madrasah; tapi logika sendiri bertahan hanya sebagai skolastisisme yang mandek.”²⁴²

Di satu sisi, saya setuju dengan para pengritik Ghazali dalam dua perkara utama. Pertama, pandangan Asy’ariyah

238 Ali 2012 [1902], 428–9; al-Jabri 2011 [1984], 393–403.

239 Starr 2013, 512, 522. Lihat juga Starr 2009, 41.

240 Starr 2013, 534.

241 Sardar 2013, 17.

242 Collins 2000, 452–3 (lihat gambar 9.1).

Ghazali, yang berpendapat bahwa Allah menciptakan segalanya setiap saat, sudah memiliki banyak implikasi bermasalah.²⁴³ Dalam *Tahafut al-Falasifah*, Ghazali membahas pembakaran kapas yang bersentuhan dengan api. Dia menerima kedua kemungkinan (1) kapas menyentuh api tanpa terbakar (2) kapas terbakar tanpa menyentuh api. Dia menyimpulkan: "Yang melakukan pembakaran dengan menciptakan bekas hitam di kapas ... adalah Allah, baik melalui perantara malaikat-Nya maupun tanpa perantara."²⁴⁴ Secara ontologis, menerima atau menolak pendekatan itu adalah pilihan pribadi. Namun secara epistemologis, jika menjadi dominan, pendekatan itu pasti akan menghambat perkembangan ilmiah. Apalagi, jika menjadi perspektif keagamaan yang dominan, pendekatan itu juga dapat mengubah orang jadi fatalistik dan tak mampu memahami hubungan sebab-akibat dalam kehidupan sehari-hari. Selain penolakannya terhadap sebab-akibat, Ghazali menganggap ilmu-ilmu nonkeagamaan sebagai ancaman potensial bagi keimanan, dan para filsuf hampir pasti tidak beragama: "[Setiap] murid matematika mengagumi keakuratannya ... itu membuat dia percaya kepada para filsuf ... [dan] dia menjadi orang yang tidak beriman karena mengakui kewenangan mereka." Murid seperti itu mungkin mengatakan: "Jika agama memang benar, maka agama tidak akan luput dari perhatian orang-orang itu karena mereka sangat teliti dalam berilmu."²⁴⁵ Gagasan demikian akan

243 Menurut Fazlur Rahman (1982, 27), dukungan Ghazali untuk teologi Asy'ari itu "penting bagi penyebarannya dan dominasinya sebagai paham mayoritas dalam Islam Sunni."

244 Al-Ghazali 2000 [1095], 167; juga 166–77.

245 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 33; juga 40. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 63; juga 68.

mematahkan semangat mereka yang serius mempelajari ilmu-ilmu nonkeagamaan.

Kedua, epistemologi Sufi Ghazali juga memiliki efek rumit. Dalam *Ihya Ulumuddin* (salah satu buku Islam yang paling banyak dibaca) dan autobiografinya yang jauh lebih pendek tapi terkenal—*al-Munqidz min ad-Dhalal* (*Penyelamat Dari Kesesatan*)—Ghazali menjunjung tinggi wawasan mistik dan mengesampingkan pengamatan sebagai sumber pengetahuan.²⁴⁶ Dalam autobiografinya, Ghazali menjelaskan dua alasan mengapa dia mengakhiri pengasingan asketiknya dan kembali mengajar di Nisyapur. Satu alasannya adalah perintah seorang wazir sebagaimana telah dijelaskan, sementara yang lain adalah murni alasan mistik: dia melihat "banyak orang baik" meyakinkannya bahwa kembalinya dia sudah ditakdirkan oleh Allah, yang "berjanji membangkitkan kembali agama-Nya pada setiap awal abad."²⁴⁷ Berdasarkan beberapa mimpi lain, Ghazali menggambarkan dirinya sebagai "pembaharu Islam tiap seratus tahun" pada abad keenam keberadaannya. Pengutamaan aspek mistik dalam gagasan-gagasan dan kisah hidup Ghazali mengurangi perhatian pengikutnya kepada rasionalitas.

Di sisi lain, argumen bahwa Ghazali adalah penyebab utama kemandekan intelektual Muslim memiliki banyak kelemahan. Ghazali adalah seorang jenius dengan gagasan rumit dan terkadang tidak konsisten. *Misykatul-Anwar* (*Relung Cahaya*) karyanya mencakup gagasan-gagasan tertentu, seperti pengakuan akan adanya sebab perantara, yang

246 Gazali 1974a [sekitar 1097]; al-Ghazali 1953 [sekitar 1108].

247 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 75. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 92.

bertentangan dengan pandangan Asy'ariyah.²⁴⁸ Sikap Ghazali terhadap ilmu alam juga tidak selalu negatif. Sesudah tulisan yang sebelumnya dikutip tentang matematika, Ghazali memperingatkan orang Muslim yang “berpikir bahwa agama harus dibela dengan menolak setiap ilmu yang terhubung dengan para filsuf.” Muslim seperti itu akan salah menampilkan Islam, seolah-olah Islam “berdasarkan ketidakpedulian.”²⁴⁹ Begitu juga, meski mengutamakan mistisisme, Ghazali sangat menghargai akal manusia sebagai hal pertama dan paling mulia yang diciptakan Allah.²⁵⁰

Pandangan Ghazali tentang hukum juga rumit. Meskipun menjunjung tinggi hukum Sunni ortodoks, dia juga mempromosikan gagasan tentang lima “tujuan luhur” dalam hukum Islam, yang menjadi sumber utama kreativitas hukum.²⁵¹ Selain itu, perspektif Sufi Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* dan karya lainnya mengandung kritik penting terhadap formalisme hukum.²⁵² Singkatnya, Ghazali dapat ditafsirkan dengan cara berbeda di berbagai perkara.²⁵³

Pertanyaannya kemudian adalah: Mengapa penafsiran ortodoks tentang Ghazali lebih mendominasi daripada

248 Al-Ghazali 1998 [sekitar 1098–1105], 44–54. Untuk analisis atas *Misykatul-Anwar*, lihat Griffel 2009, 179, 264–74. Untuk penafsiran alternatif lain atas pandangan Ghazali tentang sebab-akibat, lihat Ormsby 2007, 80–6.

249 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 34. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 64.

250 Al-Ghazali 2015 [sekitar 1097], 249, 256; al-Ghazali 1962 [sekitar 1097], 214, 227; Gazali 1974a [sekitar 1097], 211, 224.

251 Menurut Hamza Yusuf Hanson (2015, xxiv), pembela pemahaman literalis hukum Islam mengkritik Ghazali karena dia mempromosikan Sufisme, logika sebagai alat pengajaran, dan pendekatan semangat hukum dengan menegaskan lima tujuan luhur hukum Islam. Lihat Pendahuluan dan Bab 5.

252 Al-Ghazali 2015 [sekitar 1097], khususnya 87–90. Untuk pernyataan-pernyataan Ghazali yang bertentangan mengenai nilai hukum, lihat Rahman 2000, 119–24.

253 Lihat Musa 2005, khususnya 138, 182–9.

penafsiran lainnya? Selain itu, kita seharusnya bertanya: Mengapa gagasan Ghazali menjadi sangat berpengaruh, dibanding gagasan lain yang lebih bersimpati kepada filsafat dan ilmu alam? Jawaban kedua pertanyaan tersebut membutuhkan analisis relasi kekuasaan. Ghazali dan madrasah Nizhamiyah adalah bagian koalisi yang kuat dan luas, meliputi berbagai pelaku dan lembaga lain. Saya menyebut koalisi itu sebagai persekutuan antara ulama Sunni ortodoks dan negara militer. Ghazali berkontribusi ke persekutuan itu sekaligus menerima dukungannya.

Kontribusi utama Ghazali bagi persekutuan ulama-negara adalah peran teoretisnya dalam pembentukan ortodoksi Sunni. Dengan mendeklarasikan bahwa para filsuf berpandangan tertentu sebagai orang murtad yang boleh dibunuh, Ghazali membuat “pandangan ortodoks” hampir tidak bisa dipertanyakan. Ghazali bukan penemu gagasan menuding orang murtad, tapi sebagai ulama terkemuka, dia telah membantu legitimasi gagasan itu. Ghazali menyampaikan pandangannya tentang perkara itu dengan pertanyaan hipotetis pada awal kesimpulan *Tahafut al-Falasifah*:

Jika seseorang berkata: “Kamu telah menjelaskan ajaran [para filsuf]; apakah kamu kemudian berkata dengan yakin bahwa mereka *kafir* dan bahwa *pembunuhan terhadap orang-orang yang menganut ajaran demikian itu wajib*?” Kami berkata: Menyatakan bahwa mereka kafir itu wajib dalam tiga persoalan. Satu di antaranya adalah pendapat bahwa dunia itu abadi dan pernyataan mereka bahwa semua zat bersifat kekal. Yang kedua adalah pernyataan mereka bahwa pengetahuan Allah tidak mencakup hal-hal tertentu yang terikat waktu di antara manusia [yang ada]. Yang ketiga adalah penolakan mereka atas

kebangkitan kembali manusia dan pengumpulan manusia pada hari pengadilan.²⁵⁴

Bagian itu menyatakan bahwa para filsuf (dan pengikut mereka) yang memiliki pemikiran sesat tertentu (menganggap dunia itu abadi, berargumen bahwa pengetahuan Tuhan hanya mencakup yang umum, dan/atau menggambarkan akhirat hanya sebagai kehidupan rohani) dapat dihukum mati. Dalam *al-Iqtishad fi al-Itiqad (Keseimbangan Kepercayaan)*, Ghazali menjelaskan isu kesesatan dengan menyatakan bahwa seorang yang sesat bukan hanya akan menghadapi eksekusi, melainkan juga penyitaan harta kekayaan. Karena “hidup dan harta kekayaan mereka tak lagi terlindung,” orang lain “boleh menumpahkan darahnya dan mengambil harta kekayaannya.”²⁵⁵ Dalam *Fadha-ih al-Bathiniyah*, dia mendeklarasikan Syiah Ismailiyah sebagai kelompok sesat dan menentukan hukuman serupa untuk mereka²⁵⁶

Menjelang akhir hidupnya, Ghazali sendiri dituduh karena “menyebut Allah sebagai ‘cahaya sejati’” dalam *Misykatul-Anwar* dan karena pandangan tertentu dalam *Ihya Ulumuddin* yang berorientasi Sufi.²⁵⁷ Karena itulah Ghazali menulis *Fayshal at-Tafriqah Bayn al-Islam wa az-Zandaqah (Garis Pemisah Antara Islam dan Zindiq)*, di mana dia merevisi beberapa pandangan sebelumnya dan meminta Muslim untuk sangat berhati-hati sebelum

254 Al-Ghazali 2000 [1095], 226 (cetak miring ditambahkan). Lihat juga Gazali 2014 [1095], 225.

255 Al-Ghazali 2013 [1095], 241.

256 Al-Ghazali 1999 [1095], 228–31.

257 Griffel 2009, 54, 105.

mengumumkan seseorang itu murtad.²⁵⁸ Walaupun begitu, dia terus menetapkan “sebagian besar filsuf” sebagai orang yang tidak beriman.²⁵⁹ Kemudian, dalam autobiografinya, Ghazali secara eksplisit menyebut Ibnu Sina dan Farabi sebagai berikut: “Kita harus ... menganggap kafir para filsuf [Sokrates, Plato, dan Aristoteles] dan filsuf Islam pengikut mereka seperti Ibnu Sina, al-Farabi, dan lainnya.”²⁶⁰

Pada awal abad ke-11, khalifah Qadir dan Qaim menyatakan berbagai kelompok, termasuk Mu'tazilah dan Syiah, sebagai orang murtad yang boleh dibunuh. Pada akhir abad yang sama, Ghazali menggunakan pendekatan itu terhadap beberapa filsuf dan golongan Syiah Ismailiyah, tapi tidak terhadap Mu'tazilah.²⁶¹ Frank Griffel menjelaskan bahwa gagasan pembunuhan atas Muslim dengan ketentuan yang didasari tuduhan murtad berkembang selama abad ke-11.²⁶² Sebelumnya, pandangan hukum yang berlaku adalah

258 Al-Ghazali 2002 [sekitar 1105], 89, 115. Dalam buku itu, Ghazali (2002 [sekitar 1105], 126) juga membuat pernyataan toleran tentang keselamatan orang Kristen Byzantium: “Insyaallah, mayoritas orang Kristen Byzantium ... akan dilindungi rahmat Tuhan.” Dia menguraikan bahwa mereka “mengenal nama ‘Muhammad’, tapi tidak tahu sifat beliau. Malahan, yang mereka dengar sejak kecil adalah bahwa ada pembohong besar yang membawa-bawa nama ‘Muhammad’ dan mengaku sebagai seorang nabi ... Kelompok ini, menurut pendapat saya, [dimaafkan] ... Meskipun mereka pernah mendengar nama itu, mereka mendengar kebalikan sifat sejati beliau. Dan itu tidak memberikan cukup dorongan untuk memaksa mereka menyelidiki (keadaan sebenarnya).”

259 Al-Ghazali 2002 [sekitar 1105], 110.

260 Al-Ghazali 1953 [sekitar 1108], 32. Lihat juga al-Ghazali 1999 [sekitar 1108], 62–3.

261 Ghazali mendefinisikan Mu'tazilah sebagai “bid'ah”, tapi tidak murtad. Al-Ghazali 2000 [1095], 226–7; al-Ghazali 2013 [1095], 245–6; al-Ghazali 2002 [sekitar 1105], 111, 114.

262 “Selama pertengahan abad ke-11, para ulama dari semua mazhab hukum berpendapat bahwa dalam kasus agen politik kekhalifahan tandingan Ismailiyah, tidak ada *istitaba* [undangan bertobat] yang seharusnya

bahwa seorang Muslim tidak boleh dibunuh selama dia tidak secara eksplisit dan terbuka meninggalkan Islam.²⁶³

Pandangan Ghazali tentang kemurtadan memiliki konsekuensi praktis. Omid Safi menganggap warisan intelektual Ghazali bertanggung jawab atas eksekusi Ayn al-Qudat (1098–1131), seorang sarjana dan penyair Sufi.²⁶⁴ Ayn al-Qudat didakwa membela ajaran Ismailiyah dan dua pandangan filsafat heterodoks, yang semuanya ditetapkan Ghazali sebagai kemurtadan dan dapat menyebabkan pembelanya dihukum mati. Ayn al-Qudat membantah dakwaan itu tapi tetap dieksekusi.²⁶⁵ Episode tersebut adalah contoh "semangat persekusi yang dibuat Ghazali dengan menambahkan pertimbangan hukum ke diskusi epistemologisnya."²⁶⁶

Ringkasnya, peran negatif utama Ghazali dalam kehidupan intelektual Muslim bukan dalam hal rincian pandangannya, melainkan kontribusinya bagi konsolidasi persekutuan ulama-negara. Khususnya, penegakan gagasan bahwa mereka yang memiliki pandangan heterodoks dianggap murtad menjadi pilar penting persekutuan ulama-negara dalam menekan lawan keagamaan dan politik. Faktor itu memperburuk kondisi kreativitas intelektual. Ghazali sendiri adalah produk era dinamisme intelektual Muslim. Sesudahnya, pemikiran kritis atas isu agama dan metafisik sangat tidak didukung sehingga peradaban Islam jarang menghasilkan para sarjana dan filsuf yang setara Ghazali dan Ibnu Sina lagi.

diberikan dan mereka dapat dibunuh karena dianggap murtad." Griffel 2007, 132.

263 Griffel 2009, 104.

264 Safi 2006, 196.

265 Safi 2006, bab 6; Griffel 2009, 81–7.

266 Griffel 2009, 86.

Seperti yang saya sudah jelaskan, hubungan Ghazali dengan otoritas politik tidak konsisten. Namun, Ghazali konsisten membela gagasan persekutuan agama-negara. Sebagai seorang ulama yang terlibat politik di Baghdad, dia menulis di *al-Iqtishad*:²⁶⁷ “Telah dinyatakan bahwa agama dan sultan adalah saudara kembar, dan juga bahwa agama adalah fondasi dan sultan adalah penjaga: yang tidak memiliki fondasi akan runtuh dan yang tidak memiliki penjaga akan hilang.”²⁶⁸ Setelah menghindari politik dan menjadi seorang Sufi, dia mengulangi gagasan yang sama dalam *Ihya Ulumuddin*: “[Negara] dan agama adalah saudara kembar. Agama adalah fondasi sementara negara itu penjaganya. Sesuatu yang tidak memiliki fondasi pasti akan ambruk dan tidak memiliki penjaga akan hilang.”²⁶⁹ Pandangan Ghazali atas persekutuan agama-negara adalah bagian kecenderungan umum zamannya. Kecenderungan itu akan dieksplorasi di bagian selanjutnya.

PENGARUH SASANIYAH KEPADA PEMIKIRAN POLITIK MUSLIM

Tentang filsafat etika dan politik, terjemahan karya filsuf Yunani, khususnya Aristoteles (misal *Ethika Nikomakheia*) dan Plato (*Politeia*), sangat mempengaruhi filsuf Muslim. Dalam hal manajemen rumah tangga, para filsuf Muslim merujuk risalah singkat Bryson—seorang penulis Yunani

267 Tidak seperti Mawardi dan Ibnu Taimiyah, Ghazali tidak menulis buku khusus tentang kekhalifahan (atau politik syariah). Ghazali mengungkapkan pandangannya tentang hal-hal itu terutama dalam beberapa bab *Fada'ih* (1999 [1095], 234–44) dan *al-Iqtishad* (2013 [1095], 229–40). Lihat juga Laoust, 1970, bab 2; Said 2013, bab 6; Hillenbrand 1988.

268 Al-Ghazali 2013 [1095], 231.

269 Al-Ghazali 1962 [sekitar 1097], 33–4. Lihat juga Ghazali 1974a [sekitar 1097], 51.

yang hidup di Roma abad ke-1 M.²⁷⁰ Gagasan Bryson tentang ekonomi, peran istri dalam menjalankan rumah tangga, dan cara mendidik anak laki-laki dikutip oleh Miskawaih, Ibnu Sina, Dimasyqi, dan, kemudian, Thusi.²⁷¹

Tradisi politik Sasaniyah bahkan berdampak lebih dalam kepada pemikiran politik Muslim karena tiga alasan utama. Pertama, Muslim hanya menaklukkan beberapa bagian wilayah Byzantium, tapi menaklukkan seluruh Imperium Sasaniyah. Sementara elite Yunani Byzantium meninggalkan Suriah dan Mesir, elite Persia tak punya “kerajaan lain untuk mengungsi”²⁷² sehingga sebagian besar mereka terintegrasi ke dalam dan mempengaruhi masyarakat Muslim. Kedua, dibanding Persia, populasi Suriah dan Mesir memiliki lebih banyak keanekaragaman bahasa dan sekte agama; jadi, sementara elite Persia menularkan tradisi politik Sasaniyah ke Muslim secara efektif, elite Byzantium tak melakukan penularan tradisi politik Byzantium ke Muslim.²⁷³

Ketiga, sarjana Islam yang menyerang filsafat Yunani lebih terbuka untuk merangkul gagasan Sasaniyah, mungkin karena filsafat Yunani memiliki komponen metafisik yang kuat, sedangkan gagasan Sasaniyah berpusat di pengalaman Iran dalam pemerintahan. Terutama dalam masalah relasi agama dan negara, para ulama mengutip pepatah-pepatah Sasaniyah. Asal pernyataan Ghazali yang dikutip sebelumnya tentang persaudaraan agama-negara adalah teks Sasaniyah²⁷⁴ yang disebut Wasiat Ardasyir I (memerintah 224–242). Ardasyir, raja pendiri Sasaniyah, menyarankan

270 Bryson 2013 [sekitar abad ke-1 M], 5–24

271 Swain 2013, khususnya 83–108, 246–56, 349–63, 402–11; Miskawaih 1968 [sekitar 1030], 50–5; Tusi 1964 [sekitar 1235], 155.

272 Crone 2004, 165.

273 Wiet 1953, 64; Marlow 1997, 65.

274 Teks Sasaniyah ditulis dalam aksara Pahlavi dan bahasa Persia Tengah.

kepada pengikutnya: “Ketahuilah bahwa kerajaan dan agama adalah saudara kembar, yang satu di antaranya tidak akan ada tanpa yang lain, karena agama adalah dasar kewenangan kerajaan dan kewenangan kerajaan adalah penjaga agama ... Apa pun yang tidak dijaga akan hancur dan apa pun yang tidak memiliki fondasi akan runtuh.”²⁷⁵

Fakhruddin Razi, yang hidup seabad setelah Ghazali, telah dianggap sebagai sarjana Islam paling terkemuka pada masanya. Menurut Nasrin Askari, Razi mengutip “pepatah ‘kerajaan dan agama adalah saudara kembar’ dan menganggapnya perkataan Nabi Muhammad.” Itu “contoh lain pengaitan pepatah Persia kuno ke para tokoh agama Islam, sehingga dianggap kredibel.”²⁷⁶

Pada awal sejarah Islam, “Wasiat Ardasyir merupakan karya berbahasa Arab yang terkenal di bidang kenegaraan” yang dikutip banyak penulis.²⁷⁷ Selain Perjanjian Ardasyir, gagasan serupa juga dapat ditemukan dalam teks Sasaniyah lain, Surat Tansar (Tansar ialah seorang pendeta Zoroaster dan penasihat Ardasyir). Surat Tansar menegaskan bahwa, “Agama dan Negara lahir dari satu rahim, digabungkan bersama dan tidak pernah dipisahkan.”²⁷⁸ Baik Wasiat Ardasyir maupun Surat Tansar²⁷⁹ diterjemahkan ke dalam

275 “Le Testament d’Ardasir” 1966 [n.a.], 49, 62. Lihat juga Maçoudi 1863 [947], 162.

276 Askari 2016, 208, 208n178. Askari mengutip dari Fakhruddin Ar-Razi, *Jami’al-’ulum: Sittini*, ed. Sayyid ‘Ali Al-i Daud (Tehran, 2003), 489–90.

277 Askari 2016, 153.

278 *The Letter of Tansar* 1968 [n.a.], 33–4.

279 Para ahli tidak bersepakat mengenai apakah Perjanjian Ardasyir dan Surat Tansar semula ditulis pada periode Sasaniyah awal (yaitu abad ke-3) dan kemudian direvisi tiga abad setelahnya, atau dibuat pada periode Sasaniyah akhir (abad ke-6). Boyce 1968, 11–23; Bier 1993, 178–85; Askari 2016, 85, 159–60; Dignas & Winter 2007, 55n13, 211. Mungkin saja gagasan persaudaraan negara-agama lebih merupakan propaganda atau idealisasi masa sebelumnya daripada cerminan sejati sejarah Sasaniyah.

bahasa Arab beberapa kali, mungkin sejak periode akhir dinasti Umayyah.²⁸⁰

Lembaga pemerintahan Muslim awal dipengaruhi oleh Byzantium dan Sasaniyah.²⁸¹ Muslim awalnya mencetak tiruan koin dinasti Byzantium di Suriah²⁸² dan koin Sasaniyah di Irak²⁸³ hingga dinasti Umayyah mulai mencetak koin yang sepenuhnya baru pada akhir abad ke-7.²⁸⁴ Di bawah dinasti Abbasiyah, ibukota berpindah dari Damsyik ke Baghdad (yang didirikan dekat bekas ibu kota Sasaniyah), dan pengaruh Sasaniyah menguat.²⁸⁵

Berbeda dengan dinasti Umayyah yang mengistimewakan orang Arab, dinasti Abbasiyah bekerja sama dengan orang non-Arab, terutama orang Persia, dalam pemerintahan.²⁸⁶ Bulliet memperkirakan persentase penduduk asli Iran yang masuk Islam hanya 8% pada akhir 90 tahun kekuasaan

Namun kualifikasi seperti itu tidak melemahkan dampak konsep tersebut terhadap pemikiran politik Muslim.

280 Terjemahan itu “beredar cukup luas”, Marlow 1997, 73. Ibnu al-Muqaffa (sekitar 723–760) menerjemahkan Surat Tansar ke bahasa Arab. Boyce 1968, 2. Ibnu al-Muqaffa adalah “seorang mualaf yang sebelumnya menganut agama Zoroaster” dan “pendukung awal penyatuan agama-negara yang paling terkenal”. Bulliet 1979, 38.

281 Lapidus 2002, 51, 76.

282 Grabar 1987, 89–90.

283 Koin tiruan Muslim itu bergambar bulan sabit dan bintang Sasaniyah, dan bahkan wajah raja-raja Sasaniyah. Morony 1984, 38–51, khususnya 44–5. Lihat juga al-Azmeh 1997, 68.

284 Sekitar 697, dinasti Umayyah mulai mencetak koin perak dan emas yang sepenuhnya baru (masa Khalifah Abdul-Malik), yang bertulis ayat Qur’an, bukan gambar pemimpin. Grabar 1987, 90–1, gambar 20. Lihat juga Morony 1984, 50.

285 Wiet 1953, 64–70.

286 Ibrahim 1994, 63–6. Menurut Bulliet (1979, 39), tradisi hierarki agama Sasaniyah bisa menjadi alasan mualaf Persia tertarik dengan Islam Syiah “dengan struktur otoritasnya yang kaku berdasarkan teori Imamah” atau dengan hierarki ortodoks berdasarkan atas “kemunculan para ahli agama Islam, ulama, sebagai kelas mirip imam.”

Umayyah, namun jumlah itu bertambah hingga 40% pada 70 tahun pertama kekuasaan Abbasiyah dan kemudian mencapai 80% di bawah dinasti-dinasti Iran seperti Thahiri, Shafari, Samani, dan Buwaihi.²⁸⁷ Sementara pengaruh hanya datang melalui terjemahan ke bahasa Arab, di bawah dinasti-dinasti itu, bahasa Persia secara bertahap memperoleh status sebagai bahasa dominan dalam kepustakaan dan birokrasi.²⁸⁸ Selanjutnya, negara Ghaznawi dan Seljuk menggunakan bahasa Persia sebagai bahasa resmi dan mempekerjakan birokrat Persia dalam pemerintahan.²⁸⁹

Pada abad ke-11, simbol meningkatnya status bahasa Persia adalah *Syahnnameh* karya Firdausi (sekitar 935–1020), yang menceritakan sejarah raja-raja Persia. Buku itu mengutip Perjanjian Ardasyir, terutama “temanya yang paling menonjol ... gagasan penyatuan kerajaan dan agama”:²⁹⁰

Tidak ada agama yang bertahan tanpa kerajaan,
Juga tidak ada kerajaan yang bertahan tanpa agama.
Ketika raja adalah pelindung agama,
Jangan sebut keduanya selain saudara.²⁹¹

Pada abad ke-11 dan sesudahnya, sumber utama tradisi politik Sasaniyah yang berpengaruh kepada pemikiran

287 Dia memperkirakan bahwa jumlah orang yang masuk Islam di Irak, Suriah, Mesir, dan Tunisia baru mencapai 80% seabad sesudah jumlah itu tercapai di Iran. Bulliet 1979, 43–7, 81–3, 97, 102–3, 108–11, 124. “Perpindahan agama besar-besaran yang lebih awal tampaknya telah sangat meningkatkan pentingnya Iran pada abad ke-9, ke-10, dan ke-11.” Bulliet 1979, 130.

288 Bulliet 1979, 47–9.

289 Arjomand 2017, 69–79.

290 Askari 2016, 159.

291 Dikutip dalam Askari 2016, 179; juga 52.

politik Muslim adalah kepustakaan nasihat (juga dikenal dengan "cermin untuk para pangeran"). Beberapa di antaranya ditulis (umumnya dalam bahasa Persia) oleh para penulis Muslim dan mempromosikan dua gagasan Sasaniyah. Salah satunya adalah gagasan persaudaraan agama-negara.²⁹² Banyak nasihat mengangkat gagasan ini dengan pepatah "agama dan kerajaan adalah saudara kembar."²⁹³ Yang lainnya adalah model stratifikasi sosial hierarkis Sasaniyah, yang mengesampingkan status pedagang. Dalam kata-kata Marlow, para pedagang dibenci dalam "model hierarki sosiopolitik Sasaniyah", karena "di Iran, aktivitas perniagaan dicibir".²⁹⁴ Beberapa buku nasihat Muslim sesudah abad ke-10 mempromosikan model empat tingkat stratifikasi sosial Sasaniyah,²⁹⁵ di mana pedagang

292 Zoroastrianisme «adalah agama resmi Imperium Sasaniyah» dan dengan demikian «hierarki kependetaan sejajar dengan sistem administrasinya.» Kepala pendeta, yang ditunjuk raja, menetapkan doktrin Zoroaster, menunjuk para pendeta, bertindak sebagai hakim tertinggi, dan membantu mengatur suksesi raja. Yang murtad dari Zoroastrianisme dihukum mati. Morony 1984, 281–2. Hukuman bagi orang murtad sama dengan yang ada di Byzantium, di mana "hukuman bagi yang masuk Islam adalah kematian." Mez 1937, 32.

293 Tabatabai 2013, 117–18. Dalam satu buku nasihat, Mawardi (2015 [1032–40], 358) langsung merujuk Ardasir sambil mengutip pepatah itu. Lihat juga Marlow 2016, 192.

294 Marlow 1997, 8, 80. Lapidus (2002, 76) juga berpendapat bahwa di bawah pemerintahan Abbasiyah, ada ketegangan antara mentalitas hierarkis birokrat Persia dan pandangan orang Arab yang lebih egaliter.

295 Menurut Marlow (1997, 147), *al-Ahkam as-Sulthaniyah* Mawardi mempromosikan model empat tingkat stratifikasi sosial Sasaniyah (bangsawan, pemuka agama, petani, dan perajin), mengecualikan pedagang. Menurutny, "Tampak di situ, seperti halnya di tempat lain, bahwa al-Mawardi tidak merasakan adanya kontradiksi yang mendalam antara gagasan organisasi politik Sasaniyah dan Islam." Lihat juga al-Mawardi 2015 [1032–40], 375, 385, 401, 433, 475–6.

memiliki status terendah, di bawah pemuka agama, tentara, petani, dan perajin.²⁹⁶

*Siyasatnamah*²⁹⁷ (*Kitab Politik*) tulisan Nizham al-Mulk merupakan buku nasihat yang sangat berpengaruh. *Siyasatnamah* mengutip beberapa pepatah Sasaniyah, termasuk yang terkenal, “kerajaan dan agama bagaikan dua bersaudara.”²⁹⁸ Menurut Marlow, buku Nizham al-Mulk sangat dipengaruhi pemikiran politik Sasaniyah, seperti tercermin dalam “Keterikatannya yang kuat kepada hierarki, arti penting garis keturunan bangsawan, raja idamannya yang memastikan semua orang berada di tempat yang seharusnya” dan kebenciannya terhadap “mobilitas sosial”.²⁹⁹

Pengaruh Sasaniyah kepada pemikiran politik Muslim memperlihatkan kembali bahwa gagasan Muslim Zaman Pertengahan, juga para ulama Sunni dan pejabat terkemuka, dipengaruhi tradisi pra-Islam. Pengaruh Sasaniyah berupa gagasan persaudaraan agama-negara dan hierarki sosial telah ada selama berabad-abad, tapi mulai berpengaruh pada abad ke-11 karena sesuai dengan transformasi yang terjadi pada saat itu. Gagasan itu khususnya selaras dengan relasi kelas yang sedang berubah—kebangkitan ulama dan elite militer, dengan mengorbankan para filsuf dan pedagang.

296 Marlow 1997, 131; Morony 1984, 297.

297 Menurut Javad Tabatabai (2013, 118), Nizham al-Mulk “mengikuti teori Persia tentang kedudukan raja, “terutama dalam berargumen bahwa para raja dipilih Tuhan. Lihat Nizam al-Mulk 1978 [1086–91], 9–11. Lihat juga Askari 2016, 185–96; Lingwood 2013, 45–60.

298 Nizam al-Mulk 1978 [1086–91], 60.

299 Marlow 1997, 130. Bagian II *Nasihatul-Muluk* (*Nasihat Bagi Para Raja*) karya Ghazali (1964 [sekitar 1107]) menyertakan beberapa pepatah Sasaniyah. Crone dan yang lainnya mengklaim bahwa bagian II itu kemungkinan ditulis orang lain. Crone (1987, 191) menetapkan bagian II sebagai “tidak Islami” dan “satu lagi kesaksian lain atas kelanjutan nilai-nilai pra-Islam di Iran Seljuk.” Lihat juga Said 2013, 20–4; Griffel 2009, 360.

KESIMPULAN

Antara abad ke-8 dan ke-9, para pedagang dan sarjana menghasilkan pencapaian-pencapaian besar di dunia Muslim. Bab ini telah membahas dua aspek pencapaian intelektual dan ekonomi tersebut. Pertama, Islamis kontemporer keliru melihat perkembangan itu sebagai hasil gagasan ortodoks Islam. Justru, pencapaian Muslim, sebagaimana banyak contoh lain di sepanjang sejarah manusia, adalah produk beragam kelompok orang dengan berbagai identitas. Kedua, mereka yang melebih-lebihkan pinjam-meminjam antarperadaban dan keragaman dalam populasi Muslim, untuk merendahkan kontribusi asli Muslim, juga salah. Muslim menciptakan peradaban maju dengan menggabungkan kontribusi pendahulu mereka dan orang-orang sezamannya yang non-Muslim, serta dengan mencapai pembaruan mereka sendiri. Dari sudut pandang komparatif, dunia Muslim mengalami lingkaran kebajikan kemajuan intelektual dan ekonomi, sedangkan orang Eropa Barat menderita sesuatu seperti lingkaran setan pada waktu itu. Eropa Barat tidak memiliki filsuf seperti Ibnu Sina maupun kota seperti Baghdad kala itu.

Relasi agama-negara telah menjadi tingkatan tertentu dalam konteks Muslim dan lainnya, selalu menyertakan pengecualian, kompleksitas, dan transformasi. Namun secara umum, para sarjana Islam menikmati dan menuntut lebih banyak kebebasan dari otoritas negara pada abad ke-8 hingga pertengahan abad ke-11, dibandingkan dengan abad-abad berikutnya. Bab ini mencoba menunjukkan bahwa persepsi masa kini tentang Islam dan negara sebagai entitas yang tidak terpisahkan adalah suatu hasil konstruksi historis, ketimbang merupakan bagian esensial Islam.

Kondisi negatif mulai berkembang di dunia Islam pada abad ke-10 dan ke-11 secara multidimensional. Berkurangnya penerimaan dari pertanian melemahkan rezim ekonomi lama. Rezim ekonomi baru, berbasis penyerahan wewenang pemungutan pajak ke personel militer, *iqta*, dikaitkan dengan militerisasi ekonomi. Sementara itu, ortodoksi Sunni sudah mulai terbentuk, meskipun bentuk lengkapnya membutuhkan kekuatan negara. Dalam sistem ekonomi yang semakin militeristik, para pedagang mulai kehilangan peran besar yang sebelumnya dimiliki. Marginalisasi itu berarti mengurangi kesempatan pendanaan swasta bagi para ulama, mendorong mereka menerima perlindungan negara. Sementara itu, ekspansi politik Syiah memancing reaksi Sunni. Kondisi sosioekonomi, agama, dan politik itu memungkinkan kemunculan persekutuan ulama-negara.

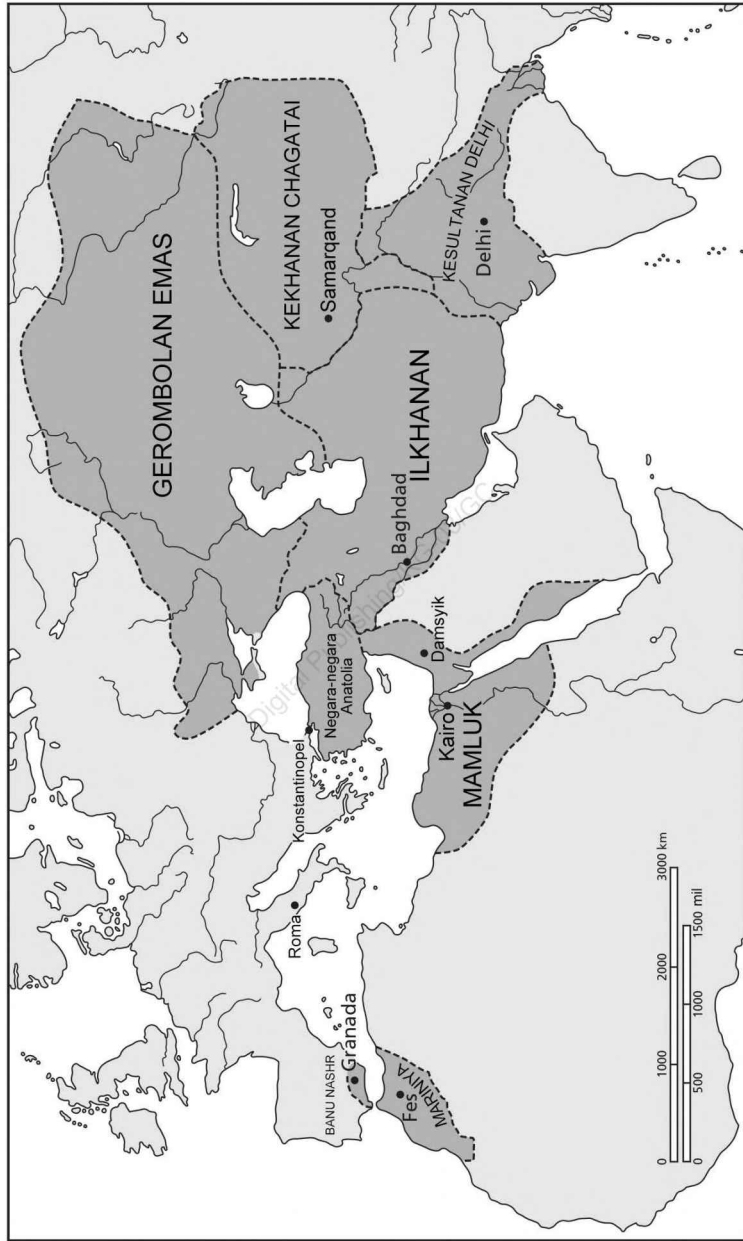
Para ulama dan penguasa Seljuk mengambil keuntungan dari kondisi yang menguntungkan itu di titik kritis abad ke-11 untuk membentuk persekutuan. Madrasah Nizhamiyah merupakan simbol pelembagaan persekutuan. Lembaga-lembaga itu mulai mengajar para ulama dengan cara sedemikian rupa agar mereka mau melayani negara. Persekutuan ulama-negara memakai hegemoni gagasan dan kekerasan negara untuk menenyapkan pesaing, termasuk Mu'tazilah, Syiah, dan para filsuf. Karena diancam hukuman mati di dunia ini dan keabadian api neraka di akhirat, banyak Muslim patah semangat dalam penjelajahan intelektual dan kreativitas di luar batas-batas yang ditentukan persekutuan ulama-negara.

Di titik itu, Ghazali berperan penting dengan menyatakan bahwa Muslim tertentu yang berkeyakinan "heterodoks" dianggap murtad dan dapat dihukum mati. Ghazali bukan pendiri ortodoksi Sunni; dia mengikuti jalan yang sudah dibuat para pendahulunya seperti Syafi'i,

Ahmad bin Hanbal, Asy'ari, Mawardi, dan Khalifah Qadir. Gagasan Ghazali menjadi berpengaruh karena sesuai dengan pandangan dan kepentingan persekutuan ulama-negara. Demikian pula dengan gagasan politik Sasaniyah tertentu, khususnya model empat tingkat stratifikasi sosial, yang memprioritaskan para pemuka agama dan penguasa sambil mengesampingkan para pedagang, menjadi efektif karena sesuai dengan perubahan relasi kelas, khususnya di Asia Tengah, Iran, dan Irak.

Transformasi pada abad ke-11 berdampak negatif terhadap kehidupan intelektual Muslim pada abad-abad selanjutnya. Meskipun Muslim terus menghasilkan karya-karya ilmiah dan filsafat, kuantitas dan kualitasnya menurun, dan akhirnya mengalami kemandekan. Beberapa ahli sejarah revisionis menyangkal transformasi negatif dalam sejarah intelektual Muslim. Saya sepakat bahwa pengetahuan berkembang secara dialektis; jadi, perdebatan antara gagasan yang sudah mapan dan tantangan revisionis itu sehat. Namun revisionisme seharusnya tidak mempromosikan realitas alternatif. Tidak masalah bila ada yang menantang citra Awal Zaman Pertengahan di Eropa Barat sebagai “zaman kegelapan,” tapi berlebihanlah kalau zaman itu ditetapkan sebagai zaman rasionalitas dan kemajuan. Begitu pula, menyatakan bahwa produksi intelektual Muslim berlanjut setelah abad ke-11 itu akurat; tapi mengklaim bahwa kemunduran intelektual Muslim tidak pernah terjadi sangat bertentangan dengan kenyataan historis. Atmosfer kemajuan sangatlah jarang terjadi dalam sejarah manusia. Muslim memiliki pengalaman yang sangat berharga, setidaknya antara abad ke-9 dan ke-11. Namun, kemudian, mereka secara bertahap kehilangan momentum kemajuan dan belum mendapatkannya kembali hingga kini.

Hampir satu milenium berlalu antara abad ke-11 dan masa kini. Apa yang terjadi selama berabad-abad segera setelah abad ke-11? Tidakkah para pedagang Muslim dan para sarjana (yang independen, berbeda pendapat, atau heterodoks) mencoba mendapatkan kembali pengaruh mereka yang dulu? Tidak adakah tantangan besar terhadap persekutuan ulama-negara pada abad ke-12, ke-13, dan ke-14? Bagaimana Eropa memutus lingkaran setan ketertinggalan intelektual dan ekonomi? Bab selanjutnya akan mencari jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan itu.



PETA 3 Dunia Muslim (sekitar 1300)

5

KRISIS

Invasi (Abad ke-12 hingga ke-14)

Dari abad ke-12 sampai abad ke-14 Muslim mengalami berbagai krisis kompleks. Dua invasi militer, satu datang dari barat (Tentara Salib) dan yang lain dari timur (Mongol), menghancurkan infrastruktur perkotaan dan ketertiban umum di wilayah yang luas. Ancaman keamanan itu memiliki dampak kontradiktif pada persekutuan ulama-negara. Di satu sisi, tumbanganya sebagian besar negara Muslim, kecuali Ayyubi dan kemudian Mamluk di Mesir, serta dinasti Berber di Maroko/Andalusia, melemahkan persekutuan itu. Di sisi lain, bahaya Perang Salib dan invasi Mongol membuat banyak Muslim mencari keselamatan melalui negara militer sebagai pelindung potensial melawan para penyerbu, dan ulama sebagai pemberi makna bagi kondisi invasi dan pembantaian yang depresif. Selain itu, penegasan Tentara Salib atas “perang agama” memunculkan sentimen serupa di sisi Muslim, semakin mendorong persekutuan ulama-negara.

Invasi-invasi itu juga punya konsekuensi kompleks bagi dua kelas lain di dunia Muslim: para pedagang dan filsuf. Invasi Mongol memberi peluang kepada pedagang Muslim dengan menyatukan Eurasia secara politis di

bawah apa yang disebut *Pax Mongolica*. Mongol juga membuat beberapa kontribusi bagi ilmu alam, misalnya, dengan mendukung observatorium di Maraghah (Provinsi Adzarbaijan, Iran). Namun invasi Tentara Salib dan Mongol umumnya menyebabkan kemunduran aktivitas perniagaan dan keilmuan di banyak kota Muslim. Invasi Mongol terutama merusak sistem irigasi mereka dan mendorong penggembalaan nomaden. Dalam konteks yang kacau itu, Sufisme yang berpadu dengan sastra Persia mendapatkan ketenaran di sebagian besar wilayah Muslim.

Sementara itu, Eropa Barat terlindungi dari invasi destruktif seperti itu setelah penyerbuan bangsa Hungaria dan Viking berakhir dan kemudian penghentian invasi Mongol di Eropa Timur. Selain perluasan produksi pertanian, Eropa Barat menyaksikan kemunculan kelas pedagang, khususnya di negara-kota Italia. Selain itu, pemisahan antara Gereja Katolik dan otoritas kerajaan dilembagakan, menyebabkan desentralisasi politik lebih jauh, dan universitas-universitas mulai didirikan, semakin menantang hegemoni intelektual para pendeta Katolik di Eropa Barat. Bab ini pertama-tama akan menganalisis dunia Muslim, kemudian membahas transformasi Eropa Barat.

PARA PENYERBU

Tentara Salib

Pada abad ke-10 dan ke-11, Muslim Turki mendirikan negara dan menaklukkan wilayah melebihi perbatasan Kekhalifahan Abbasiyah. Negara Karakhani diperluas dari Transoxiana ke Lembah Tarim barat. Ghaznawi merebut Afghanistan dan sebagian India utara. Kesultanan Seljuk mengalahkan Byzantium di Pertempuran Manzikert pada 1071 dan membuka Anatolia untuk permukiman. Sementara

itu, orang-orang Kristen Barat juga memperluas zona pengaruh dengan mengkristenkan orang-orang Hungaria, Polandia, dan Viking.¹

Perluasan kapasitas militer dan kemampuan Eropa Barat untuk berperang secara kolektif menjadi jelas selama Perang Salib, dari 1095 (awal Perang Salib Pertama) hingga 1291 (jatuhnya Akko/Acre, benteng Tentara Salib terakhir).² Perang Salib bertepatan dengan meningkatnya permusuhan antara Seljuk Sunni dan Fathimiyah Syiah, serta perpecahan internal di kedua negara.³ Di Eropa, berbagai faktor sosioekonomi dan politik memberi dasar bagi Perang Salib.⁴ Namun Perang Salib juga dapat didefinisikan sebagai “urusan kepausan sejak awal”.⁵

Tentara Salib menduduki kota-kota penting seperti Antiokhia, Edessa, Tripoli, Akko, dan Yerusalem, dan hampir sepenuhnya memblokir akses Muslim ke Laut Tengah timur, kecuali Mesir. Wacana anti-Muslim Tentara Salib memperkuat seruan jihad⁶ dan sentimen anti-Kristen⁷ di kalangan Muslim. Dalam keadaan itu, Shalahuddin al-Ayyubi (Saladin) (memerintah 1174–1193), yang merebut

1 Logan 2013, 75–82, 90, 113; Bartlett 1993, bab 1

2 Jika aksi pasukan Kristen melawan Osmani dianggap sebagai bagian Perang Salib, maka Perang Salib berlanjut lebih lama, bisa dibilang sampai abad ke-17. Tyerman 2006, ch. 25, khususnya 825.

3 Runciman 1951; 64–82; Gabrieli 1969, xii.

4 Madden 2013, 5–9; Elias 2000 [1939], 216–17; Logan 2013, 110–19; Watt 1972, 55.

5 K  ng 2007, 309. Paus Gregorius VII adalah paus pertama yang «disibukkan dengan rencana aksi militer besar ke timur. “Dia merestui orang-orang yang ambil bagian dalam perang melawan Muslim,” misalnya, merebut kembali Spanyol, ‘dengan memberi ‘pengampunan’ untuk dosa mereka.” K  ng 2007, 308. Lihat juga Lewis 1988, 98.

6 Berkey 2003, 199–201; Hodgson 1974b, 265–268; Armstrong 2014, 216–220.

7 Runciman 1954, 474.

kembali Yerusalem dari Tentara Salib, muncul sebagai pahlawan militer. Shalahuddin juga menggantikan pemerintahan Fathimiyah Syiah di Mesir dengan dinasti Sunni baru (Ayyubi). Beberapa dasawarsa kemudian, Muslim menghadapi penjajahan yang bahkan lebih merusak, dari timur.

Mongol

Setelah menyatukan orang-orang Mongol dan menyerbu Tiongkok utara, Jenghis Khan (memerintah 1206–1227) bergerak menginvasi Kesyahan Khawarizmi pada 1220, yang telah menggantikan Seljuk di Asia Tengah dan Iran. Mongol membantai hampir seluruh penduduk beberapa kota Muslim di sepanjang jalan. Jumlah orang terbunuh yang dilaporkan di kota-kota tertentu berlebihan.⁸ Namun, saya masih akan mengutip mereka untuk memberikan gambaran tentang tingkat kehancuran dan teror: Herat (2.400.000), Nisyapur (1.747.000), Merw (1.300.000),⁹ dan Rayy (500.000).¹⁰ Sebagai contoh hiperbolis lainnya, dalam pembantaian di Urgenc, tiap satu dari 50.000 prajurit Mongol dilaporkan telah mengeksekusi dua puluh empat laki-laki, sementara anak-anak dan perempuan muda ditangkap sebagai tawanan.¹¹ Menurut perkiraan yang lebih konservatif, bagian barat laut dan timur laut Iran (termasuk Nisyapur) memiliki total populasi sekitar 2,5 juta sebelum

8 Bulliet memperkirakan penduduk Nisyapur sekitar tahun 1000, pada puncaknya, kira-kira 150.000 dan sekitar tahun 1160 kira-kira 25.000. Bulliet 1995a, 136, 140–1. Oleh karena itu, Mongol tidak mungkin membunuh 1,7 juta orang di kota tersebut.

9 Lambton 1988, 19–20. Gibbon (2000 [1776–88], 376) melaporkan angka yang sama dan menyebutnya berlebihan.

10 Daya 1982 [1223], 40

11 Barthold 1977 [1900], 436.

invasi; Mongol memusnahkan atau mengusir sekitar 90 persen populasi tersebut.¹²

Bangsa Mongol mampu mengalahkan Tiongkok dan dunia Muslim lalu melakukan pembantaian, meskipun tentara Mongol hanya terdiri atas sekitar 129.000 prajurit (semuanya kavaleri), dan total populasi Mongol hanya sekitar 1.000.000.¹³ Kesyahan Khawarizmi memiliki tentara dan populasi yang lebih besar. Dinasti Jin di Tiongkok utara bahkan lebih besar dalam hal tentara dan populasi.¹⁴ Namun Mongol mengalahkan negara-negara di Tiongkok dan Muslim dengan mengeksploitasi perpecahan internal, menggunakan pembelot Tiongkok dan Muslim yang memiliki berbagai keterampilan, dan terus memperbesar pasukan dengan prajurit dari berbagai kelompok etnis.¹⁵ Alasan lain kemenangan militer Mongol meliputi disiplin militer Jenghis yang keras, jaringan intelijen yang efektif, dan teror dengan kekerasan yang tidak dibatasi etika.¹⁶ Barthold melaporkan bahwa Jenghis mengirim pesan pada penguasa Kesyahan Khawarizmi, Alauddin Muhammad, menyatakan bahwa dia mencari perdamaian dan “para pedagang harus bebas bepergian dari satu negara ke negara lain”. Menurut Barthold, kepentingan perniagaan Jenghis “sepenuhnya cocok dengan kepentingan para kapitalis Muslim.” Namun, tidak ada “keselarasan antara ambisi politik Alauddin Muhammad dan kepentingan para

12 Smith 1975, 291–2.

13 Barthold 1977 [1900], 404; Saunders 1977, 56; Lambton 1988, 21.

14 Alexseev 1997, 125; Lewis 1988, 191; Abu-Lughod 1989, 316.

15 Pada 1240-an, tentara Mongol mencakup pemanah berkuda nomadik (Turki, Tungus, dan Tibet) dan prajurit yang tidak nomaden (Tiongkok, Georgia, dan Rusia) dari etnis lain. Smith 1975, 273.

16 Barthold 1977 [1900], 419; Kennedy 2002, 122, 130, 136–8; Alexseev 1997, 41, 139.

pedagang di kerajaannya.”¹⁷ Jenghis juga mengirim kafilah dengan sekitar 450 pedagang, semuanya Muslim, yang membawa barang dagangan. Gubernur perbatasan bawahan Alauddin Muhammad menyuruh membunuh mereka semua dan barang dagangannya disita. Sebagai tanggapan, Jenghis mengirim utusan untuk memprotes dan menuntut gubernur itu diserahkan kepadanya. Alauddin Muhammad memerintahkan utusan itu untuk dibunuh juga.¹⁸ Ketika Jenghis bergerak dengan tentara yang siap untuk membalas dendam, Alauddin Muhammad membuat kesalahan fatal lain. Bukannya menghadapi tentara Mongol di perbatasan dengan kekuatan utuh, dia membagi tentaranya di antara kota-kota di Transoxiana. Muhammad mungkin tidak dapat mengumpulkan pasukannya di satu tempat karena jenderal-jendralnya bukan “alat yang patuh di tangannya seperti halnya tentara Mongol” di tangan Jenghis.¹⁹

Barthold mengamati tiga kelemahan utama Kesyahan Khawarizmi yang memungkinkan kekalahannya melawan “kekuatan segar para pengembara, yang bersatu ... di bawah salah satu organisator paling berbakat sepanjang zaman.” Pertama, struktur politik efektif yang dibuat Abbasiyah dan dikembangkan lebih lanjut oleh dinasti Thahiri dan Samani di Iran timur dan Asia Tengah secara bertahap hancur. Birokrasi tidak lagi berfungsi dengan baik di bawah Kesyahan Khawarizmi. Kedua, ulama dan beberapa bagian masyarakat lainnya memiliki keluhan mendalam terhadap Alauddin Muhammad. Terakhir, ada persaingan antara Alauddin Muhammad dan ibunya, Turkan Khatun, yang

17 Barthold 1977 [1900], 394.

18 Barthold 1977 [1900], 398–399.

19 Barthold 1977 [1900], 405.

berbagi kekuasaan atas para panglima.²⁰ Kala melawan penyerbu Mongol, baik Muhammad maupun ibunya tidak menunjukkan kepemimpinan yang efektif. Justru putra Muhammad, Jalaluddin, yang memimpin perlawanan sia-sia tapi gagah berani.²¹

Setelah Jenghis wafat, Mongol melanjutkan serangan ke barat, ke negeri-negeri Muslim. Pada 1258, Hulagu, cucu Jenghis, menginvasi Baghdad, menghancurkan perpustakaan, membantai penduduk, dan mengakhiri Kekhalifahan Abbasiyah. Tentara Hulagu juga menjarah Halab dan mulai bergerak menuju Mesir Mamluk. Berke, cucu Jenghis lainnya, tidak menyetujui tindakan militer itu. Berke adalah pangeran Mongol penting pertama yang masuk Islam.²² Dia adalah khan Gerombolan Emas (Altan Ord), yang memerintah wilayah di utara Laut Hitam, Laut Kaspia, dan Laut Aral. Berke marah dengan penjarahan Hulagu atas Baghdad dan pembunuhan Khalifah Abbasiyah. Dia juga marah dengan ekspansi Hulagu ke Kaukasus. Dalam konteks demikian, Berke memberikan dukungan kepada Mamluk dalam melawan Hulagu. Hulagu harus kembali ke timur bersama sebagian besar pasukannya, bukan hanya karena tantangan militer Berke di Asia Tengah tapi juga karena kematian Möngke Khan, kakaknya dan pewaris takhta Jenghis di Mongolia Raya. Sebagian kecil tentara Hulagu tetap berperang melawan Mamluk. Pada Pertempuran Ain Jalut (1260) yang sangat penting di utara Yerusalem, Mamluk mendapat kemenangan menentukan, menghentikan gerak maju Mongol.²³

20 Barthold 1977 [1900], 380.

21 Barthold 1977 [1900], 404, 418–419, 430–431, 437–446.

22 Barthold 1977 [1900], 484–5, 489–90.

23 Al-Nuwayri 2016 [sekitar 1333], 250–252; Saunders 1977, 69–71.

Temur

Dimulai dari Berke, para penguasa dan rakyat Gerombolan Emas mengalami proses Islamisasi. Gerombolan Emas akhirnya menjadi negeri Turki Muslim. Sementara itu, Hulagu mendirikan negara Ilkhanan di wilayah barat daya—mencakup Khurasan, seluruh Iran, Irak, serta sebagian Kaukasus dan Anatolia. Elite Ilkhanan secara bertahap masuk Islam dan memakai budaya Persia.²⁴ Demikian pula, negeri Mongol yang memerintah Transoxiana dan Asia Tengah bagian timur—Kekhanan Chagatai (barat)—secara bertahap mengalami Islamisasi dan menerima budaya Turki (lihat Peta 3).²⁵

Ilkhanan mengalami disintegrasi pada pertengahan abad ke-14. Temur (memerintah 1370–1405, dikenal juga sebagai Timurleng dan Tamerlane), seorang panglima perang Turki-Mongol dari Transoxiana, mengisi kekosongan kekuasaan dan mendirikan imperium di atas bekas wilayah Ilkhanan dan Kekhanan Chagatai (barat). Meski mengaku Muslim, Temur menjarah beberapa kota Muslim dan bertanggung jawab atas kematian jutaan Muslim di berbagai wilayah termasuk di wilayah Asia Tengah yang dikuasainya sendiri. Dia melemahkan sejumlah negara Muslim kuat, antara lain Gerombolan Emas, Delhi, Mamluk, dan Osmani.²⁶ Marshall Hodgson menggambarkan pembantaian Temur menghasilkan “menara tumpukan kepala orang”.²⁷ Temur gagal memenuhi tujuannya menduduki semua bekas wilayah

24 Dunn 1986, 83–88; Lambton 1991, 77.

25 Soucek 2000, 117–118; Manz 1989, 7, 177n11.

26 Sebagai pengecualian adalah penaklukan Temur atas Smyrna (sekarang İzmir) yang dikuasai Ordo Ksatria Santo Yohanes. Wittek 1936, 313.

27 Temur “memiliki lebih banyak metode rutin untuk mengeksekusi musuh-musuhnya, misalnya menjatuhkan dari tebing atau membakar hidup-hidup.” Hodgson 1974b, 433.

Mongol,²⁸ tapi penaklukan Temur sama merusaknya dengan penaklukan yang dilakukan Jenghis dan Hulagu.²⁹ Menurut Janet Abu-Lughod, meskipun selamat dari Tentara Salib dan invasi Mongol, “tampaknya [Timur Tengah Arab] tidak selamat dari penjarahan” Temur.³⁰

Invasi dan “Kemunduran”

Telah ada perdebatan tentang peran Tentara Salib, Mongol, dan Temur dalam kemandekan filsafat dan keilmuan Muslim.³¹ Dalam bantahannya terhadap argumen Renan tentang ketidakcocokan antara Islam dan kemajuan ilmiah, intelektual Osmani Namik Kemal (1840–1888) berkomentar bahwa kemunduran keilmuan Muslim mayoritas disebabkan invasi Tentara Salib dan Mongol.³² Syed Ameer Ali (1849–1928), seorang reformis Muslim India, juga menganggap invasi Mongol sebagai titik balik dalam sejarah Muslim: “Rasionalisme, filsafat, sains, dan seni ambruk karena rentetan kekejaman itu—tidak pernah bangkit lagi.”³³ Baru-baru ini, Amin Maalouf berpendapat bahwa Perang Salib “menyebabkan kemandekan panjang berabad-abad” di Timur Tengah. “Diserang dari semua penjuru, dunia Muslim

28 Manz 1989, 14–15; Soucek 2000, 123–126.

29 Temur “menghancurkan Baghdad secara lebih menyeluruh pada 1401 daripada yang dilakukan Hulagu pada 1258.” Saunders 1977, 127n21.

30 Abu-Lughod 1989, 18. Pasukan Temur menjarah Damsyik dan mengusir para ahli pertukangan dan perajin Damsyik yang masih hidup ke Samarqand, ibu kota Temur, membuat pukulan serius bagi ekonomi Mamluk. Lapidus 1984, 27; Lewis 1970, 113; Blair & Bloom 1995, 85.

31 Dalam permohonan izinnya kepada otoritas Osmani untuk menjalankan mesin cetak, Ibrahim Muteferrika (1995 [1727], 288) berpendapat bahwa Jenghis, Hulagu, dan Katolik Spanyol menghancurkan buku-buku Muslim, sehingga terjadi kelangkaan buku di dunia Muslim.

32 Kemal 1962 [1910], 42, 44, 56. Lihat juga Kemal 1969 [1884].

33 Ali 2012 [1902], 413; juga 428–429.

berubah dengan sendirinya. Dunia Muslim menjadi terlalu sensitif, defensif, tidak toleran, tidak produktif—sikap-sikap yang semakin memburuk di tengah perkembangan seluruh dunia, yang dirasa Muslim tak melibatkan mereka.”³⁴

Selain argumen intelektual itu, ada juga argumen ekonomi tentang kehancuran yang dibuat para penyerbu. Menurut argumen itu, Mongol menghancurkan bendungan, kanal, dan sistem pengairan Muslim sehingga mengubah lahan pertanian Muslim menjadi padang rumput untuk ternak Mongol. Penghancuran dan perampasan itu menyebabkan kemunduran pertanian dan ekonomi jangka panjang di dunia Muslim.

Di satu sisi, kedua argumen itu masuk akal mengingat kerusakan yang diakibatkan invasi Tentara Salib, Mongol, dan Temur terhadap kehidupan perkotaan Muslim. Tentara Salib membakar dan menjarah beberapa perpustakaan dan sekolah,³⁵ demikian juga Mongol.³⁶ Invasi Mongol mengakibatkan kota kehabisan penduduk dan lahan yang sebelumnya ditanami tidak tergarap, sebagai akibat bukan hanya pembantaian melainkan juga penghancuran infrastruktur perkotaan dan pertanian.³⁷

Sementara Mongol menyerbu negeri-negeri Muslim, Eropa Barat terhindar dari kehancuran serupa. Mongol mencapai Polandia tapi kemudian menghentikan ekspansi ke barat karena para komandan mereka harus kembali ke ibu kota untuk memilih khan agung baru. Menurut John Saunders, titik balik sejarah itu memungkinkan kemajuan

34 Maalouf 1984, 264.

35 Dalam penjarahan Tripoli (utara Beirut) pada 1109, Tentara Salib membakar atau menjarah semua buku di perpustakaan utama dan sekolah-sekolah. El-Abbadi 1990, 175; Mackensen 1935a, 84. Lihat juga Harris 1995, 84.

36 Starr 2013, 466.

37 Barthold 1977 [1900], 436; Lambton 1991, 77; Shatzmiller 1993, 52.

di Eropa Barat sembari menghalangi kemajuan di dunia Muslim.³⁸ Bloch juga mencatat bahwa sampai kira-kira tahun 1000, invasi dari selatan (Muslim), timur (Hungaria), dan utara (Viking) memiliki efek merusak di Eropa Barat. Namun ketika orang-orang Hungaria dan Viking sebagian besar masuk Kristen, dan ekspansi Muslim di Spanyol dan pulau-pulau Laut Tengah berakhir, Eropa Barat terbebas dari invasi. Oleh karena itu, orang-orang Eropa Barat, tidak seperti Muslim, menikmati kesempatan unik untuk pembangunan yang tidak terganggu (setidaknya oleh kekuatan luar).³⁹

Di sisi lain, penjelasan bahwa masalah-masalah Muslim yang bertahan lama adalah semata hasil invasi asing punya beberapa kelemahan. Setelah invasi-invasi itu, Muslim mengalami pemulihan geopolitik. Pada akhir abad ke-13, Muslim merebut kembali semua kota di Masyriq (pantai timur Laut Tengah) dari Tentara Salib. Tentara Salib bermaksud menghentikan pergerakan Turki Seljuk di Anatolia, tapi meski ada aksi militer Kristen selama berabad-abad, Turki Osmani masih berhasil menyeberangi Sungai Duna.⁴⁰ Pemulihan serupa terjadi setelah invasi Mongol. Pada awal abad ke-14, elite penguasa tiga kekhanan Mongol—Gerombolan Emas, Ilkhanan, dan Chagatai (barat)—masuk Islam. Pada abad ke-16, ada tiga imperium Muslim kuat: Osmani, Shafavi, dan Mughal. Muslim memulihkan ketertiban politik, keamanan militer, dan kekayaan untuk membangun kembali kota-kota, termasuk perpustakaan dan sekolah. Sampai masa penjajahan Eropa, Muslim tidak mengalami invasi asing selama berabad-abad.

38 Saunders 1963, 712.

39 Bloch 2014 [1940], 5–59. Lihat juga Jones 2003 [1981], 50–52.

40 Runciman 1954, 469.

Karena itu, invasi asing tak dapat semata-mata menjelaskan kemandekan intelektual jangka panjang di dunia Muslim.

Selain itu, selama era pasca-Mongol, Islam terus menyebar ke wilayah-wilayah baru. Masuk Islamnya elite Mongol memperkuat perluasan Islam ke padang Asia. Kesultanan Osmani dan Mughal memperluas perbatasan politik dan agama peradaban Islam ke Balkan di barat dan ke Benggala di timur.⁴¹ Dunia Muslim yang tadinya “dari Nil ke Oxus”⁴² Muslim mulai meluas “dari Balkan ke Benggala”.⁴³ Jadi, bahkan jika invasi Mongol menyebabkan kemunduran parah bagi produktivitas pertanian di Asia Tengah, Iran, dan Irak, kemunduran itu sendiri tidak dapat menjadi penyebab kemandekan ekonomi yang lebih umum di wilayah-wilayah Muslim, yang telah meluas melampaui wilayah-wilayah gersang tersebut. Bahkan buku Archibald Lewis, yang menunjuk invasi Tentara Salib dan Mongol sebagai titik balik dalam persaingan geopolitik antara Muslim dan Eropa Barat, mengakui pemulihan Muslim setelah serangan-serangan itu. Lewis berpendapat bahwa pada tahun 1000, Eropa Barat adalah “yang paling terpencil secara geografis dan terbelakang” di antara lima peradaban besar Erasia dan Afrika—empat lainnya adalah peradaban Islam, Asia Timur/Tiongkok, India, dan Byzantium-Rusia. Setelah Perang Salib dan invasi para nomaden (mayoritas Mongol), dia menegaskan bahwa Eropa Barat “menjadi

41 Sementara itu, pedagang Muslim keliling dan para Sufi membantu pengislaman penduduk di Afrika Sub-Sahara, Semenanjung Melayu, dan kepulauan Indonesia. Hodgson 1993, 118–20, 175–6; Trimmingham 1971, 102–4; Dunn 1986, 293–4.

42 Hodgson 1974a, 60–62.

43 Ahmed 2015, khususnya 18, 75. Lihat juga Hodgson 1974b, 271–9, 532–567; Eaton 1993, bagian II.

lebih unggul” sementara peradaban lain melemah.⁴⁴ Namun, bertentangan dengan dirinya sendiri, Lewis mengakui bahwa pada akhir abad ke-14, Muslim masih menantang kekuasaan maritim Eropa di Laut Tengah, membatasi akses orang Eropa ke Samudra Hindia dan Asia Tengah, menaklukkan wilayah-wilayah di Anatolia barat dan Balkan, dan berhasil mengislamkan kelas penguasa Mongol di Eurasia barat. Dia juga menambahkan, “Mungkin yang lebih signifikan, Islam telah terbukti mampu menembus budaya lain. Ini terjadi di India dan Indonesia ... Rusia selatan dan Anatolia Byzantium ... [dan], negeri orang kulit hitam di selatan Sahara dan di sepanjang pantai Afrika Timur.” Dengan demikian, dari perspektif geopolitik, “Islam dan peradabannya meraih kemenangan.” Bagi Lewis, keberhasilan itu terlihat dalam catatan-catatan perjalanan Ibnu Batthuthah.⁴⁵

Ibnu Batthuthah (1304–1368/1369) ialah seorang musafir asal Maroko. Dia mendiktekan memoarnya, *Rihlah* (*Lawatan*), ke seorang penulis. *Rihlah* dapat dikatakan sebagai “buku perjalanan terakbar yang pernah ditulis” dan menceritakan perjalanan hampir sejauh 120.000 kilometer di Afrika Barat Laut, Mesir, Afrika Timur, Jazirah Arab, Suriah, Irak, Iran, Anatolia, Krimea, Asia Tengah, India, Indonesia, dan Tiongkok.⁴⁶ Tiga kualifikasi Ibnu Batthuthah—sebagai seorang Muslim berbahasa Arab, seorang ahli hukum Islam, dan seorang penganjur Sufisme—membantunya selama perjalanan antarbenua tersebut.⁴⁷ Secara paradoks, meskipun *Rihlah* milik Ibnu Batthuthah

44 Lewis 1988, 67, 195

45 Lewis 1988, 190.

46 Mackintosh-Smith 2002, ix. Lihat juga Dunn 1986, 3.

47 Ibnu Batthuthah (2002 [1355], 102), seorang Sunni Maliki menulis dengan nada menyetujui bahwa di Anatolia, mayoritas Muslim adalah Sunni Hanafi, dan “tidak ada seorang pun penganut Qadari, Rafidi [yaitu, Syiah],

mendokumentasikan ekspansi geopolitik Muslim, buku itu juga mengungkapkan kemandekan intelektual Muslim. Ross Dunn memperjelas hal ini dengan membandingkan pengabaian Muslim terhadap Ibnu Batthuthah dengan perhatian Eropa terhadap Marco Polo, dan bahkan Ibnu Batthuthah sendiri:

Berkebalikan dengan buku Marco Polo, yang secara luas didedarkan dan dipuji di Eropa pada Zaman Pertengahan Akhir, *Rihla [Lawatan]* tampaknya memiliki dampak yang sangat kecil pada dunia Muslim hingga zaman modern . . . Hanya pada pertengahan abad ke-19, setengah milenium setelah ditulis, buku tersebut mulai menerima perhatian internasional yang sangat layak diterima. Penghargaan untuk pencapaian itu, ironisnya, diberikan oleh para sarjana Kristen Eropa, satu wilayah berpenduduk padat di Erasia yang Ibnu Batthuthah tidak pernah repot-repot kunjungi dalam perjalanannya.⁴⁸

Pengabaian Muslim secara umum terhadap buku Ibnu Batthuthah bukanlah peristiwa tersendiri, melainkan merupakan cerminan masalah yang lebih luas. Saya akan menyebutkan kemudian bagaimana karya-karya Ibnu Rusyd dan Ibnu Khaldun juga diterima dengan tidak antusias, jika bukan apatis, sampai abad ke-19. Munculnya ulama, elite negara militer, dan persekutuan di antara mereka—dengan mengorbankan para filsuf dan pedagang—adalah faktor utama penyebab kemandekan intelektual. Invasi asing berkontribusi kepada proses itu; karena invasi asing, Muslim jadi mementingkan keamanan dan kelangsungan

Mu'tazilah, Khariji, ataupun para pembaru di antara mereka." Ibnu Battutah (2002 [1355]). Lihat juga Dunn 1986, 11-12, 20-25.

48 Dunn 1986, 317. Satu-satunya kota Kristen yang dia kunjungi adalah Konstantinopel. Ibnu Battutah 2002 [1355], 128-135.

hidup, sehingga menaikkan status elite militer. Dalam kasus Mamluk, ancaman militer dari Tentara Salib dan Mongol “menyebabkan militerisasi defensif di wilayah itu yang pada akhirnya merusak masyarakat madani dan lembaga ekonomi vitalnya.”⁴⁹ Bahkan Osmani, Shafavi, dan Mughal sesudahnya dipengaruhi negara militer warisan Mongol dalam berbagai tingkat.⁵⁰ Selain itu, pembantaian yang mengerikan serta wacana keagamaan Tentara Salib mendorong Muslim untuk lebih merangkul wacana keagamaan mereka sendiri dan mendukung kepemimpinan ulama.⁵¹ Terlepas dari kondisi negatif itu, tradisi filsafat dan keilmuan Muslim memiliki akar yang kuat sehingga terus menghasilkan sarjana kelas satu selama beberapa abad lagi, seperti ditunjukkan di bagian berikut.

49 Abu-Lughod 1989, 243–4.

50 Itu berarti militerisasi lebih lanjut negara-negara Muslim—kecenderungan yang sudah dimulai Ghaznawi dan Seljuk, sebagaimana dibahas Bab 4.

51 Bahkan ahli berbagai bidang Ibnu al-Nafis (1968 [1268–77], 65–6) menggambarkan invasi Mongol sebagai hukuman ilahi atas dosa-dosa Muslim, termasuk minum alkohol dan homoseksualitas. Demikian pula, Bloch (2014 [1940], 58, 91) melaporkan penjelasan mistik Kristen Barat tentang invasi orang-orang Hungaria dan Viking. Pada abad ke-9, ada “suasana legenda dan kiamat” serta “keyakinan bahwa semua malapetaka merupakan hukuman ilahi”. Banyak orang “percaya bahwa orang-orang Hungaria tersebut merupakan bangsa Gog dan Magog, pertanda Antikristus.” Para penguasa juga dipandang sebagai bagian skenario kiamat. Pada abad ke-11 dan ke-12, ada “keyakinan umum”, yang “tidak hanya terbatas pada pendeta” bahwa akhir zaman sudah dekat. “Di setiap pangeran yang jahat, jiwa-jiwa saleh percaya ada tanda-tanda Antikristus, pembawa kerajaan mengerikan yang akan mendahului kedatangan Kerajaan Tuhan.”

MEMUDARNYA PARA FILSUF: DARI GHAZALI SAMPAI IBNU KHALDUN

Asia Tengah, Iran, dan Irak

Bab 4 menjelaskan bagaimana pada abad ke-11, beberapa tokoh agama dan politik, khususnya Ghazali, berkontribusi kepada pembentukan sintesis Sunni ortodoks berdasarkan penggabungan empat mazhab hukum Sunni⁵² serta penyingkiran Syiah, Mu'tazilah, dan para filsuf. Inisiatif itu berlanjut ke periode berikutnya hingga berhasil membendung kekuatan politik Syiah, melenyapkan Mu'tazilah, dan meminggirkan para filsuf di wilayah timur (Asia Tengah, Iran, dan Irak). Kampanye melawan filsafat mensyaratkan langkah-langkah material dan juga doktrinal. Sebagai contoh, pada pertengahan abad ke-12, Khalifah Abbasiyah Mustanjid membakar buku-buku Ibnu Sina dan Ikhwanus-Shafa di depan umum. Buku-buku itu sebelumnya disimpan di perpustakaan-perpustakaan di Baghdad.⁵³

Namun, antara abad ke-12 dan ke-14, wilayah timur Muslim masih menghasilkan filsuf dan sarjana Islam yang terlibat dalam filsafat. Satu contoh adalah Fakhruddin Ar-Razi (1150–1210). Di satu sisi, Razi berusaha mendamaikan

52 Pada awal abad ke-13, upaya integrasi itu belum sepenuhnya berhasil, setidaknya di beberapa kota. Di Ray, tepat sebelum invasi Mongol, ada bentrokan yang sedang berlangsung antara pengikut mazhab Hanafi dan Syafi'i. Algar 1982, 8, 10-11.

53 Gutas 2014, II: 332; Ali 2012 [1902], 412. Fuat Sezgin (2011a, 158) menyatakan, "Penolakan resmi dan kecaman seperti kasus Ibnu Rusyd di Universitas Paris atau larangan membaca karya Aristoteles oleh Paus Inosensius III pada 1209 kiranya tidak terbayangkan di dunia Islam." Itu tidak akurat, mengingat contoh-contoh penindasan filsafat secara resmi oleh beberapa Khalifah Abbasiyah dan berbagai sultan, seperti yang dijelaskan di Bab 4 dan di bab ini.

nalar dan wahyu.⁵⁴ Dia belajar kedokteran, astronomi, dan geometri selain studi Islam, terutama penafsiran Qur'an.⁵⁵ Di sisi lain, Razi berkontribusi ke konsolidasi lebih lanjut ortodoksi Sunni dengan mengunggulkan teologi Asy'ariyah di atas teologi Mu'tazilah, dan mengkritik beberapa karya filsafat Ibnu Sina.⁵⁶

Seorang ahli berbagai bidang (*polymath*) yang cenderung lebih ke filsafat pada masa itu ialah Abdul-Lathif al-Baghdadi (1162–1231), yang mempelajari kepustakaan Islam (termasuk karya Ghazali), filsafat (termasuk karya Ibnu Sina dan Farabi), sejarah, dan kedokteran. Lahir dan besar di Baghdad, Baghdadi bepergian ke banyak kota, terutama di Suriah dan Mesir, selama sekitar empat puluh tahun, mencari pengetahuan dan patronase. Di Kairo, Baghdadi bertemu tokoh-tokoh penting seperti Shalahuddin dan Moshe ben Maimon (Maimonides).⁵⁷

Terlepas dari penghancuran yang mereka lakukan, bangsa Mongol masih memberikan kontribusi penting bagi ilmu dengan mendirikan Observatorium Maraghah, tempat Nasiruddin Thusi (1201–1274) belajar dan mengajar.⁵⁸ Thusi mendapatkan kedudukan itu karena mengabdikan kepada bangsa Mongol.⁵⁹ Penelitian yang dilakukan Thusi dan

54 Jaffer 2014, 11, 25. Lihat juga Anjum 2012, 163–168.

55 Aminrazavi 2010a, 185–188; McAuliffe 1990.

56 Jaffer 2014, khususnya 56–57.

57 Bonadeo 2015. Menurut Gutas (2014, VIII: 159), Abdul Latif al-Baghdadi, “setelah memeriksa sendiri dua ribu lebih tengkorak manusia, menarik kesimpulan yang bertentangan dengan Galenus, yakni tulang rahang bawah terbuat dari satu tulang tanpa sambungan, bukan dari dua tulang yang bertemu di dagu.” Lihat juga Gutas 2014, XIV: 91–93; XV: 9–26; Makdisi 1981, 84–91; Savage-Smith 1995, 104–105.

58 Sayili 1960, bab 6.

59 Menurut Hodgson (1974b, 291), Thusi adalah penasihat Mongol dalam invasi ke Baghdad. Lihat juga Darling 2013, 107. Untuk pandangan

rekan-rekannya di Observatorium Maraghah mempengaruhi para ahli astronomi Muslim dan Eropa hingga abad ke-16.⁶⁰ Selain astronomi, Thusi juga menulis mengenai beragam hal seperti teologi, etika, dan politik Syiah.⁶¹ Dia menulis pembelaan filsafat Ibnu Sina melawan kritik Razi.⁶²

Murid Thusi paling terkemuka ialah Syirazi (1236–1311). Seperti gurunya, Syirazi adalah ahli berbagai bidang yang mempelajari berbagai ilmu seperti astronomi, kedokteran, dan filsafat.⁶³ Pada awal abad ke-14, Observatorium Maraghah menjadi tidak aktif. Namun, patronase para penguasa Ilkhanan kepada para ilmuwan berlanjut. Murid terkemuka Syirazi ialah Nizhamuddin Nisyapuri (1270–1328/1329), yang belajar di bawah patronase itu. Dia menulis tentang astronomi, matematika, dan tafsir Qur'an.⁶⁴

Thusi, Syirazi, dan Nisyapuri penganut Syiah. Rekan-rekan mereka yang Sunni di wilayah timur punya kecenderungan yang meningkat untuk fokus ke studi Islam dengan meninggalkan filsafat dan ilmu alam. Dua sarjana Sunni terkemuka pada abad ke-13, Taftazani (1322–sekitar 1390) dan Jurjani (1340–1413), umumnya memusatkan perhatian ke hukum, tafsir Qur'an, teologi, linguistik

sebaliknya, lihat Dabashi 1996a, 529–37.

60 Sezgin 2011a, 39. Untuk kemungkinan pengaruh Thusi kepada Kopernikus, lihat Saliba 2007, bab 6; al-Khalili 2011, 204–222.

61 Tusi 1964 [sekitar 1235].

62 Adamson 2016, 333–335; Gutas 2014, XIV: 89.

63 Ragep 2007b, 1054–1055.

64 "Nisaburi membayangkan alam semesta di bawah kendali langsung Tuhan ... untuk mendorong penyelidikan ilmiah manusia. Jika Tuhan mengendalikan secara langsung, maka segala sesuatu di alam semesta mencerminkan [itu] ... dan alam semesta layak mendapat pemahaman penuh manusia." Morrison 2007, 62.

Arab, dan logika.⁶⁵ Taftazani menegaskan kehendak bebas manusia lebih daripada yang biasanya dilakukan para ulama mazhab Asy'ari.⁶⁶ Maka, beberapa sarjana menganggap pemikirannya lebih dekat dengan teologi Maturidi.⁶⁷ Pada periode-periode berikutnya, dunia Muslim menghasilkan sangat sedikit ulama yang setara dengan Taftazani dan Jurjani sehingga buku-buku kedua ulama itu terus diajarkan di madrasah Osmani, Mughal, dan, dalam kadar yang lebih rendah, Shafavi, selama berabad-abad.⁶⁸

Wilayah timur adalah suar kehidupan intelektual Muslim dari abad ke-9 hingga ke-11. Namun, antara abad ke-12 dan ke-14, wilayah timur kehilangan status itu ke dua wilayah

65 Tulisan-tulisan astronomi Jurjani hanya berupa ulasan dan merupakan "bagian kecil keseluruhan karyanya." Dhanani 2007, 603.

66 Aminrazavi 2010b, 312. Bagi Taftazani, "ada keikutsertaan manusia dan Allah dalam tindakan manusia." Keikutsertaan itu "bukan kiasan, melainkan dalam arti sebenarnya" dan menyiratkan "proses yang sangat kompleks". Tuhan menimbulkan tindakan manusia dan memberi manusia "kemampuan untuk menyelesaikan tindakan yang dia pilih". Corbin 1986, 376.

67 Teologi Imam Maturidi memberi lebih banyak ruang bagi kehendak bebas manusia. Dia "mengaitkan ikhtiar [pilihan bebas] kepada Tuhan dan juga manusia. Itu bukan berarti menyatakan bahwa manusia mirip dengan Tuhan, tapi keduanya memiliki kebebasan penuh." Rudolph 2015, 305n346. Imam Maturidi mengikuti mazhab Hanafi. Oleh karena itu, epistemologinya mengandung "upaya terus-menerus untuk menegaskan tiga jalan utama mendapatkan pengetahuan (indera, pengajaran, dan akalbudi)". Rudolph 2015, 316; juga 318–19; Rudolph 2016, 526n1071, 545–51. Menurut Fazlur Rahman (1982, 27), teologi Maturidi pada akhirnya tidak lagi mengunggulkan kehendak bebas dan akalbudi karena "ditenggelamkan Asy'arisme". Untuk teks Maturidi akhir abad ke-12, yang sudah memperlihatkan tanda-tanda pertemuan dengan pandangan Asy'ari, lihat Es-Sabuni 1995 [c. 1184].

68 Robinson 1997, 155, 174–84; Aminrazavi 2010b, 312–13; Moosa 2015, 110–14. Madrasah-madrasah itu juga terus mengajarkan beberapa buku Zaman Pertengahan tentang filsafat dan logika, khususnya *Kitab al-Hidayah* (buku teks tentang filsafat Ibnu Sina) dan *Isaghuji* (ringkasan dari Organon milik Aristoteles), keduanya karya Abhari (sekitar 1200–1264). Çelebi 2007 [sekitar 1653], 208, 570; Özervarlı 2015a, 386; Gutas 2014, XIV: 94; Goldziher 1981 [1916], 208.

Muslim lainnya: Mesir, Suriah, dan Anatolia, di satu sisi, dan Andalus dan Afrika Barat Laut, di sisi lain. Perjalanan Abdul Latif al-Baghdadi ke barat yang disebutkan di atas adalah tanda dinamika intelektual Muslim yang bergeser ke barat.

Mesir, Suriah, dan Anatolia

Di Suriah dan Anatolia, beberapa kota Muslim diduduki Tentara Salib. Beberapa kota di Suriah juga diserang oleh Mongol. Penguasa Damsyik, Nuruddin Zengi (memerintah 1156–1174), muncul sebagai panglima militer yang efektif dan pembela Islam melawan Tentara Salib. Dia membuka sejumlah madrasah Sunni di Damsyik. Madrasah-madrasah itu dan madrasah tipe Nizhamiyyah lainnya didanai dengan wakaf, yang merupakan sumbangan pribadi. Namun lembaga-lembaga pendidikan itu tak dapat disebut swasta atau independen karena berada di bawah hegemoni doktrin dan politik dari persekutuan ulama-negara. Michael Chamberlain mendokumentasikan bahwa di Damsyik, sejak awal kekuasaan Nuruddin pada 1350, sebagian besar madrasah didirikan oleh para anggota keluarga penguasa dan pejabat.⁶⁹

Terlepas dari pendudukan asing dan mengerasnya ortodoksi Sunni, produksi ilmu berlanjut dalam batas-batas tertentu di Suriah dan Anatolia. Di Anatolia selatan, Jazari (1136–1206) menulis tentang teknik mesin. Bukunya, *Kitab fi Ma'rifat al-Hiyal al-Handasiyah (Kitab Pengetahuan Teknik)*, melampaui buku bertema sama yang ditulis Banu Musa bersaudara pada abad ke-9. Menurut Hill, buku Jazari “mungkin merupakan dokumen teknik terpenting

69 Chamberlain, 1994: 52; juga 106. Selain itu, di Halab, mulai era Nuruddin, madrasah-madrasah menjalankan kegiatan tertentu sebagai “institusi resmi” dan punya “hubungan dengan otoritas negara.” Tabbaa, 1997: 128.

dari wilayah budaya manapun sebelum Renaisans.” Buku tersebut “berisi enam kategori: (1) jam air dan jam lilin, (2) penuang anggur, (3) alat ukur pengeluaran darah (bekam) dan penuang air, (4) air mancur menari dan kotak musik, (5) kincir air, dan (6) lain-lain.”⁷⁰

Mesir tidak pernah diduduki oleh Tentara Salib atau Mongol, tapi masih terdampak oleh militerisasi pasukan pendudukan di negeri-negeri Muslim. Pada 1170-an, Shalahuddin muncul sebagai pahlawan militer yang melawan Tentara Salib. Pada awalnya, dia adalah panglima di bawah Nuruddin. Kemudian dia mendirikan Kesultanan Ayyubi (1171–1250) di Mesir lalu memperluas wilayahnya hingga Suriah. Shalahuddin mengikuti model Nuruddin dalam mendukung Islam Sunni dengan mendirikan madrasah-madrasah ala Nizhamiyyah di Kairo.⁷¹

Untuk menghilangkan peninggalan Fathimiyah Syiah di Mesir, Shalahuddin menjual dan menyingkirkan buku-buku di perpustakaan-perpustakaan dinasti itu, terutama perpustakaan Kairo, yang “diduga penuh dengan buku-buku Ismailiyah yang sesat.”⁷² Ruth Mackensen mencatat bahwa pengosongan perpustakaan yang dilakukan Shalahuddin mungkin mengejutkan para pengamat Barat yang terbiasa memandangnya sebagai “salah satu figur paling tercerahkan di Timur.” Mackensen menjelaskan fenomena itu sebagai “hal yang sering mengiringi penaklukan dan serangan ortodoksi terhadap pusat perpecahan.”⁷³ Menurut Mostafa El-Abbadi dan Bernard Lewis, kisah penghancuran yang

70 Hill, 1994: 27.

71 Arjomand, 1999: 271; Berkey, 1992: 8.

72 Lewis, 2008: 217.

73 Mackensen, 1935a: 100. Menurut El Abbadi (1990: 176), motif Shalahuddin dalam menjual atau menyingkirkan buku-buku itu bisa jadi untuk menambah dana dan membayar para pendukungnya.

dilakukan Muslim terhadap perpustakaan kuno Alexandria atas perintah Khalifah Umar dibuat-buat dalam konteks itu untuk memberi preseden bagi keputusan Shalahuddin.⁷⁴

Tindakan antifilsafat Shalahuddin juga mencakup perintahnya untuk mengeksekusi mati mistikus-filsuf Yahya Suhrawardi (1154–1191) di Halab. Suhrawardi dipengaruhi oleh Plato, Aristoteles, Neo-Platonis, Ghazali, dan terutama Ibnu Sina. Meskipun dihukum mati pada usia muda setelah dituduh murtad, tulisan-tulisan Suhrawardi tetap berpengaruh dan mendasari mazhab Iluminasionis.⁷⁵ Sesudahnya, para penguasa dan ulama Ayyubi masih bertindak melawan filsafat. Asyraf, sultan Damsyik, mengeluarkan pernyataan pada awal masa kekuasaannya (1228–1237) melarang para ahli hukum “untuk mempelajari apa pun selain hadis, tafsir dan hukum Qur’an. Dia menjelaskan bahwa setiap orang yang mempelajari logika dan ‘ilmu-ilmu asing’ lainnya akan diusir dari Damsyik.”⁷⁶

Seperti di bagian-bagian lain dunia Muslim, di Suriah dan Mesir, kemunduran ilmu alam dan filsafat bersifat relatif, tidak absolut. Para ilmuwan dan filsuf terus menulis

74 El-Abbadi, 1990: 176-178. Menurut cerita, kala panglima Arab penakluk Mesir, Amr bin Ash, bertanya pada Umar apa yang harus dilakukan terhadap perpustakaan, Umar menjawab: “Jika tulisan-tulisan orang Yunani ini sesuai dengan kitab Allah, karya-karya itu tidak berguna dan tidak perlu dipertahankan; apabila bertentangan, tulisan-tulisan Yunani itu mengandung bahaya dan harus dihancurkan.” Buku-buku digunakan untuk memanasi tungku-tungku pembakaran di 400 pemandian di Alexandria. Lewis, 2008: 213. Ibnu Khaldun (2005 [1377]: 373) mengisahkan cerita yang hampir identik tentang perintah Umar terhadap buku-buku di Persia, yang menyiratkan bahwa kedua cerita mungkin berunsur dongeng. Lewis, 2008: 214-216; Mackensen, 1935b: 117-122.

75 Hodgson, 1974b: 234-238; Fakhry, 2004: 303-314; Ziai, 1996a: 442-443; Corbin, 1986: 286-289.

76 Makdisi, 1981: 137. Lagi-lagi di Damsyik pada awal abad ke-13, ketua hakim, Muhyiddin al-Qurasyi, melarang “mempelajari buku-buku logika dan dialektika.” Makdisi, 1981: 137.

dan mengajar di bawah berbagai kadar kontrol kelembagaan. Beberapa masjid agung di kota-kota besar memiliki pejabat *muwaqqit* (pencatat waktu) yang berkesempatan melakukan penelitian.⁷⁷ Di Damsyik, Ibnu as-Syathir (sekitar 1304–1375) bekerja sebagai kepala *muwaqqit* di Masjid Umayyah, tempat dia membuat jam matahari yang terkenal. Dia juga mengembangkan model astronomi non-Ptolemeus.⁷⁸

Lembaga Muslim penting lainnya adalah rumah sakit, yang bukan hanya berkontribusi terhadap pembangunan sosial kota-kota, melainkan juga memajukan ilmu kedokteran. Rumah sakit Muslim yang pertama adalah Rumah Sakit Adhudi di Baghdad, yang dibangun oleh dinasti Buwaihi pada 981. Lalu, pada 1154, dinasti Zengi membangun rumah sakit besar lainnya, Rumah Sakit Nuruddin, di Damsyik. Dokter termasyhur Ibnu al-Nafis (1213–1288) bekerja di sana. Kemudian dia pindah ke Mesir dan menjadi dokter terkemuka di sana. Pada 1285, sultan Mamluk mendirikan Rumah Sakit Manshuri di Kairo, yang lebih hebat daripada rumah sakit lain pendahulunya.⁷⁹ Menurut ensiklopedia karya Nuwayri (1279–1333), di Rumah Sakit Manshuri, “ada dokter umum, dokter mata, dokter bedah, dan ahli patah tulang untuk merawat laki-laki dan perempuan,” dan “pasien-pasien ditempatkan di bangsal-bangsal khusus yang sebagian besar punya instalasi air.”⁸⁰ Ibnu al-Nafis

77 King, 2004: 18.

78 Saliba, 2007: 162-165; Ragep, 2007a: 65.

79 Sezgin, 2011a: 48; Dallal, 2010: 21. Lihat juga Pormann & Savage-Smith, 2007: 96-101; Endress, 2006: 386-387.

80 Al Nuwairi, 2016 [sekitar 1333]: 257. Nuwayri adalah pensiunan abdi negara Mamluk dan penulis. Ensiklopedianya terdiri atas 33 volume dan meliputi lima topik utama: langit dan bumi, manusia, hewan, tumbuhan, dan sejarah Islam.

mewakafkan rumah dan perpustakaanya kepada rumah sakit itu.⁸¹

Ibnu al-Nafis dikenal sebagai sarjana pertama yang menulis perihal peredaran darah kecil, jauh sebelum William Harvey menulis penjelasan rinci pada abad ke-17.⁸² Ibnu Al-Nafis juga menulis novel teologi *al-Risalah al-Kamiliyah fi as-Sirah an-Nabawiyah* (*Risalah Kamil Mengenai Sejarah Nabi*), sebagai tanggapan terhadap novel filsafat Ibnu Thufail, *Hay bin Yaqzan*. Dalam novel Ibnu al-Nafis, tokoh utama yang bernama Kamil mempelajari bahasa, memasak, dan penggunaan baju dari para pendatang di pulaunya, tidak secara otodidak. Novel Ibnu al-Nafis menekankan perlunya wahyu dan Nabi, berkebalikan dengan *Hay bin Yaqzan* yang mengutamakan kemampuan manusia untuk menalar kebenaran dengan sendirinya.⁸³

Dalam analisisnya tentang Ibnu al-Nafis, Nahyan Fancy mencoba menunjukkan bahwa "tidak ada penindasan total terhadap ilmu oleh 'ortodoksi' agama selama abad ke-13 dan ke-14."⁸⁴ Dia benar di tataran individu. Kenyataan bahwa Ibnu Al-Nafis merupakan seorang Sunni ahli hadis, hukum, dan teologi menunjukkan bahwa Islam Sunni dan penyelidikan ilmiah dapat berjalan beriringan. Namun contoh itu tidak mematahkan hubungan antara kebangkitan ortodoksi agama dan kemandekan perkembangan sains di Mesir. Tidak ada murid atau penerus Ibnu al-Nafis yang sekaliber dirinya, sehingga tulisan-tulisannya tentang

81 Meyerhof & Schacht, 1968: khususnya 5.

82 West, 2008.

83 Ibnu al-Nafis, 1968 [1268-1277]: 44–55. Novel itu berakhir dengan skenario fiksi ilmiah yang secara alami menjelaskan gagasan-gagasan Islam mengenai hari kiamat dan kebangkitan kembali. Ibnu al-Nafis, 1968 [1268-1277]: 71–75, 83. Lihat juga Fancy, 2013: bab 3.

84 Fancy, 2013: 34.

peredaran darah kecil dilupakan sampai ditemukan kembali pada abad ke-20.⁸⁵

Lagipula, data Fancy menunjukkan bahwa intoleransi agama menghambat perkembangan ilmu di Mesir Mamluk. Akta wakaf Rumah Sakit Manshuri “secara tersurat menyatakan bahwa ‘pemeluk agama Kristen dan Yahudi tidak dirawat atau dipekerjakan di sana.’”⁸⁶ Diskriminasi agama itu mungkin didorong oleh pendudukan Tentara Salib di negeri-negeri Muslim.⁸⁷ Apa pun motifnya, diskriminasi itu salah secara moral dan tidak produktif secara ilmiah. Tampak perbedaan Baghdad abad ke-9 sampai ke-12—suatu kota kosmopolitan tempat para dokter Yahudi dan Kristen mendapatkan kesempatan kerja dan ilmu berkembang⁸⁸—dengan Kairo abad ke-13—kota yang dikekang oleh ortodoksi Sunni, di mana para dokter dan filsuf non-Muslim mendapat diskriminasi, upaya penelitian ilmiah berhenti berkembang dan memudar.

85 Meyerhof, 1935: khususnya 118.

86 Di halaman yang sama, Fancy (2013: 24) menyajikan dua bukti mengenai pertentangan antara intoleransi agama dan filsafat/ilmu alam. Pertama, sikap anti-Kristen tidak sekadar dilancarkan oleh negara Mamluk, tapi juga didukung oleh ulama mazhab Hanbali seperti Ibnu Taimiyah dan muridnya al-Jauziyah, yang tidak senang dengan “dominasi dokter non-Muslim yang tidak seimbang.” Kedua, ulama-ulama Hanbali menentang filsafat dan ilmu kedokteran karena mereka “merasa (secara yakin) bahwa kedokteran terlalu dekat dengan pandangan dunia filsafat.” Maka, mereka menyusun *Thibb an-Nabi* (Kedokteran Nabi) berdasarkan hadis-hadis tertentu.

87 Tiga dokter istana Kristen menjadi mualaf supaya bisa menjadi pengajar di rumah sakit, posisi tertinggi di kedokteran Mamluk. Ragab, 2015: 130-131.

88 Di Baghdad, Ibnu al-Tilmidz (1073–1165), seorang Kristen, menjabat sebagai kepala Rumah Sakit Adhudi. Sezgin, 2011a: 158; Meyerhof & Schacht, 1968: 8.

Andalusia dan Afrika Barat Laut

Berkebalikan dengan wilayah timur dan Mesir-Suriah, Andalusia melahirkan filsuf-filsuf paling terkemuka pada abad ke-12. Pada akhir abad ke-10, wazir Manshur (berkuasa 978–1002) menjadi penguasa *de facto* di Andalusia. Manshur adalah pemimpin militer dan mengadakan sekitar 50 penyerbuan terhadap kota-kota Kristen di Spanyol utara. Untuk meraih dukungan ulama dan massa, dia mengincar perpustakaan terkenal yang dibangun oleh penguasa terdahulu, Khalifah Hakam II, di Cordoba. Dalam serangan itu, Manshur menghancurkan buku-buku bertema filsafat dan berbagai ilmu (dengan sejumlah pengecualian).⁸⁹

Setelah kekuasaan Manshur, perebutan kekuasaan di internal Andalusia berujung ke perpecahan menjadi kurang lebih dua lusin negara kecil, yang mempermudah ekspansi negara-negara Katolik di Andalusia. Pada 1085, Toledo menjadi kota besar pertama di Andalusia yang dikuasai kembali sepenuhnya oleh Katolik. Satu tahun berselang, pasukan Murabitun, suatu dinasti Berber Muslim, memasuki Andalusia dari Afrika Barat Laut dan menghentikan ekspansi Katolik. Murabitun memerintah kota-kota Muslim di bagian selatan dan timur Spanyol hingga pertengahan abad ke-12.⁹⁰ Murabitun bersekutu dengan ulama mazhab Maliki, satu lagi persekutuan antara ulama dan negara militer.

Dari pertengahan abad ke-12 sampai pertengahan abad ke-13, dinasti Berber lainnya, Muwahhidun, menguasai Andalusia dan Maroko. Kondisi yang dialami minoritas Kristen dan Yahudi di Andalusia, yang telah memburuk akibat perang yang tak kunjung berhenti melawan Katolik

89 Buku-buku yang tersisa kebanyakan dijual atau dicuri selama konflik-konflik militer berikutnya. Mackensen, 1935a, 110–111.

90 Lewis, 2009: 322–323, 346–366.

dan konflik di tubuh militer, semakin memburuk secara drastis di bawah rezim Muwahhidun yang intoleran. Berbanding terbalik dengan Murabitun, Muwahhidun menolak mazhab Maliki. Muwahhidun memahami Islam secara puritan, tapi anehnya terbuka terhadap “sudut pandang intelektual yang luas”, termasuk unsur filsafat.⁹¹

Andalusia menghasilkan filsuf-filsuf terkemuka pada masa kekuasaan Murabitun dan Muwahhidun. Ibnu Bajjah (dikenal dalam bahasa Latin sebagai Avempace, sekitar 1095–1138) adalah seorang ahli dalam berbagai bidang yang menulis mengenai filsafat, kedokteran, matematika, astronomi, fisika, dan botani.⁹² Dia mempengaruhi para filsuf Andalusia selanjutnya. Argumennya bahwa kehidupan menyendiri yang diisi dengan perenungan merupakan bagian penting dalam meraih kebahagiaan dan kesempurnaan, menunjukkan suatu kecenderungan individualistis, yang kemudian dikembangkan sepenuhnya Ibnu Thufail dalam *Hay bin Yaqzan*.⁹³

Ibnu Thufail (sekitar 1110–1185) merupakan sosok Muslim Andalusia dengan kepakaran di berbagai bidang. Dia menjadi dokter dan penasihat penguasa Muwahhidun Abu Ya'qub. Novelnya yang berjudul *Hay bin Yaqzan* mengisyaratkan bahwa manusia yang hidup sendirian di pulau terpencil dapat memahami arti kehidupan dan keberadaan Sang Pencipta melalui pengamatan dan perenungan, tanpa bantuan teks agama apa pun. Maka, kemampuan belajar otodidak dan bahkan filsafat metafisika melekat dalam kecerdasan manusia. Namun buku itu juga menegaskan bahwa massa yang tidak terdidik, tak

91 Hodgson, 1974b: 269.

92 Fakhry, 2004: 269–273; Corbin, 1986: 319–326.

93 Rosenthal, 1958: 168; juga 158–174.

seperti elite, tidak mungkin memahami sendiri kebenaran-kebenaran filsafat, sehingga mereka memerlukan wahyu dan pengendalian dengan janji hadiah dan hukuman.⁹⁴ Pada akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18, novel filsafat tersebut diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa Eropa dan dibaca oleh para filsuf Pencerahan.⁹⁵

Ibnu Rusyd

Di antara filsuf-filsuf Andalusia, Ibnu Rusyd (1126–1198) ialah yang paling berpengaruh. Seperti yang dibahas di Bab 4, banyak sarjana menilai Ghazali bertanggung jawab terhadap kemandekan intelektual Muslim. Mereka juga menafsirkan Ibnu Rusyd sebagai lawan Ghazali, terutama karena bantahan Ibnu Rusyd terhadap kritik Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah* yang diarahkan kepada para filsuf. Seorang pembela setia sudut pandang itu ialah Mohammed Abed al-Jabri,⁹⁶ yang menyuarakan dihidupkannya kembali pemikiran Ibnu Rusyd untuk merevitalisasi pikiran Muslim dengan rasionalisme dan pendekatan kritis.⁹⁷

Ibnu Thufail-lah yang memperkenalkan Ibnu Rusyd kepada Abu Ya'qub—seorang yang amat tertarik pada filsafat

94 Ibnu Tufail, 2005 [sekitar 1175]; Goodman, 1996; Fakhry, 2004: 273-280; Corbin, 1986: 329-334.

95 Israel, 2006: 628-630.

96 Jabri (2011 [1984]: 393–403; Al Jabri, 1995: 119–148, 163–167. Mengenai pandangan positif lainnya terhadap Ibnu Rusyd di antara kaum intelektual Mesir pada dekade 1990-an, lihat Najjar, 1996: 14-16.

97 Jabri (2011 [1984]: 360-361) menyalahkan Ghazali atas peminggiran rasionalisme dan maraknya mistisisme di dunia Muslim. Baginya, “Ghazali telah meninggalkan luka yang dalam di nalar Arab, yang masih berlumuran darah hingga kini.” Malah, Jabri (1995: 168) mengusulkan agar gagasan-gagasan Ibnu Rusyd dijadikan sebagai pusat pemikiran Muslim dan Arab, sama dengan kedudukan rasionalisme Descartes dalam pemikiran Prancis dan empirisme Locke dan Hume dalam pemikiran Inggris.

—dan menugaskan Ibnu Rusyd untuk menulis penafsiran Arab atas karya-karya Aristoteles yang diimpikan oleh Abu Ya'qub. Abu Ya'qub menunjuk Ibnu Rusyd menjadi hakim di Sevilla dan kemudian sebagai ketua hakim di Cordoba—tempat ayah dan kakeknya juga bekerja sebagai hakim. Ibnu Rusyd juga menjadi dokter yang melayani penguasa. Dia menulis banyak risalahnya kala memegang jabatan publik.⁹⁸

Ibnu Rusyd mempromosikan tulisan-tulisan Aristoteles dan kritis terhadap modifikasi filsafat Aristoteles yang disarankan oleh Farabi dan Ibnu Sina.⁹⁹ Namun, Ibnu Rusyd bukan penafsir Aristoteles semata. Iman Islamnya menghasilkan pemahaman terhadap Tuhan, penciptaan dunia oleh Tuhan, dan pengetahuan Tuhan yang berbeda dengan pemikiran Aristoteles dalam beberapa hal.¹⁰⁰

Sebagai seorang sarjana Islam, Ibnu Rusyd mencoba menjembatani filsafat dan Islam. Dalam *Kitab Fashl al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal* (*Kitab Penjelas Hubungan antara Syariah dan Hikmah*), dia memperlihatkan bahwa Muslim wajib mempelajari filsafat karena beberapa ayat Qur'an memerintahkan orang-orang yang beriman untuk memikirkan hewan, Bumi, dan langit. Untuk memahami Allah dan makhluk secara lebih baik, Ibnu Rusyd menyatakan bahwa manusia perlu mempelajari penalaran demonstratif, dialektis, dan retorik, yang mensyaratkan

98 Hourani, 1961: 6–18; Leaman, 1988: 3–5.

99 Ibnu Rusyd, 1954 [1180]: 107–112. Ibnu Rusyd terutama mengkritik Ibnu Sina karena membela emanasionisme Neo-Platonis, yang menganggap semua keberadaan mengalir dari Tuhan sesuai hierarki, masing-masing kategori muncul dari kategori sebelumnya dan mengalami penurunan derajat. Fakhry, 2011: 5–11; Allard, 1952–1954: 25–27.

100 Allard, 1952–1954: 36, 43, 49–55; Fakhry, 2001: 84, 88–90.

pembelajaran filsafat.¹⁰¹ Tidak boleh ada pertentangan antara penalaran demonstratif dan wahyu; jika terdapat pertentangan, penafsiran dibutuhkan dan harus dicapai tanpa merusak kerangka linguistik teks.¹⁰²

Ibnu Rusyd menyatakan bahwa Qur'an secara eksplisit menyatakan beberapa ayatnya "mutasyabihat" (samar-samar atau simbolis) dan dapat ditafsirkan oleh "orang-orang yang berakal" (3:7).¹⁰³ Wajar apabila terdapat berbagai penafsiran, khususnya dalam isu-isu teoretis, pada periode yang berbeda-beda. Filsuf seperti Ibnu Sina dan Al Farabi dianggap termasuk di antara "orang-orang yang berakal"

101 Ibnu Rusyd mengutip satu ayat yang menunjukkan bahwa tiga metode penalaran itu—demonstratif (kebijaksanaan), retorik (pengajaran), dan dialektis (argumen)—dinyatakan dalam Qur'an: "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik" (16:125). Ibnu Rusyd, 2001a [sekitar 1179]: 8; Ibnu Rusyd, 2001b [sekitar 1179]: 8 (nomor-nomor halaman *Faṣḥ al-Maqāl* dan terjemahannya oleh Charles Butterworth [*Decisive Treatise*] identik).

102 Ibnu Rusyd, 2001a [sekitar 1179]: 1–4. Kata George Hourani (1961:27), Ibnu Rusyd "menghadapi dilema semua kalangan modernis agama, yang menerima Kitab Suci dan sains pada eranya sebagai kebenaran."

103 Ibnu Rusyd mengakhiri kalimat ayat itu setelah frasa "orang-orang yang berakal". Begitu pula Seyyed Hossein Nasr *et al.* (2015:129), membaca ayat tersebut (3:7) seperti ini, "Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya [yaitu ayat mustasyabihat] kecuali Allah dan orang-orang yang berakal. Mereka berkata, 'Kami beriman kepadanya; segalanya berasal dari Allah.'" Sebaliknya, orang-orang yang mengakhiri kalimatnya lebih awal, seperti Marmaduke Pickthall (2017 [1930]), membacanya dengan sangat berbeda: "Tidak ada yang mengetahui penjelasannya [yaitu ayat kiasan] selain Allah. Dan mereka yang diajari secara logis mengatakan: 'Kami beriman kepadanya; seluruhnya berasal dari Allah.'" Ibnu Khaldun juga (2005 [1377]: 354) juga membela pemahaman kedua. Dia menganggap pemahaman kedua memuat kontradiksi karena apabila "orang-orang yang berakal" tidak memiliki pengetahuan tentang hal tersebut, tidak akan ada alasan untuk memilih salah satu; setiap orang dapat berkata, "Kami beriman kepadanya." Kenyataan bahwa Tuhan menyebutkan pengetahuan mereka menunjukkan bahwa mereka mungkin mengetahui penafsiran ayat-ayat itu. Ibnu Rusyd, 2001a [sekitar 1179]: 12; juga 20, 27.

dan penafsiran mereka bisa saja salah di mata orang lain. Bahkan penafsiran mereka yang salah masih dihargai karena adanya hadis terkenal: “Jika seorang hakim membuat ijtihad yang benar, dia mendapat dua pahala; apabila dia membuat ijtihad yang salah dia mendapat satu pahala.” Dengan demikian, keliru kiranya bila menyebut para filsuf sebagai pembid'ah yang sesat atau murtad.¹⁰⁴

Selain itu, Ibnu Rusyd membahas kritik utama Ghazali dan para ahli teologi Asy'ari terhadap kalangan filsuf dengan menunjukkan kompleksitas argumen yang disampaikan oleh para filsuf. Baginya, pertanyaan apakah Tuhan mengetahui hal-hal spesifik atau tidak didasarkan kepada perbedaan kategoris antara pengetahuan yang dimiliki Tuhan dan pengetahuan manusia.¹⁰⁵ Apakah dunia ini abadi atau tidak adalah perdebatan besar lainnya antara kaum ahli teologi dan filsuf. Ibnu Rusyd mendefinisikannya sebagai suatu diskusi semantik yang berfokus ke “penamaan”. Dia juga mempertahankan kedudukan para filsuf dengan menekankan sulitnya memisahkan waktu dari alam semesta: “Waktu tidak mendahului ... dunia ... Waktu tidak terpisah dari gerak dan benda.”¹⁰⁶

Ibnu Rusyd mengambil posisi elitis sambil menuduh Ghazali membuat kesalahan terhadap agama dan filsafat dengan membahas masalah-masalah rumit dalam karya dialektis dan retorik yang dibaca kalangan awam. Dia juga

104 Ibnu Rusyd, 2001a [sekitar 1179]: 9–12, 17. Maka, Ibnu Rusyd mengeluarkan pendapatnya bahwa “para filsuf merupakan sekelompok ‘ulama’ Muslim yang kesepakatannya diperlukan membuat ijmak (konsensus).” Hourani, 1961: 31.

105 Ibnu Rusyd, 2001a (sekitar 1179): 13–14. Lihat juga Ibnu Rusyd, 1954 [1180]: 275–285, 325–326.

106 Ibnu Rusyd, 2001a (sekitar 1179): 14–15. “Ketergantungan waktu terhadap gerak seperti ketergantungan bilangan terhadap benda yang dihitung.” Ibnu Rusyd, 1954 [1180]: 45.

mengkritik Mu'tazilah dan Asy'ariyah karena mengubah penafsiran agama yang canggih menjadi persoalan argumen dialektis dan mengajarkannya kepada kalangan awam. Bagi Ibnu Rusyd, penyebaran debat teologis di antara orang awam memicu permusuhan dan benturan dalam masyarakat Muslim.¹⁰⁷ Ibnu Rusyd juga menawarkan alternatif bagi mazhab teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah dalam perkara tertentu, seperti cara mereka membuktikan keberadaan Tuhan. Baginya, satu jalan alternatif untuk membuktikannya adalah “penciptaan”; setiap benda yang diciptakan mencerminkan penciptanya; semua yang ada adalah ciptaan; sehingga semua yang ada mencerminkan Tuhan. Cara lainnya adalah “kesesuaian”: semua makhluk yang ada sesuai dengan keberadaan manusia, dan kesesuaian itu bukan kebetulan, melainkan menunjukkan penyebab yang berkehendak—Tuhan.¹⁰⁸

Ibnu Rusyd menjabarkan kritiknya terhadap Ghazali secara panjang lebar dalam *Tahafut al-Tahafut (Rancunya Kerancuan)*. Dia terutama mengkritik pemikiran Ghazali tentang sebab-akibat. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa akibat penolakan Ghazali dan pengikut mazhab Asy'ari lainnya terhadap sebab-akibat dan definisi mereka tentang ciptaan Tuhan sebagai hal yang tidak dapat diprediksi, “tidak akan ada lagi pengetahuan yang pasti tentang segalanya,” karena penganut mazhab Asy'ari mengira Tuhan “mengatur makhluk-makhluk seperti raja lalim ... tanpa patokan atau kebiasaan yang dapat dijadikan acuan.”¹⁰⁹

107 Ibnu Rusyd, 2001a [sekitar 1179]: 21, 26–30.

108 Ibnu Rusyd, 2001c [sekitar 1179–1180]: 33–34.

109 Ibnu Rusyd, 1954 [1180]: 325 (cetak miring ditambahkan). Ibnu Rusyd (2001c [1179–1180]: 87) menyatakan bahwa penolakan Asy'ari terhadap sebab alami tidak produktif. “Gagasan bahwa tidak ada sebab-akibat lebih mengarah ke penyangkalan atas keberadaan Sang Pencipta, bukan

Ibnu Rusyd juga mengutip ayat Qur'an "Engkau tidak akan mendapati perubahan sunnatullah" (33:62, 35:43, 48:23) untuk menyatakan tatanan dan sebab-akibat yang mapan di dunia.¹¹⁰

Mengenai hubungan kehendak Tuhan dan kehendak bebas manusia, penjelasan-penjelasan Ibnu Rusyd akan relevan bagi diskusi modern tentang relasi agen-struktur. Baginya, yang dimaksud sebagai ketetapan Tuhan adalah kondisi eksternal dan internal yang membatasi kehendak bebas manusia. Tuhan memberikan kepada manusia kemampuan untuk memilih di antara berbagai pilihan yang bertolak belakang. Namun penyebab di luar dan di dalam tubuh manusia juga mempengaruhi kehendak manusia.¹¹¹

Setelah kematian pelindung Ibnu Rusyd, Abu Ya'qub, putranya, Ya'qub al-Manshur (berkuasa pada 1184–1199), menjadi penguasa. Pada awalnya, dia mengikuti jejak ayahnya dalam mendukung Ibnu Rusyd. Namun, pada 1195, Ya'qub al-Manshur, didorong oleh ulama reaksioner dan massanya, memerintahkan pembakaran buku-buku Ibnu Rusyd, mengasingkannya ke satu kota kecil, dan menghukum para sarjana lainnya karena keaktifan mereka di bidang filsafat. Ibnu Rusyd diasingkan selama kurang lebih dua tahun, dan meninggal tidak lama setelah dia terbukti tidak bersalah.¹¹²

menegaskannya ... Apabila tidak ada perantara ... tidak akan ada tatanan atau kesatuan ... sehingga tidak ada tanda bahwa segala yang ada mempunyai penyebab yang berkehendak dan mengetahui."

110 Ibnu Rusyd, 1954 [1180]: 333. Lihat juga Van den Bergh, 1954.

111 Ibnu Rusyd, 2001c [1179–1180]: 109.

112 Fakhry, 2001: 1–4; Butterworth, 2001: xiv–xv.

Ibnu Rusyd sesudahnya diabaikan atau dilupakan di negeri-negeri Muslim,¹¹³ tapi dia amat mempengaruhi pemikiran Eropa. Para filsuf dan penerjemah Yahudi berperan penting dalam penyebaran gagasan-gagasannya.¹¹⁴ Di samping risalah-risalahnya tentang teologi Islam, ilmu hukum Islam, dan kedokteran, hari ini kita mengetahui 38 ulasan yang ditulis Ibnu Rusyd perihal karya Aristoteles. Hanya 19 ulasan di antaranya yang tersimpan sebagai naskah Arab dalam abjad Arab; sembilan berupa naskah Arab dalam huruf Ibrani; dan sisanya tinggal berupa terjemahan dalam bahasa Latin dan/atau Ibrani.¹¹⁵ Perbedaan perlakuan dunia Muslim dan Eropa terhadap pemikiran-pemikiran Ibnu Rusyd menunjukkan awal pembalikan intelektual antara dua wilayah tersebut—Muslim mulai meninggalkan filsafat, sementara Eropa mulai mengapresiasinya.

Setelah Ibnu Rusyd, Andalusia dan Afrika Barat Laut tetap melahirkan sarjana-sarjana besar selama dua abad berikutnya. Mereka antara lain Moshe ben Maimon atau Maimonides (sekitar 1135–1204), salah satu filsuf terpenting Yahudi pada Zaman Pertengahan. Lahir di Cordoba, Maimonides tinggal beberapa tahun di Maroko dan akhirnya menetap di Mesir. Dia mencoba menghubungkan agama Yahudi dan filsafat Aristoteles. Dia juga menulis risalah-risalah bertema kedokteran dan bekerja sebagai dokter para penguasa Ayyubi, termasuk Shalahuddin. Maimonides dipengaruhi oleh Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd, lalu mempengaruhi sarjana-sarjana Muslim dan Yahudi.¹¹⁶ Ibnu

113 Di dunia “Muslim hampir tidak ada murid atau penerus Ibnu Rusyd”. Fakhry, 2004: 285.

114 Leaman, 1988: 175; Renan, 1882 [1852]: 173–199.

115 Wolfson, 1963: 90–94.

116 Broadie, 1996: khususnya 725–726. Terkait dengan Maimonides dan filsuf-filsuf Yahudi lainnya, lihat Adamson, 2016: 208–291.

Arabi (1165–1240) juga lahir di Andalusia. Dia menempuh perjalanan ke seluruh negeri Muslim, termasuk Maroko, Jazirah Arab, Suriah, Irak, dan Anatolia. Karya Ibnu Arabi memadukan filsafat dan Sufisme. Dia mendefinisikan Tuhan sebagai satu-satunya realitas dan manusia sebagai cerminan *asma'ul husna*.¹¹⁷

Pada pertengahan abad ke-13, Cordoba dan Sevilla jatuh ke tangan pasukan Reconquista dan kekuasaan Muslim di Semenanjung Iberia tinggal menyisakan Granada di bawah Banu Nashr. Terlepas dari kondisi politik yang sulit, Granada tetap menjadi contoh peradaban Islam yang mengesankan di ranah seni dan arsitektur¹¹⁸ dan melahirkan seorang ahli hukum Sunni yang terkemuka, Syathibi (sekitar 1320–1388). Dia menjelaskan konsep lima “maksud hukum Islam” (*maqasid as-syari'ah*). Lima maksud itu, seperti yang sebelumnya dirumuskan oleh Ghazali, adalah perlindungan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta benda.¹¹⁹ Rumusan itu didasarkan kepada penafsiran hukum bahwa “kemaslahatan” harus dijadikan sebagai syarat inti hukum Islam. Ghazali sangat berhati-hati agar prinsip kemaslahatan tidak melampaui ayat-ayat Qur'an dan hadis. Namun Syathibi sangat mementingkan kemaslahatan dan melegitimasi banyak pengecualian hukum berdasarkan prinsip itu. Metodenya mencapai “titik di mana segala keputusan dapat dipertimbangkan” sebagai pengecualian dan “disesuaikan dengan keadaan,” bahkan sampai mengesampingkan keputusan yang berdasarkan ayat Qur'an atau hadis.¹²⁰ Dengan demikian, metode Syathibi

117 Chittick, 1989; Knysh, 1999; Schimmel, 1975: 263-274; Corbin, 1986: 402–408.

118 Blair & Bloom, 1995: 124.

119 Masud, 1995; Al Raysuni, 2005: khususnya 16–20.

120 Opwis, 2010: 348; juga 350, 352.

memberikan pemahaman paling luwes terhadap hukum Islam, yang semakin menarik bagi para modernis Muslim sejak akhir abad ke-19.¹²¹ Seorang ulama abad ke-14 lainnya, Ibnu Khaldun, mendapatkan lebih banyak perhatian akademik dan politik modern daripada Syathibi atau sarjana Muslim lainnya.

Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun (1332–1406) telah dianggap sebagai seorang perintis ilmu sosial sebagai disiplin ilmu yang berbeda dengan ilmu agama, filsafat, dan ilmu alam.¹²² Kenyataannya, Ibnu Khaldun sendiri mengakui bahwa dia mengawali “satu ilmu yang berdiri sendiri dengan objek khusus—yakni peradaban manusia dan tatanan masyarakat.”¹²³

Ibnu Khaldun lahir di Tunisia dari keluarga berdarah Andalusia. Setelah kehilangan kedua orangtua dan beberapa gurunya selama Wabah Hitam, dia pindah ke Maroko dan kemudian Granada. Ibnu Khaldun menjadi penasihat berbagai penguasa; kiprah politiknya berakhir dengan kegagalan. Kecewa secara politik, dia mencurahkan

121 Ramadan, 2003: 38–43; Ramadan, 2009: 65–76, 122–139.

122 Menurut Antony Black (2011: 181), Ibnu Khaldun adalah “orang pertama yang membedakan kajian budaya manusia dari metafisika dan ilmu alam. Dia mengidentifikasi bidang pengetahuan yang disebut sosiologi untuk pertama kalinya.” Ernest Gellner (1983: 30; juga 16–35, 73–77) menulis “Yang mengejutkan adalah bagaimana Ibnu Khaldun adalah seorang ahli sosiolog positif, bukan filsuf politik normatif.” Abdesselam Cheddadi (2006: 184, 200, 459–480) menggambarkan pendekatan Ibnu Khaldun seperti pendekatan antropologi modern. Dalam kata-kata Yves Lacoste (1998 [1966]: 187), “Sebelum abad ke-19, Thukydides hanya dilampau oleh Ibnu Khaldun. Thukydides ialah penemu sejarah dan Ibnu Khaldun menandai kemunculan sejarah sebagai suatu ilmu.”

123 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 38–39; juga 40–43, 459. Cheddadi (2006: 197) menerjemahkan frasa Ibnu Khaldun “*ilm al-ijtima’ al-insani wa-al-umran al-basyari*” menjadi “ilmu masyarakat dan peradaban manusia.”

perhatiannya ke penulisan sejarah dunia. Seperti Syathibi, Ibnu Khaldun merupakan seorang ahli hukum mazhab Maliki. Di Kairo, tempat dia menetap selama sepertiga akhir hayatnya, pemerintah Mamluk menunjuknya untuk menduduki berbagai jabatan, seperti ketua hakim mazhab Maliki, guru besar hukum, dan kepala kelompok Sufi terkemuka.¹²⁴ Sebagai seorang wakil Mamluk, dia pergi ke Damsyik, yang kala itu dikepung tentara Temur. Selama sebulan dia berbicara dengan Temur sebelum Temur menjarah Damsyik pada 1401.¹²⁵

Buku Ibnu Khaldun yang paling dikenal berjudul *Muqaddimah* (*Mukadimah/Pembukaan*), pengantar karya sejarah dunianya yang berjilid-jilid. *Muqaddimah* menganalisis sebab-sebab sosioekonomi dan politik yang kompleks di balik peristiwa-peristiwa bersejarah. Di buku itu, Ibnu Khaldun mengembangkan dua konsep kehidupan sosial: *umran badawi* (budaya pedesaan, sederhana) dan *umran hadari* (budaya perkotaan, kompleks). Singkatnya, konsep-konsep itu menunjukkan dikotomi antara suku pengelana dan penduduk menetap. Namun, dalam analisis yang detail, dua konsep itu menandai kesinambungan—*umran badawi* merujuk ke gaya hidup suku pengelana gurun (Badawi), penduduk pegunungan dan desa-desa terpencil, sedangkan *umran hadari* merujuk ke gaya hidup

124 Ibnu Khaldun, 1980 [1405]; Cheddadi, 2006: 18–168; Dale, 2015: bab 1–3; Fromherz, 2010: bab 1–4; Alatas, 2013: bab 1; Talbi, 1971: 825–830.

125 Ibnu Khaldun (1952 [1405]: 36; 1980 [1405]: 234) mengatakan kepada Temur bahwa kekuasaannya adalah efek *ashabiyah* yang kuat di antara orang-orang Turki di bawah kepemimpinannya. Dia mungkin “mendapat pembenaran lebih lanjut atas teori-teorinya” dalam diri Temur. Goodman, 2003: 207. Lihat juga Fischel, 1967: 42–65, 93–108

orang-orang yang tinggal di desa-desa pinggiran kota, kota-kota kecil, dan kota-kota besar.¹²⁶

Penduduk yang tinggal menetap mengembangkan ilmu dan seni, tapi mereka punya dua kelemahan utama. Pertama adalah kepatuhan politik dan militer, yang tumbuh karena mereka dibuat tak bersenjata dan dikendalikan oleh negara. Kelemahan kedua disebabkan oleh gaya hidup kota yang mewah: "Orang-orang yang menetap terbiasa dengan kemalasan dan kemudahan. Mereka tenggelam dalam kemakmuran dan kemewahan." Dua ciri itu saling terkait; secara militer penduduk kota lebih tergantung kepada negara karena mereka makan lebih banyak dan menjadi lebih malas, dan sebaliknya.¹²⁷

Sebaliknya, suku pengelana tidak asing dengan kondisi sulit, siap berperang, dan mungkin bersifat pemberani. "Mereka tidak memiliki tembok atau gerbang. Maka, mereka menyiapkan pertahanan sendiri ... Mereka selalu menentang senjata." Lebih penting lagi, mereka mempunyai *ashabiyah* (solidaritas kelompok) yang kuat. *Ashabiyah* merupakan faktor vital yang "mencegah agar anggota kelompok tidak bubar dan saling meninggalkan. *Ashabiyah* adalah sumber persatuan dan mufakat."¹²⁸ *Ashabiyah* membuat orang-orang nomaden mampu menginvasi dan menaklukkan kota-kota. Mereka juga punya sifat-sifat negatif. Ibnu Khaldun menekankan, "Tempat-tempat yang jatuh ke tangan suku Badawi cepat dihancurkan." Dia mendefinisikan "sifat alami"

126 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 43. Lihat juga Lacoste, 1998 [1966]: 127; Mahdi, 1964: 193n7; Cheddadi, 2006: 294.

127 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 94.

128 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 95, 170. *Ashabiyah* berarti "kehendak untuk berperang dan mati demi sesama." Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 123. *Ashabiyah* juga diterjemahkan menjadi "solidaritas kelompok," "loyalitas kelompok," dan "jiwa korsa". Lacoste, 1998 [1966]: 134–135; Cheddadi, 2006: 289–290, 470; Baali, 1988: 43–49.

sebagai “kebalikan dan lawan peradaban,” yang ditunjukkan oleh kecenderungan orang nomaden untuk merampas harta benda milik orang lain.¹²⁹

Menurut Ibnu Khaldun, terdapat hubungan kompleks antara *ashabiyah* dan otoritas kerajaan. Di satu sisi, tujuan *ashabiyah* adalah mendirikan otoritas kerajaan. Di sisi lain, otoritas kerajaan akhirnya memperlemah *ashabiyah* dengan melucuti senjata dan melemahkan mereka. Dalam definisinya, “otoritas kerajaan berarti ... memerintah dengan kekerasan.”¹³⁰ Di beberapa kasus, ketika rakyat tidak lagi punya *ashabiyah*, para penguasa tampak bisa memerintah secara mudah. Namun, secara umum, melemahnya *ashabiyah* rakyat juga menyiratkan melemahnya negara. Dalam jangka pendek, dinasti-dinasti lalim dapat mempertahankan kewenangan dan kekuatan militer dengan menggunakan tentara bayaran asing dan tentara budak. Namun, dalam jangka panjang, kekuasaan mereka melemah.¹³¹

Selain despotisme, ciri utama lainnya dinasti yang sedang mengalami kemunduran adalah korupsi. Karena tergila-gila kemewahan dan belanja, dinasti menarik pajak terlalu tinggi dari rakyatnya. Lagipula dinasti itu merampas: “Tanggannya mengambil harta rakyat, entah itu melalui bea cukai, atau transaksi perdagangan, atau dalam beberapa kasus, hanya lewat tindakan perampasan kepemilikan tanah, dengan atau

129 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 118; juga 119–122.

130 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 108; juga 107–111, 285. Itu sampai batas-batas tertentu sama dengan definisi Weber (1946 [1919]: 78) tentang negara sebagai “masyarakat manusia yang (berhasil) *memonopoli penggunaan kekerasan fisik secara sah* di suatu wilayah” (cetak miring dalam versi asli).

131 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 124, 131, 136, 246–248. Menurut Ibnu Khaldun, pada waktu pembentukan negara, otoritas kerajaan dan *ashabiyah* kuat; pada waktu keruntuhan, keduanya lemah. Analisisnya mirip dengan penelitian Joel Migdal (2001) tentang hubungan negara-masyarakat.

tanpa alasan.” Rakyat tidak memberontak karena dinasti “telah mewarnai jiwa rakyatnya dengan kebiasaan tunduk dan pasrah selama bertahun-tahun.” Akhirnya, dinasti jatuh, biasanya disertai keruntuhan politik dan sosial. Kelompok menetap yang sedang mengalami kemunduran digantikan oleh kelompok nomaden baru dengan *ashabiyah* yang kuat. Siklus pun berlanjut.¹³²

Ibnu Khaldun menggunakan teori itu untuk menjelaskan transformasi-transformasi politik dalam sejarah Muslim. Agama-agama, termasuk Islam, dapat berperan sebagai pemersatu, tapi agama-agama saja tak mungkin membentuk peristiwa-peristiwa sosiopolitik tanpa dukungan kelompok kuat dengan *ashabiyah* yang kuat pula.¹³³ Tatkala Abbasiyah kehilangan *ashabiyah*-nya, mereka mencoba menjaga kekuasaan dengan menerjunkan orang-orang Turki dan kelompok-kelompok etnis lainnya sebagai prajurit. Kelak, kelompok-kelompok non-Arab dengan *ashabiyah* yang kuat, seperti Buwaihi dan kemudian Seljuk, mengontrol Baghdad. Akhirnya, suku nomaden Mongol menyerang wilayah timur dan menghancurkan kekhalifahan Abbasiyah. Begitu juga dengan Semenanjung Iberia. Ketika *ashabiyah* Umayyah melemah, wilayahnya terpecah menjadi kepangeranan-kepangeranan kecil. Lalu, pasukan nomaden Berber dengan

132 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 248–249; juga 107–111, 246–247, 285–289. Lihat juga Gibb, 1933: 31.

133 “Propaganda agama atau politik takkan berhasil tanpa kekuatan dan solidaritas kelompok yang mendukungnya.” Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 258. Ibnu Khaldun (2005 [1377]: 259) memperingatkan tentang muluk dan berbahayanya harapan menunggu datangnya penyelamat agama, Imam Mahdi. Baginya, (2005 [1377]: 125, 255; 167 [1377]: I: 320–322), pencapaian militer Muslim awal yang diraih dalam waktu singkat menunjukkan beberapa aspek unik, walaupun pencapaian itu dapat dijelaskan sebagai kombinasi sukses kedinamisan agama dan kuatnya *ashabiyah*.

ashabiyah yang kuat (dan kedinamisan agama), Murabitun, datang dan merebut Andalusia.¹³⁴

Di beberapa bagian *Muqaddimah*, khususnya yang berjudul “Suatu Bantahan Atas Filsafat: Kekeliruan Para Murid Filsafat,” Ibnu Khaldun mengkritik filsuf Muslim seperti Farabi dan Ibnu Sina, terutama karena pandangan-pandangan metafisika mereka.¹³⁵ Dalam hal agama, Ibnu Khaldun adalah seorang Sunni yang lebih ortodoks dibanding para filsuf. Secara metode, Ibnu Khaldun cenderung berpendapat berdasarkan data historis, tidak seperti para filsuf yang umumnya mengandalkan silogisme dan menarik kesimpulan-kesimpulan normatif.¹³⁶ Yves Lacoste mendefinisikan Ibnu Khaldun sebagai sosok unik yang merupakan Muslim ortodoks sekaligus ilmuwan empiris. Dia menunjukkan bahwa dua ciri itu saling melengkapi dan bahkan dibutuhkan Ibnu Khaldun untuk mengembangkan pendekatan ilmiah yang lepas dari logika (Aristotelian) dan filsafat (metafisika), yang kala itu mendominasi ilmu.¹³⁷

Meski Ibnu Khaldun mengkritik para filsuf, pendekatannya juga berbeda dengan perspektif Sunni ortodoks dalam beberapa hal. Salah satunya, pembuktian hadis. Ulama ortodoks umumnya memeriksa dua hal: (1) apakah suatu hadis bertentangan dengan makna yang jelas dalam ayat-ayat Qur'an dan (2) apakah periwayat hadis dapat dipercaya. Ibnu Khaldun menyatakan bahwa kritik rasional harus diutamakan dibanding kritik terhadap periwayat dalam hal hadis dan laporan sejarah lainnya: “Perlu diperiksa apakah mungkin fakta-fakta yang dilaporkan pernah terjadi.

134 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 124–125.

135 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 353, 357, 398–405.

136 Fakhry, 2005: 335–338.

137 Lacoste, 1998 [1966]: 214–215, 247, 261.

Langkah itu lebih penting daripada, dan diutamakan atas, kritik terhadap pribadi.”¹³⁸

Teori besar Ibnu Khaldun bersifat strukturalis, menjelaskan peristiwa-peristiwa melalui faktor-faktor geografis, sosioekonomi, dan politik secara luas, ketimbang melalui peran pelaku atau pemikiran tertentu. Ibnu Khaldun tidak menggambarkan sejarah sebagai pertarungan antara iman dan ingkar, atau antara kebaikan dan kejahatan. Baginya, kelompok-kelompok penempat dan nomaden merupakan entitas-entitas yang saling tergantung, yang bersama-sama membentuk dinamika sejarah sosial secara dialektis.¹³⁹

Untuk menjelaskan keadaan kehidupan intelektual Muslim, Ibnu Khaldun lagi-lagi menggunakan perspektif strukturalis. Dia menganggap ilmu sebagai konsekuensi kondisi sosiopolitik tertentu, khususnya keberadaan atau ketiadaan budaya menetap. Ilmu berkembang di wilayah timur, selagi “Irak, Khurasan, dan Transoxiana mempertahankan budaya menetap.” Namun, “ketika kota-kota di sana hancur, budaya menetap, yang Allah ciptakan untuk meraih ilmu dan ketrampilan, hilang.” Akibatnya, ilmu “hilang dari orang-orang Persia, yang kini dilanda pemikiran penghuni gurun.” Ibnu Khaldun menyebut Thusi sebagai ulama besar Persia yang terakhir. Dia juga menyebut Taftazani sebagai seorang sarjana besar yang menunjukkan bahwa di wilayahnya, Transoxiana, budaya menetap masih bertahan di beberapa kota. Selain itu, di Andalusia dan

138 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 38; juga 11–26, 35–37. Pendekatan Ibnu Khaldun mengilhami beberapa kritikus hadis. Dengan merujuk ke Ibnu Khaldun, Barakat Ahmad (1979: khususnya 2, 67–94) membantah laporan sejarah tentang pembunuhan yang dilakukan Muslim terhadap 600–900 orang Yahudi Bani Quraizah di Madinah pada 627. Lihat juga Alatas, 2013: 41–46, 130–134.

139 Lacoste, 1998 [1966]: 209–211; Cheddadi, 2006: 283–296, 474–478; Fromherz, 2010: 127–143.

Afrika Barat Laut, “ilmu merosot seiring dengan merosotnya peradaban.” Ibnu Khaldun mengapresiasi Kairo pada zamannya sebagai “pusat keagungan Islam,” “contoh sempurna budaya menetap, dan sumber pengetahuan.”¹⁴⁰

Namun, setelah Ibnu Khaldun meninggal, karyanya tidak berpengaruh bahkan di Kairo, apalagi bagian-bagian dunia Muslim lainnya.¹⁴¹ Pada abad ke-17, para analis kemunduran Kesultanan Osmani tertarik kepada *Muqaddimah*, tapi memusatkan perhatian hanya kepada penjelasan tentang siklus kehidupan dinasti.¹⁴² “Tidak ada pemikir terkenal yang dalam jangka panjang dan secara aneh diabaikan seperti Ibnu Khaldun,” tulis Saunders. “Meski cemerlang, dia tidak beruntung hidup tatkala budaya Arab sedang benar-benar merosot, dan Eropa Barat telah berhenti menurunnya.”¹⁴³ Ibnu Khaldun adalah kesempatan yang tak dimanfaatkan Muslim untuk membangkitkan dinamisme intelektual yang memudar.

SUFISME

Sufisme Menggantikan Filsafat

Proses penyingkiran filsuf di dunia Muslim yang dimulai pada abad ke-11 berlanjut pada abad-abad berikutnya. Bahkan Ibnu Khaldun mengkritik keras para filsuf, se-

140 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 375, 430–431; Ibnu Khaldun, 1967 [1377]: III: 315. Pada 1350, penduduk Kairo berjumlah kurang lebih 350.000 jiwa, dan Kairo merupakan kota terbesar ketiga di dunia, sesudah dua kota di Tiongkok. Chandler, 1987: 475.

141 Cheddadi, 2006: bab 11.

142 Fleischer, 1983: 198–203. Lihat juga Okumus, 2008.

143 Saunders, 1966: 342. Pernyataan itu masuk akal kala kita membandingkan minat Eropa pramodern terhadap Ibnu Rusyd dan ketidakpedulian Eropa terhadap Ibnu Khaldun.

bagaimana sudah disebutkan.¹⁴⁴ Ulama dan Sufi mengisi ruang kosong yang secara perlahan-lahan ditinggalkan oleh filsuf. Dengan wacana sinkretis dan luwes, Sufisme menjadi populer di antara sebagian elite dan massa Muslim, yang memandang ilmu ortodoks yang berpusat di madrasah kaku dan membosankan.¹⁴⁵ Perpaduan Sufisme dan puisi juga merupakan sebab utama kepopulerannya.¹⁴⁶ Aspek menarik Sufi yang lainnya adalah esoterisme. Menurut Hodgson, klaim Sufi atas pengetahuan mistis adalah jalan untuk mengakali sensor ulama. Penyembunyian pengetahuan pelan-pelan menjadi “suatu pola bagi semua semua pemikir yang tidak berada dalam lingkup sempit yang disetujui oleh ‘ulama’ resmi.” Akibatnya, sisi yang lebih imajinatif dalam budaya intelektual Islam ... cenderung menjadi esoteris.”¹⁴⁷

Dalam konteks itu, beberapa Sufi ternama seperti Ibnu Arabi (meninggal 1240) mengembangkan pemikiran filsafat di bawah nama Sufisme. Namun Fazlur Rahman, Jabri, dan beberapa kritikus modern lainnya melihat pengaruh jangka panjang Sufisme terhadap kehidupan intelektual Muslim cenderung negatif karena dua alasan. Pertama, bagi

144 Mengenai hubungan Ibnu Khaldun dengan filsafat, saya tidak sepakat dengan Muhsin Mahdi (1964: 108–112, 225, 285–95), yang menggolongkan *Muqaddimah* sebagai karya (dan kontribusi kecil bagi) filsafat Aristotelian/Platonis Muslim. Saya setuju dengan Cheddadi (2006: 195–218), yang mencatat bahwa Ibnu Khaldun menyumbangkan andil orisinal dan memanfaatkan setiap kesempatan untuk menjaga jarak dari para filsuf, walaupun ilmu barunya berakar dari filsafat. Lihat juga Dale, 2015: 2–6, 23–31, 77–117.

145 Tentang pentingnya hafalan teks di madrasah-madrasah Mamluk, lihat Barkley, 1992: 28–30; Hodgson, 1974b: 438–445.

146 Di Anatolia, puisi Sufi Persia Rumi (1207–73) dan puisi Sufi Turki Yusuf Emre menjadi sangat populer. Rumi, 2004 [1258–1273]; Emre, 2012 [sekitar 1321]; Schimmel, 1975: 309–328, 329–337; Hodgson, 1974b: 244–254.

147 Hodgson, 1974b: 194–195.

para kritikus Sufisme, filsafat para filsuf mengedepankan nalar, sedangkan filsafat Sufi bersifat mistis. Sufisme mengutamakan pengetahuan mistis (*irfan*), yang diungkapkan kepada jiwa tercerahkan, dengan merendahkan nalar, menyatakan nalar bisa salah dan sesat.¹⁴⁸

Kedua, pemahaman Sufi tentang hierarki spiritual dianggap bertentangan dengan ajaran asli Islam Sunni mengenai egalitarianisme. Para syekh Sufi mengklaim monopoli atas istilah-istilah Qur'an *wali* (tunggal) dan *awliya* (jamak), yang berarti teman(-teman) (Tuhan). Dinamika itu sama dengan monopoli ulama atas istilah-istilah umum *ilm* (ilmu) dan *ulama* (orang-orang yang berilmu), dengan membatasi *ilm* sebagai kajian Islam dan *ulama* sebagai diri mereka. Para syekh Sufi tidak berhenti di situ. Mereka bahkan menyatakan adanya sosok manusia yang sempurna—*quthb* (kutub [spiritual])—di puncak hierarki spiritual. Maka, tugas umat Islam adalah mengikuti sosok sempurna itu.¹⁴⁹ Pandangan hierarkis Sufisme tidak terbatas di urusan spiritual dan turut berkontribusi kepada kecenderungan otoriter di kehidupan sosiopolitik Muslim, seperti dibahas lebih mendalam di bagian berikutnya.

Sufisme dan Negara

Selain bersekutu dengan ulama, para penguasa dan pejabat Sunni, seperti Nizham al-Mulk, Nuruddin, dan

148 Rahman, 1965: 115; Al Jabri, 2011 [1984]: 312, 340, 360, 396; Al Jabri, 1995: 119–148; Ali, 2012 [1902]: 418.

149 Ibnu Khaldun sepakat dengan Sufisme, tapi juga kritis terhadap konsep-konsep Sufi. Dia menganggap gagasan manusia sempurna tidak logis dan tidak cocok dengan Islam Sunni. Ibnu Khaldun menganggap para Sufi mendapat pemikiran itu dari gagasan Syiah tentang imam yang tidak mungkin salah. Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 367; Ibnu Khaldun, 1967 [1377]: II: 186–187, III: 92–93. Lihat juga Trimingham, 1971: 102–104; Hodgson, 1974b: 227–229, 241–243; Karamustafa, 2007: 42.

Shalahuddin, melindungi Sufi. Perlindungan itu membantu penguasa-penguasa tersebut memegang kendali atas para Sufi dan mengambil keuntungan dari legitimasi populer Sufi.¹⁵⁰ Pada penghujung abad ke-12 dan awal abad ke-13, Khalifah Nashir (berkuasa 1180–1225) mencoba merebut kembali otoritas religiopolitik Abbasiyah dengan menjalin hubungan erat dengan ulama dan syekh-syekh Sufi. Dia juga merestrukturisasi golongan *futuwwah* (perkumpulan laki-laki yang diatur oleh kode kehormatan) di bawah kepemimpinannya. Sebagai salah satu bagian dukungan yang lebih luas terhadap Sufisme, Nashir memberikan jabatan kepada syekh Sufi terkemuka, Umar Suhrawardi.¹⁵¹

Untuk memperkuat jaringan Nashir, terutama setelah invasi Mongol, Suhrawardi mengunjungi Anatolia. Dia mengatur pertemuan antara sultan Seljuk Anatolia, Alaeddin Keykubad (memerintah 1220–1237), dan syekh Sufi ternama Najmuddin Razi (dikenal sebagai Dayah) (1177–1256). Dayah menyelamatkan diri dari Mongol dengan meninggalkan Khurasan menuju Anatolia. Dia menyerahkan ikhtisar Sufinya, *Mirshad al-Ibad min al-Mabda ilal-Ma'ad* (*Jalan Para Abdi, Dari Awal Hingga Akhir*), kepada Keykubad.¹⁵²

Mirshad menyajikan kerangka Sufi mengenai sintesis Sunni ortodoks. Karya itu mengecam pandangan metafisika para filsuf. *Mirshad* terutama mengkritik Umar Khayyam karena syairnya mempertanyakan makna kehidupan dengan cara yang tidak lazim.¹⁵³ *Mirshad* mencerminkan pengaruh gagasan Sasaniyah tentang stratifikasi sosial di mana para penguasa dan pemuka merupakan kelas

150 Ohlander, 2008: 19; Trimmingham, 1971: 9; Lapidus, 1984: xiii.

151 Ohlander, 2008: 19–27, 89–112; Hodgson, 1974b: 279–285; Hanne, 2007: 204.

152 Daya, 1982 [1223]: 45–50.

153 Daya, 1982 [1223]: 54, 482.

dominan, sementara pedagang berada di bawah dan sarjana independen disingkirkan. *Path* mengikuti stratifikasi itu dan menetapkan hierarki sosial berikut: raja; wazir dan wakil; ulama (ahli hukum, hakim, dan khatib); orang kaya; petani, pedagang, dan perajin.¹⁵⁴

Mirshad mengutip beberapa hadis palsu untuk membenarkan hierarki tersebut. Para raja digambarkan sebagai orang suci: “Nabi Muhammad *shalallahu alaihi wa salam* berkata: ‘Raja adalah bayangan Tuhan di muka bumi.’”¹⁵⁵ Ulama berkedudukan lebih rendah, tapi suci: “Nabi mungkin berkata ‘Apa masih dibutuhkan nabi-nabi, kalau para ulama agamaku akan jadi setara dengan nabi?’”¹⁵⁶ Para syekh juga ditampilkan sebagai sosok suci: “Nabi berkata: ‘Syekh di antara pengikut-pengikutnya seperti nabi di tengah-tengah umatnya.’”¹⁵⁷ Terakhir, hadis palsu yang terkenal diulang-ulang: “Nabi berkata: ‘Keadilan dan kedudukan raja adalah saudara kembar.’”¹⁵⁸

Mirshad dibaca secara luas di negeri-negeri Muslim serta mendorong pandangan politik dan agama yang hierarkis. Penelitian-penelitian terbaru mengungkap banyak salinan versi asli dan terjemahannya di Turki, Iran, Asia Tengah, anak benua India, dan Tiongkok. *Mirshad* “berpengaruh besar di Anatolia Turki, tempat karya tersebut disusun. Di sana banyak dibaca versi aslinya dalam bahasa Persia dan terjemahannya dalam bahasa Turki yang dibuat pada abad ke-15.” Versi-versi itu dipersembahkan kepada dua sultan

154 Daya, 1982 [1223]: 395–493.

155 Daya, 1982 [1223]: 395; juga 49, 156. Dalam kutipan berikutnya, saya menghapus frasa “*shalallahu alaihi wa salam*.”

156 Daya, 1982 [1223]: 178; juga 445. Pernyataan ini adaptasi berlebihan dari satu hadis sahih.

157 Daya, 1982 [1223]: 235; juga 178.

158 Daya, 1982 [1223]: 414.

Osmani, Murad II dan Bayezid II—ayah dan putra Mehmed II Fatih.¹⁵⁹

Karya penting lainnya yang mempromosikan tema-tema tersebut adalah kitab nasihat untuk para pemimpin yang ditulis dalam bahasa Persia oleh penyair Sa'adi (1209–1291). Sa'adi menegaskan perlunya hubungan yang kuat antara penguasa, ulama, dan golongan Sufi. Dia menulis, “Penguasa harus memperlakukan pemuka agama dengan rasa hormat, menawarkan kepada mereka jabatan penting, dan memerintah secara bijaksana, sehingga lembaga kerajaan patuh terhadap syariat dan tidak sebaliknya.” Ketika membahas “tugas-tugas negara terpenting”, dia pertama menyebutkan “pembangunan masjid dan rumah darwis” diikuti dengan “jembatan, tempat penyimpanan air, dan sumur di tepi jalan.”¹⁶⁰

Pemahaman hierarkis tentang hubungan negara-masyarakat dan negara-agama tidak hanya tercermin dalam tulisan Sufi tertentu. Sebagaimana yang akan ditunjukkan dalam bagian selanjutnya, pemahaman itu mewarnai pemikiran politik Muslim antara abad ke-12 dan ke-14.

PEMIKIRAN POLITIK MUSLIM

Apabila kita memikirkan ulama Zaman Pertengahan yang pandangan politiknya telah mempengaruhi Muslim hingga abad ke-21, tiga contoh yang paling terkemuka adalah Mawardi, Ghazali, dan Ibnu Taimiyah. Saya telah membahas Mawardi dan Ghazali, yang pemikiran-pemikirannya dibentuk oleh kondisi politik di Irak-Iran terutama pada abad ke-11. Ibnu Taimiyah (1263–1328) hidup kira-kira dua abad

159 Algar, 1982: 15, 20.

160 Saadi, 2013 [sekitar 1258]: 62.

kemudian, di Mesir-Suriah.¹⁶¹ Pandangan radikalnya, yang menyatakan beberapa kelompok menyimpang (Alawi dan Druze) dan Muslim yang tidak menjalankan hukum Islam (para penguasa Mongol yang masuk Islam) sebagai orang kafir yang dan boleh dibunuh¹⁶² dibentuk pengalaman perang antara negaranya, Kesultanan Mamluk, dan musuh-musuhnya—Mongol, Tentara Salib, dan Muslim pembangkang yang heterodoks.¹⁶³

Di luar isu kekerasan, pemikiran Ibnu Taimiyah berpengaruh dalam pembentukan Salafisme kontemporer. Sebagai seorang (neo-)Hanbali, Ibnu Taimiyah mementingkan pemahaman harfiah atas Qur'an dan hadis, sehingga menempatkan teks di atas nalar kala menafsirkan hukum Islam. Ibnu Taimiyah menyerang pembela logika, bukan hanya filsuf seperti Ibnu Sina, melainkan juga ulama seperti Ghazali dan Razi. Tak mengherankan jika kritiknya juga ditujukan ke Sufi dan Syiah.¹⁶⁴

Dalam karyanya yang berpengaruh *Siyasah as-Syar'iyah fi Ishlah ar-Ra'i wa al-Ra'iyah* (*Pemerintahan Syariah Untuk Meluruskan Pemimpin dan Rakyat*) Ibnu Taimiyah menegaskan pentingnya persekutuan ulama-negara. Dia menggambarkan otoritas politik sebagai suatu kebutuhan mutlak: “Enam puluh tahun dengan seorang penguasa lalim lebih baik daripada satu malam tanpa seorang penguasa.”¹⁶⁵

161 Untuk analisis tentang berbagai dimensi kompleks pemikiran Ibnu Taimiyah, lihat Anjum, 2012; Vasalou, 2016; Hallaq, 1993.

162 Griffel, 2007: 133; Ibnu Taimiyah, 1994a [1309–1314]: 152–156; Ibnu Taimiyah, 1994b [1309–1314]: 185–190; Ibnu Taimiyah, 1966 [1309–1314]: 142–148.

163 Laoust, 1939: 45, 59–65, 117–125. Lihat juga Bab 1.

164 Hallaq, 1993: khususnya xiv; Jaffer, 2014: 122–130.

165 Ibnu Taimiyah, 1994a [1309–1314]: 187. Terjemahan bahasa Prancis: Ibnu Taimiyah, 1994b [1309–1314]: 232; terjemahan bahasa Inggris: Ibnu Taimiyah, 1966 [1309–1314]: 188. Ibnu Jama'ah juga mengutip ucapan itu.

Dia juga mencatat bahwa otoritas politik dan agama saling bergantung: “Apabila otoritas politik dipisahkan dari agama, atau agama dipisahkan dari otoritas politik, tatanan masyarakat akan hancur.” Ibnu Taimiyah menafsirkan frasa “*ulil amri*” dalam Qur'an (4:59) (“Hai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul(-Nya), dan *ulil amri* di antara kamu”) sebagai merujuk ke dua kelas utama: *umara* (penguasa dan pejabat) dan ulama.¹⁶⁶ Pandangan Ibnu Taimiyah berbeda dengan teori Mawardi mengenai kekhalifahan yang ideal, di mana seorang imam mewakili otoritas politik dan agama.¹⁶⁷

Pergeseran Ibnu Taimiyah dari kekhalifahan ideal ke gagasan persekutuan ulama-negara yang lebih realistis tampaknya disebabkan oleh penghapusan Kekhalifahan Abbasiyah dan otoritas politik berbasis militer sultan-sultan Mamluk. Bukan kebetulan jika ahli hukum Mamluk lainnya yang terkenal kala itu, Ibnu Jama'ah (1241–1333), berpandangan sama tentang pentingnya ulama dalam ranah politik.¹⁶⁸ Kritik Ibnu Taimiyah yang keras dan luas membuatnya banyak dimusuhi. Akibatnya, dia dipenjara beberapa kali dan akhirnya meninggal di penjara. Beberapa pemikirannya, seperti pemahaman harfiah atas agama dan kritiknya terhadap Sufisme, secara umum tetap

Lambton, 1981: 139, 140; Rosenthal, 1958: 44. Lihat juga Al Ghazali, 1964 [sekitar 1107]: 77.

166 Ibnu Taimiyah, 1994a [1309–1314]: 190, 184, berturut-turut; Ibnu Taimiyah, 1994b [sekitar 1309–1314]: 237, 228; Ibnu Taimiyah, 1966 [1309–1314]: 192, 183. Lihat juga Anjum, 2012: bab 6.

167 Mawardi (1996 [1045–58]: 3) mengutip ayat itu (4:59) pada awal argumennya tentang khalifah. Dia menyatakan bahwa Allah “mewajibkan kita untuk menaati penguasa; yaitu penguasa yang memegang kekuasaan atas kita.” Lihat juga Afsaruddin, 2015: 33.

168 Lambton, 1981: 139.

terpinggirkan hingga abad ke-20, sementara penegasannya atas persekutuan ulama-negara terus menarik perhatian.

Ibnu Rusyd dan para filsuf lain menawarkan pandangan politik alternatif, tapi tidak didukung oleh massa atau tidak disetujui oleh penguasa. Dalam ulasannya terhadap *Politeia* karya Plato, Ibnu Rusyd mendukung dan bahkan memperluas pandangan Plato mengenai partisipasi sosiopolitik. Ibnu Rusyd menyatakan bahwa perempuan dapat memegang status sosiopolitik, termasuk status filsuf dan penguasa.¹⁶⁹ Bahkan Ibnu Rusyd berargumen bahwa menjauhkan perempuan dari kehidupan sosiopolitik menghambat kemakmuran di kota-kota Muslim Andalusia. Dalam tulisan-tulisan itu, Ibnu Rusyd menantang pandangan yang mapan mengenai relasi gender di masyarakat Muslimnya sendiri dan pandangan tertentu Aristoteles tentang perkara itu.¹⁷⁰

Namun, tidak diketahui apa peran perempuan di kota-kota itu karena mereka dianggap ada untuk beranak dan melayani suami, sehingga dibatasi hanya untuk melahirkan, menyusui, dan mengasuh anak. Itu meniadakan kegiatan perempuan yang lain. Karena para perempuan di kota-kota tidak dipersiapkan dalam berbagai keutamaan manusia, mereka sering jadi ibarat tumbuhan ... Keberadaan mereka sebagai beban laki-laki merupakan satu di antara penyebab kemiskinan di kota-kota ...

169 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: 58. Mengenai kemampuan perempuan untuk berbagi peran sosiopolitik dengan laki-laki, Ibnu Rusyd "jelas sepakat dengan Plato," sedangkan dalam beberapa isu lainnya "seperti komunitas perempuan dan kekayaan, dia terpaksa menggunakan gaya yang normatif murni, hanya melaporkan apa yang Plato katakan." Fakhry, 2001: 111.

170 "Secara alami, laki-laki lebih unggul, dan perempuan lebih lemah; salah satu berkuasa, dan satunya lagi dikuasai." Aristoteles, 1996b [sekitar 350 SM]: 17. "Perempuan harus patuh dan diam." Aristoteles, 1996b [sekitar 350 SM]: 29.

Perempuan seharusnya dididik dalam cara yang sama melalui musik dan gerak badan.¹⁷¹

Pandangan egaliter tentang relasi gender seperti itu tidak pernah populer di masyarakat Muslim hingga abad ke-20. Malah pandangan patriarkis atau bahkan misoginis, termasuk dari Ghazali¹⁷² dan Ibnu Taimiyah,¹⁷³ juga dari beberapa filsuf seperti Thusi,¹⁷⁴ menjadi arus utama.¹⁷⁵

Pandangan Ibnu Rusyd tentang pendidikan dan rezim politik dalam ulasannya atas *Politeia* Plato juga sepenuhnya tidak dipedulikan oleh Muslim.¹⁷⁶ Perihal pendidikan, Ibnu Rusyd sepakat dengan penekanan Plato terhadap pengajaran filsafat, olahraga, dan musik kepada para murid.¹⁷⁷ Tentang rezim politik, Ibnu Rusyd secara singkat menganalisis sejarah awal Islam melalui lensa kerangka Platonis. Sambil menjelaskan gagasan Plato tentang transformasi dari rezim bajik (berdasarkan pada nalar dan kebijaksanaan) ke timokrasi (berdasarkan semangat dan kehormatan), dan kemudian ke tiga rezim lainnya (berdasarkan kehendak dan nafsu)—oligarki (kekuasaan segelintir orang kaya), demokrasi (kekuasaan mayoritas miskin), dan tirani—Ibnu Rusyd merujuk ke contoh-contoh dari sejarah awal Islam.

171 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: 59.

172 Lihat Bab 2.

173 Ibnu Taimiyah, 1994 [1309–1314]: 179; Ibnu Taimiyah, 1994b [1309–1314]: 222–223; Ibnu Taimiyah, 1966 [1309–1314]: 177–178.

174 Al Tusi, 1964 [sekitar 1235]: 161–166, 173. Lihat juga Dawani, 1839 [sekitar 1477]: 268–274.

175 Mengenai perbandingan pandangan Ibnu Rusyd, Ghazali, dan Ibnu Taimiyah tentang relasi gender, lihat Harhash, 2016: khususnya 18–41.

176 Versi asli ulasan ini dalam bahasa Arab hilang; ulasan tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dari terjemahan bahasa Ibrani abad ke-14 yang ditulis di Prancis.

177 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: khususnya 27–31, 50.

Baginya, “contoh pemerintahan Arab pada masa awal”—yaitu kekuasaan Nabi dan Khulafaur-Rasyidin—umumnya meniru pemerintahan yang baik.” Setelah itu, Arabia berubah menjadi timokrasi pada era Muawiyah.”¹⁷⁸ Dia juga secara singkat menjelaskan pencapaian dan kegagalan politik Murabitun dan Muwahhidun sebagai transformasi dari rezim yang berdasarkan kebijaksanaan ke rezim berdasarkan kehormatan dan nafsu.¹⁷⁹

Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa dia mengulas *Politeia* Plato karena “buku Aristoteles tentang pemerintahan belum kita dapatkan.”¹⁸⁰ Menariknya, *Politika* Aristoteles tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sampai 1957.¹⁸¹ Para sarjana memperdebatkan sebab-sebab keterlambatan ini.¹⁸² Penerjemahan *Politika* ke dalam bahasa Latin dan kemudian ke bahasa-bahasa daerah, yang dimulai pada pertengahan abad ke-13, berdampak signifikan terhadap transformasi pemikiran Eropa Barat,¹⁸³ terutama terhadap konseptualisasi kewarganegaraan, komunitas politik, dan kemaslahatan umum.¹⁸⁴

178 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: 121; juga 75. Erwin Rosenthal (1966: 15, 297–299; juga 1958: 176–177, 190–209) menyatakan bahwa Ibnu Rusyd mengidentifikasi negara ideal Plato dengan negara yang berdasarkan syariat. Namun, para kritikus membantah argument ini dengan menyebut bahwa perspektif Ibnu Rusyd merupakan filsafat politik universal. Pines, 1957: 126–128; Teicher, 1960: 192–193; Berman, 1968–1969: 436–437; Lerner, 1974: ix, xvii–xxi.

179 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: 121, 125, 133–134, 144–145.

180 Ibnu Rusyd, 1974 [sekitar 1194]: 4.

181 Fakhry, 1988: 90.

182 Pines, 1975; Bague, 1993: khususnya 433; Parens, 1995: 149–150, 153n39; Fakhry, 2001: 97.

183 Tierney, 1988: 2, 98; Starr, 2013: 138, 190–191.

184 Aristoteles, 1996b [sekitar 350 SM]: khususnya 11–14, 31–33, 61–69.

Ringkasnya, pendekatan hukum (yang diwakili oleh Ibnu Taimiyah) menjadi dominan, sementara pendekatan filosofis (yang diwakili oleh Ibnu Rusyd) kebanyakan terpinggirkan dalam pemikiran politik Muslim antara abad ke-12 dan ke-14. Kelas ulama memiliki lusinan atau bahkan ratusan madrasah dan ribuan anggota yang menyebarkan gagasan-gagasannya,¹⁸⁵ sedangkan para filsuf kekurangan dukungan kelembagaan dan pendanaan selain patronase politik yang sekali-sekali ada, terutama setelah melemahnya kelas pedagang, yang sebelumnya mendukung filsuf dan sarjana Islam independen.

Pendekatan ketiga adalah melalui kitab nasihat untuk para pemimpin (*mirrors for princes*). Pendekatan ini jauh lebih eklektik dan pragmatis daripada alternatif pendekatan hukum dan filsafat. Karya-karya yang termasuk dalam kategori itu memadukan *realpolitik* Sasaniyah, filsafat Yunani, dan pemikiran politik Islam dalam berbagai tingkatan. Buku filsafat Nashiruddin Thusi, *Akhlaqi Nashiri* (*Akhlaq Menurut Nashir*), dapat dikelompokkan sebagai buku nasihat. *Akhlaqi Nashiri* sebenarnya dimaksudkan sebagai adaptasi buku Miskawaih tentang etika dalam bahasa Persia,¹⁸⁶ tapi kemudian menjadi suatu buku tersendiri yang penting karena berbobot. Sumber-sumber utama yang dirujuk oleh Thusi adalah Miskawaih dan Aristoteles (tentang etika), Ibnu Sina dan Bryson (tentang manajemen rumah tangga), serta Farabi dan Plato (tentang politik). Sintesis yang dilakukan Thusi terhadap pemikiran-pemikiran Plato, Sasaniyah, dan Islam terlihat dalam paragraf berikut tentang negara yang ideal dan persaudaraan agama dan negara:

185 Nuruddin, Shalahuddin, dan penguasa-penguasa Ayyubi selanjutnya mendirikan kira-kira 90 madrasah di Damsyik. Dinasti Ayyubi (1171–1251) juga mendirikan 32 madrasah di dan sekitar Kairo. Berkeley, 1992: 8.

186 Miskawayh, 1968 [sekitar 1030]; Al Tusi, 1964 [sekitar 1235]: 25.

Namun, rakyat Kota Kebajikan, meskipun beragam di seluruh penjuru dunia, nyatanya bersepakat ... Dalam kasih sayang, mereka ibarat satu tubuh; Nabi *shalallahu alaihi wa salam* katakan: “Muslim adalah (seperti) satu tangan melawan semua yang lain, dan orang-orang beriman seperti satu jiwa.” Para penguasa mereka, yang mengatur dunia, memegang kendali atas penegakan hukum dan kebijakan dalam kehidupan sehari-hari ... Inilah sebabnya iman dan kerajaan saling tergantung, seperti yang dinyatakan oleh Raja Iran, Filsuf Persia, Ardasyir Babak: “Agama dan kerajaan adalah saudara kembar, salah satu tidak lengkap tanpa yang lainnya.” Agama adalah dasar dan kerajaan adalah tiang; fondasi tanpa tiang tidak akan berguna, sementara tiang tanpa fondasi hancur, sehingga agama tanpa kerajaan tidak bermanfaat, dan kerajaan tanpa agama mudah pecah.¹⁸⁷

Akhlaqi Nashiri Thusi mempengaruhi elite di Timur Tengah dan India selama berabad-abad.¹⁸⁸ Ziauddin Barani (1285–1357), seorang pemikir politik Muslim di Kesultanan Delhi, menghasilkan buku nasihat penting lainnya. Namun dia adalah pembela gagasan *realpolitik* Sasaniyah. Bagi Barani, pemerintahan secara inheren tidak bermoral. Maka, pemerintahan harus dirancang berdasarkan tradisi Sasaniyah, bukan prinsip etika Muslim:

Persis seperti memakan bangkai, walaupun dilarang, diizinkan dalam kondisi darurat; begitu pula kebiasaan dan tradisi para Maharaja Iran yang pagan—mahkota dan takhta, ... istana, upacara istana, meminta rakyat menunduk di hadapan raja, mengumpulkan harta, menyita barang, ... mengeksekusi mati orang atas dasar kebijakan negara, ... belanja secara

187 Al Tusi, 1964 [sekitar 1235]: 215. Lihat juga Al Farabi, 1985 [sekitar 940]: 260–261.

188 Fakhry, 1991: 131–142; Arjomand, 2010: 248; Alam, 2013: 168–175.

serampangan tanpa hak ... dari sudut pandang kebenaran dan Iman yang benar, harus dianggap seperti memakan bangkai dalam keadaan darurat ... Ketahuilah baik-baik bahwa kerajaan tidak mungkin tidak mengikuti tradisi para Maharaja Iran, dan semua ahli agama tahu bahwa tradisi itu bertentangan dengan tradisi Nabi berikut cara hidup dan penghidupan beliau.¹⁸⁹

Senada dengan itu, Ibnu Khaldun bahkan membenarkan kebiasaan politik Sasaniyah tertentu di negara Muslim. “Keputusan penguasa,” dia berkata, “kerap menyimpang dari kebenaran.”¹⁹⁰ Maka, dia menjelaskan bagaimana berbagai pandangan politik Sasaniyah menggantikan pandangan politik Islam. Nabi Muhammad dan Empat Khalifah menerima *bai’ah*, jabat tangan antara seorang pemimpin dan seseorang yang menyatakan sumpah setianya (Nabi Muhammad menerima *bai’ah* (baiat) dari laki-laki dan perempuan). *Bai’ah* menyiratkan hubungan kontraktual, seperti jabat tangan dalam transaksi perdagangan—dalam kata-kata Ibnu Khaldun, “seperti perbuatan pembeli dan penjual.” Kemudian, Muslim meniru “kebiasaan orang-orang Persia untuk menyapa raja-raja dengan mencium tanah, atau tangan, kaki, atau pakaian raja.” Perilaku itu “menggantikan jabat tangan yang sebelumnya digunakan, karena jabat tangan dengan setiap orang berarti bahwa penguasa merendahkan dirinya dan membuat dirinya murah, yang berdampak buruk terhadap kepemimpinan dan martabat kedudukan kerajaan.”¹⁹¹

Secara umum, pendekatan-pendekatan metodologis dan teoretis Ibnu Khaldun dapat mengangkat pemikiran

189 Barani, 1961 [sekitar 1358–1359]: 40; juga 39. Tentang pemikiran Barani, lihat Aquil, 2008: khususnya 185; Alam, 2004: 31–43.

190 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 154.

191 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 166–167.

politik Muslim ke aras yang jauh lebih tinggi andai tidak diabaikan secara berabad-abad. Metode empirisnya dapat memecahkan masalah utama epistemologi literalis ulama—yang hanya berfokus teks tanpa mempertimbangkan konteks. Lagipula, pendekatan teoretis ilmu sosial Ibnu Khaldun, yang menjelaskan hubungan sebab dan akibat, dapat menawarkan perspektif baru mengenai analisis sosiopolitik di luar perspektif yang ditawarkan oleh filsafat atau kitab nasihat.

Dalam arti sempit, kerangka teoretis Ibnu Khaldun yang didasarkan kepada *ashabiyah* menjadi tidak relevan pada abad ke-16 karena Osmani dan negara-negara lain menggunakan mesiu secara efektif sebagai senjata melawan berbagai pasukan berkuda nomaden.¹⁹²

Lalu, negara-negara Eropa Barat membangun kekuatan militer yang bahkan lebih disiplin dengan senjata yang lebih canggih.¹⁹³ Selain itu, nasionalisme dan tentara nasional

192 Black (2011: 183-184) berpendapat bahwa kerangka Ibnu Khaldun mungkin “dalam batas-batas tertentu khas dunia Islam”, tapi tidak menjelaskan contoh-contoh non-Muslim seperti Tiongkok dan Eropa pertengahan, yang mempunyai tradisi negara yang lebih kuat. Namun, Francis Fukuyama (2011: 294) menyatakan sebaliknya: dalam periode-periode tertentu sejarah Tiongkok, “sumber tekanan militer adalah bangsa penggembala ... Di bagian-bagian tertentu Tiongkok, Timur Tengah, dan Eropa yang berbatasan dengan stepa luas di Asia Tengah, tekanan itu berkali-kali menyebabkan siklus dekadensi, penaklukan barbar, dan pembaruan peradaban yang dicatat oleh filsuf Arab Ibnu Khaldun.” Mengenai invasi nomad di Tiongkok dan India, lihat Braudel, 1993: 164–167. Menurut Bloch (2014 [1940]: 57), pendekatan Ibnu Khaldun bukan hanya menjelaskan invasi-invasi di Eropa pada awal Zaman Pertengahan, melainkan juga “hampir memiliki validitas universal—setidaknya hingga masa ketika orang-orang yang menetap dapat mengandalkan sumber daya organisasi politik yang disempurnakan dan mesin militer yang sungguh-sungguh ilmiah.”

193 Dinamikanya dijelaskan oleh Smith (1993 [1776]: 174): “Kerapnya negara-negara beradab di Asia ditaklukkan oleh Tartar (Mongol) cukup menunjukkan keunggulan milisi barbar atas milisi negara beradab. Tentara reguler yang baik ... dapat dipelihara oleh bangsa yang makmur dan beradab, sehingga

membuat rakyat perkotaan secara militer jauh lebih kuat daripada yang dibayangkan Ibnu Khaldun.¹⁹⁴ Namun, dalam arti luas, kerangka Ibnu Khaldun mungkin masih dipandang relevan untuk memahami fenomena-fenomena modern seperti pemberontakan petani, hubungan pusat-daerah, dan migrasi.

Selagi membahas isu-isu politik, para sarjana Muslim kerap tidak meneliti urusan ekonomi secara sistematis. Pengecualiannya, sekali lagi, adalah Ibnu Khaldun. Dia menekankan keterhubungan antara sosiologi politik dan ekonomi sambil menjelaskan aturan-aturan tertentu dalam ekonomi. Walaupun mungkin terdapat beberapa pendahulu Ibnu Khaldun yang mempelajari ekonomi secara khusus,¹⁹⁵ hingga abad ke-19 Ibnu Khaldun ialah pemikir Muslim pertama dan satu-satunya yang mengembangkan pemikiran-pemikiran sistematis perihal ekonomi.¹⁹⁶ Dia menyatakan bahwa belanja berlebihan memperlemah dinasti dan bahwa dinasti lalim memungut pajak terlalu tinggi untuk mendanai pemborosan. Namun, dalam dinasti yang mengalami kemunduran, tarif pajak yang lebih tinggi tidak menjamin pendapatan yang lebih tinggi, justru menghasilkan pendapatan yang lebih rendah.¹⁹⁷

dapat mempertahankan bangsa itu melawan invasi tetangga yang miskin dan barbar.”

194 “Dari sudut pandang Ibnu Khaldun, nasionalisme sangat paradoks. Nasionalisme bekerja dalam lingkungan dan terhadap individu-individu, yang menurut Ibnu Khaldun, menunjukkan kebalikan kohesi sosial ... karena tenggelam dalam gaya hidup spesialis dan individualis perkotaan. Namun nasionalisme ... terbukti merupakan ikatan sosial yang kuat.” Gellner, 1983: 92; juga 90–98. Lihat juga Smith, 1993: 160–162.

195 Tentang Dimashqi (1995a [sekitar abad kesebelas]), lihat Bab 4. Lihat juga Ghazanfar dan Islahi, 2003: 58–69.

196 Issawi, 1980: 493–495.

197 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 230–231, 289. Lihat Rosenthal, 1958: 246–250. Arthur Laffer (2004: 1) menunjuk pemikiran Ibnu Khaldun sebagai

Jean Boulakia menyebut Ibnu Khaldun merupakan ahli teori pertama yang menjelaskan tentang produksi, nilai, uang, harga (yang ditentukan oleh permintaan dan penawaran), distribusi, siklus populasi, dan siklus keuangan publik.¹⁹⁸ Joseph Spengler mengatakan bahwa pandangan-pandangan ekonomi Ibnu Khaldun mencakup “fenomena pasar, harga, moneter, penawaran, dan permintaan, dan mengisyaratkan beberapa hubungan makroekonomi yang ditekankan oleh Lord Keynes” enam abad sesudahnya. Bagi Spengler, pandangan-pandangan ekonomi Ibnu Khaldun tidak berujung ke penciptaan ekonomi sebagai bidang ilmu yang independen karena terlalu melekat dalam analisis sosiologi umum Ibnu Khaldun, yang “bermaksud menjelaskan perilaku pada masa fenomena-fenomena ekonomi dan nonekonomi yang saling terkait.” Sebenarnya mungkin saja Ibnu Khaldun dapat memimpin “penyelidikan ekonomi yang dijalankan secara efektif di seluruh dunia Muslim, setidaknya tanpa tindakan pemerintah atau lembaga agama yang menindas.”¹⁹⁹ Memang, tekanan pemerintah dan ulama terhadap pertanyaan kritis tentang politik dan ekonomi semakin dominan di dunia Muslim.

pendahulu “kurva Laffer,” yang menggambarkan hubungan antara tarif pajak dan pendapatan pemerintah. Pada 1993, mantan presiden Ronald Reagan menutup surat terbukanya kepada Presiden Bill Clinton dengan mengacu padanya: “Izinkan saya memberikan kepada Anda nasihat Ibnu Khaldun, yang mengatakan: ‘Pada awal masa imperium, tarif pajak rendah dan pendapatan tinggi. Pada senjakalanya, tarif pajak tinggi dan pendapatan rendah.’” “There They Go Again,” *New York Times*, 18 Februari 1993. Sebelumnya, Manfred Halpern mengkritik Reagan karena keliru menggambarkan Ibnu Khaldun, Baginya, Ibnu Khaldun mengamati pengenaan pajak terlalu tinggi yang tidak efektif sebagai konsekuensi kelaliman dan korupsi, bukan menunjukkan ekonomi sisi penawaran. “Khaldun Was Nowhere Near the Supply Side,” *New York Times*, 11 Oktober 1981.

198 Boulakia, 1971: 1106–1117.

199 Spengler, 1964: 304.

Masalah itu bukan hanya terkait secara langsung dengan dipinggirkannya pemikiran ekonomi, melainkan juga kelas pedagang, oleh persekutuan negara-ulama.

MARGINALISASI PEDAGANG

Saya telah menjelaskan bagaimana model persekutuan ulama-negara model Seljuk secara bertahap menyebar dari ke arah Mesir dan Suriah di bawah dinasti Ayyubi dan kemudian Mamluk. Persekutuan itu memperlemah peran sosial para pedagang, yang sebelumnya mendanai para filsuf dan ulama independen (bukan abdi negara). Dimensi lain model Seljuk adalah sistem *iqta* dalam pemungutan pajak tanah. Di Mesir, sistem *iqta* dikembangkan di bawah kekuasaan Ayyubi dan lebih lanjut dilembagakan di bawah Mamluk. *Iqta* menjadi dasar sentralisasi dan militerisasi ekonomi Mamluk.²⁰⁰ Terutama selama periode kedua kekuasaan Mamluk, kebijakan-kebijakan pemerintah pusat memarginalkan para pedagang.²⁰¹

Seusai invasi Mongol terhadap wilayah timur, termasuk penghancuran kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad, Kesultanan Mamluk, yang memerintah Mesir dan Suriah dari pertengahan abad ke-13 hingga awal abad ke-16,

200 Di bawah sistem *iqta* Mamluk, hibah tanah diberikan kepada pejabat sebagai pembayaran dan "dengan syarat menanggung sejumlah prajurit Mamluk, antara lima dan seratus ... Sistem itu didasari pengusiran permanen orang-orang keturunan perwira Mamluk yang ter-Arab-kan dengan digantikan orang-orang Mamluk yang baru didatangkan, sehingga mencegah ... pembentukan aristokrasi berdasarkan kepemilikan tanah secara turun-temurun.." Lewis, 1970: 112.

201 Selama periode pertama (1250–1382), penguasa Mamluk beretnis Turki, sementara pada periode kedua (1382–1517), penguasanya adalah etnis Cherkasia. Al Nuwayri, 2016 [sekitar 1333]: 295. Masa Cherkasia diwarnai kebijakan-kebijakan negara yang tidak ramah terhadap kaum pedagang. Ashtor, 1983: 271–274.

berperan sentral di dunia Muslim. Dengan demikian, pengalaman Mamluk penting untuk memahami persekutuan ulama-negara dan hubungan negara-pedagang pada masa itu. Secara resmi, Mamluk lebih mendukung gagasan “kesetaraan dan ortodoksi penuh” empat mazhab hukum Sunni daripada sebelumnya.²⁰² Di bawah Mamluk, kata Lapidus, ulama bukan hanya “penafsir hukum Tuhan yang tidak terbantahkan”, melainkan juga “penyelenggara urusan keluarga, perdagangan, pendidikan, dan hukum” di masyarakat. Melemahnya perusahaan swasta berbarengan dengan menguatnya kontrol Mamluk atas agama: “kehidupan beragama Muslim dibangun kembali di seputar sekolah-sekolah formal dan harta wakaf, dan semakin dikendalikan oleh negara.”²⁰³

Wabah Hitam pada 1348–1349 menewaskan kurang lebih sepertiga populasi Mesir dan Suriah.²⁰⁴ Wabah Hitam berdampak di hampir seluruh Dunia Lama, dan tingkat kematiannya bahkan lebih tinggi (kira-kira dua per lima populasi) di Eropa.²⁰⁵ Sampar juga menyerang wilayah Mamluk hingga awal abad ke-15, dan menurut Michael Dols, “dampak kumulatifnya jauh lebih besar daripada Wabah Hitam.”²⁰⁶ Dols mengisahkan anekdot tentang sampar pada 1429–1430. Sultan Mamluk kala itu mengumpulkan ulama di Kairo untuk berembuk. Seorang hakim mengeluhkan

202 Madelung, 1985: 166.

203 Lapidus, 1984: 130, xiii, berturut-turut. Di bawah Mamluk, penunjukan hakim, khatib, dan imam salat memerlukan konfirmasi pejabat. Lapidus, 1984: 135. Lihat juga Zubaida, 1972: khususnya 325–328

204 Dols, 1977: 215.

205 Logan, 2013: 264; North & Thomas, 1973: 72–74.

206 Dols, 1974: 4. Dari pertengahan abad ke-14 sampai awal abad ke-15, Kesultanan Mamluk dilanda krisis-krisis lain, termasuk kekeringan, konflik internal militer, invasi Temur ke kota-kota Suriah. Abu-Lughod, 1989: 181, 235–238; Ayalon, 1956: 104.

bahwa sultan memonopoli produksi dan perdagangan barang-barang tertentu, termasuk tebu dan rempah-rempah, yang menyebabkan para pedagang sangat kesulitan.” Sebagai tanggapan, sultan hanya memerintahkan para hakim dan amir (pejabat) untuk memerintahkan rakyat agar bertobat dan meningkatkan amal saleh.”²⁰⁷ Anekdote itu menunjukkan bahwa sultan Mamluk tidak peduli kondisi para pedagang yang memburuk, bahkan ketika masalah tersebut dikemukakan oleh seorang ulama.²⁰⁸

Mamluk menekan para pedagang Karimi, yang menjalankan perdagangan antarbenua yang berpusat di Mesir selama berabad-abad.²⁰⁹ Untuk memenuhi kebutuhan fiskal, negara Mamluk merampas uang dari para pedagang Karimi melalui pinjaman paksa atau pembelian paksa. “Penyalahgunaan di ranah fiskal begitu marak, sehingga dianggap wajar,” tulis Lapidus. Di luar kebutuhan negara, korupsi yang dilakukan pejabat-pejabat Mamluk dalam kapasitas pribadi juga menimbulkan masalah bagi kalangan pedagang. Dengan demikian, “perlindungan yang mungkin didapatkan kaum pedagang tergantung kepada patronase, upaya meminta perlindungan kepada pejabat-pejabat yang berkedudukan lebih tinggi atas penyalahgunaan yang dilakukan oleh para bawahannya, campur tangan tokoh agama, dan terutama sekali penyuapan serta kompromi.”²¹⁰

207 Dols, 1977: 276. Lihat juga Borsch, 2005: 48–49, 113.

208 “Sistem Mamluk pada intinya adalah mekanisme untuk memobilisasi sumber daya alam dan tenaga kerja untuk mendukung mesin militer yang kompleks dan gaya hidup mewah elite asing.” Abu-Lughod, 1989: 239.

209 Kaum pedagang Karimi mencakup orang Muslim dan Yahudi. Mereka berkembang di bawah kekuasaan Fathimiyah dan tetap efektif bahkan selama periode pertama Mamluk. Ashtor, 1983: 271–274.

210 Lapidus, 1984: 124–125.

Pada abad ke-15, kontrol negara Mamluk atas ekonomi bahkan jauh lebih ketat. Pedagang-pedagang Karimi umumnya dipinggirkan. Secara umum, semakin banyak pedagang mulai mengabdikan sebagai wakil sultan, dan sejumlah pejabat mulai terlibat dalam perdagangan. Dengan kata lain, “ada langkah besar menuju asimilasi yang lebih luas terhadap kalangan pedagang ke dalam negara dan pelemahan kelas pedagang independen,”²¹¹ yang berujung kemerosotan kalangan atas borjuis.”²¹²

Pembatasan kekayaan pribadi mengakibatkan bertambahnya harta wakaf.²¹³ Terutama, para pejabat cenderung mewakafkan hartanya agar tidak disita oleh negara. Ibnu Khaldun mengamati bahwa di Mesir, “para amir (pejabat) Turki di bawah dinasti Turki (Ayyubi dan Mamluk awal) takut jika penguasa mengambil langkah hukum terhadap ... keturunan (mereka) ... karena kelicikan dan perampasan oleh otoritas kerajaan selalu dikhawatirkan.” Maka, “mereka mendirikan banyak sekolah, petapaan, dan pondok, serta menyumbangkan wakaf yang menghasilkan pendapatan.” Beberapa di antaranya ingin “anak-anak mereka ambil bagian dalam upaya wakaf, sebagai pengelola atau dengan mendapat bagian darinya,” sementara lainnya “cenderung berbuat baik dan berharap pahala dari niat dan tindakan mereka.”²¹⁴ Peningkatan wakaf untuk mendukung lebih banyak murid dan guru, seperti yang ditekankan

211 Lapidus, 1984: 126–128.

212 Ashtor, 1976: 320.

213 Kebanyakan monumen Mamluk dibangun di Kairo. Blair dan Bloom, 1995: bab 6–7. Mayoritas pejabat Mamluk, yang diberi hak pemungutan pajak tanah di seluruh Mesir, tinggal di Kairo. Maka, hasilnya mengalir ke Kairo, bukan bagian-bagian Mesir lainnya. Dunn, 1986: 49.

214 Ibnu Khaldun, 1967 [1377]: II: 435. Lihat juga Berkey, 1992: 130–146; Arjomand, 1999: 286.

Timur Kuran, turut menyebabkan ketidakefisienan dan kemandekan ekonomi.²¹⁵

Kemandekan ekonomi itu dapat disimpulkan dari data Shatzmiller. Dengan menganalisis dokumen sejarah, termasuk panduan pengurus pasar perkotaan (contohnya buku pedoman *hisbah*), yang ditulis di Irak, Suriah, Mesir, Afrika Utara, dan Andalusia, dia membandingkan periode antara abad ke-8 dan ke-11 dengan periode antara abad ke-12 dan ke-15. Ketika periode pertama dan kedua dibandingkan, jumlah istilah dunia kerja yang terkait dengan “perdagangan” hampir stabil (dari 233 ke 220), sedangkan jumlah yang berhubungan dengan “birokrasi dan militer” meningkat dari 97 ke 303, dan jumlah yang terkait dengan “pendidikan, hukum, dan agama” naik dari 33 ke 180 (lihat Tabel 5.1). Perubahan angka tersebut menandakan peningkatan derajat spesialisasi dan pembagian kerja di bidang-bidang yang berhubungan dengan pejabat dan ulama dibandingkan dengan sektor-sektor yang berhubungan dengan pedagang.²¹⁶

Kondisi berat yang menimpa para pedagang Muslim di Kesultanan Mamluk bertepatan dengan meningkatnya persaingan mereka dengan para pedagang Eropa. Pada abad ke-12, pertumbuhan pasar Eropa dan invasi Tentara Salib di kota-kota pelabuhan Masyriq membantu para pedagang Italia aktif dalam perdagangan Laut Tengah bagian timur.²¹⁷ Pada abad ke-13 dan ke-14, pedagang-pedagang Italia, memperluas pengaruh di pelabuhan-pelabuhan Laut Tengah

215 Kuran, 2011: khususnya 128–131. Mengenai analisis Kuran, lihat bab selanjutnya.

216 Shatzmiller, 1993: khususnya 70, 169–287, 288–323. Lihat juga Kuran, 2011: 68–71.

217 Inalcik, 1994: 315; Shatzmiller, 2000: 473; Findlay dan O'Rourke, 2007: 92–95; Paine, 2013: 316.

bagian timur. Sementara itu, dalam perdagangan di Laut Tengah bagian barat, pedagang-pedagang Italia, Prancis, Katalunya, dan Portugis menjadi efektif pada abad ke-12 lalu menjadi dominan pada abad ke-13 dan ke-14.²¹⁸

Mengapa pedagang Eropa akhirnya mampu melampaui pedagang Muslim dalam perdagangan Laut Tengah? Salah satu cara untuk menjawab pertanyaan itu adalah dengan membandingkan pedagang Maghribi (Afrika Utara) dan Genoa pada abad ke-11 dan ke-12, sebagaimana dilakukan oleh Avner Greif. Greif menyatakan bahwa pedagang Yahudi Maghribi berlatar budaya kolektif Afrika Utara Muslim, sementara pedagang Genoa merupakan produk budaya Eropa Barat yang lebih individualistis. Budaya kolektif mendukung mekanisme komunitas yang berdasarkan reputasi dengan mengesampingkan lembaga formal, sedangkan budaya individualistis menghasilkan dan memperkuat lembaga formal. Bagi Greif, perbedaan budaya itu menjelaskan mengapa pedagang Eropa lebih berhasil daripada pesaing Muslimnya dalam jangka panjang.²¹⁹

Saya keberatan dengan argumen Greif karena dua alasan. Pertama, Greif tidak cukup membuktikan bahwa budaya Yahudi/Muslim Afrika Utara benar-benar budaya “kolektif”, atau ada kelemahan lembaga formal di Afrika Utara pada masa itu. Shatzmiller menunjukkan kurangnya bukti Greif tentang ciri kolektif budaya dan menunjukkan cukup kuatnya lembaga formal dalam kasus Afrika Utara. Shatzmiller merujuk ke dokumen-dokumen hukum abad ke-11 yang berhubungan dengan perkara perdagangan dan maritim di Tunisia yang menunjukkan bahwa “prinsip

218 Shatzmiller, 2000: 473.

219 Greif, 1994: khususnya 943; Greif, 2006: 272–273, 300–301.

hukum dan putusan pengadilan ditegakkan, aturan perjanjian dan kontrak ditulis dan ditegakkan sepenuhnya.²²⁰

Jeremy Edwards dan Sheilagh Ogilvie juga mengevaluasi kembali cara Greif menafsirkan sumber utamanya mengenai para pedagang Maghribi—dokumen-dokumen Geniza yang ditemukan di sinagog Kairo Lama. Keduanya berkesimpulan sebaliknya: “Para pedagang Maghribi memadukan sanksi berdasarkan reputasi dengan mekanisme hukum, seperti praktik pedagang Eropa Zaman Pertengahan. Kami tidak menemukan bukti bahwa pedagang Maghribi menganut kepercayaan budaya yang lebih ‘kolektif’ daripada pesaing-pesaingnya dari Eropa.”²²¹

Kedua, referensi Greif mengenai perbedaan agama, yang dimaksudkan untuk menjelaskan dugaan dikotomi individualis/komunitarian, tak meyakinkan. Greif menyatakan bahwa “selama periode itu agama Kristen menempatkan pusat teologi di individu, bukan kelompok sosial” dan menegaskan keselamatan individu sebagai urusan “pribadi”.²²² Namun keselamatan dalam Islam juga merupakan urusan pribadi. Tidak seperti agama Katolik, Islam tidak pernah mengenal pengakuan dosa di hadapan imam. Tidak ada alasan untuk menganggap Islam tidak seindividualis Katolik.

Maka, semakin berhasilnya para pedagang Katolik Italia dibanding pesaing Yahudi/Muslim Afrika Utara memerlukan beberapa penjelasan lain. Analisis saya menunjukkan bahwa jawabannya adalah marjinalisasi pedagang Muslim/Yahudi oleh persekutuan ulama-negara. Sebaliknya, para pedagang Katolik mulai meraih posisi lebih baik di Republik Genoa

220 Shatzmiller, 2011: 136–137; juga 134–135.

221 Edwards & Ogilvie, 2012: 421. Tentang tanggapannya, lihat Greif, 2012.

222 Greif, 1994: 923. Lihat juga Greif, 2006: 279–280, 301.

TABEL 5.1 *Istilah-istilah dunia kerja dalam industri dan pelayanan publik*

	Abad ke-8 hingga ke-11	Abad ke-12 hingga ke-15
Perdagangan	233	220
Transportasi	30	25
Total industri	263	245
Birokrasi/ militer	97	303
Pendidikan/ hukum/ agama	33	180
Total pelayanan publik	130	483

Sumber: Shatzmiller, 1993: 288–323.

dan Venesia,²²³ serta beberapa bagian Eropa Barat lainnya, berkat perubahan relasi kelas, yang akan saya jelaskan.

Dengan demikian, pedagang Muslim tak menanggapi pesaing Eropa secara seimbang. Kaum pedagang Muslim “gagal melihat perkembangan pasar di Eropa Utara.”²²⁴ Nyatanya, bahkan secara intelektual, Muslim tidak cukup

223 Di republik Italia seperti Genoa dan Venesia, kelas pedagang naik tingkat ke “posisi yang penuh keistimewaan dan kekuasaan.” Paine, 2013: 317.

224 Shatzmiller, 2000: 473.

tertarik kepada Eropa Barat.²²⁵ Bahkan tak ada referensi penting mengenai Tentara Salib dalam tulisan-tulisan Ghazali (yang menempuh perjalanan ke Yerusalem tepat sebelum Tentara Salib datang dan hidup cukup lama untuk menulis sesudah invasi Tentara Salib)²²⁶ atau *Muqaddimah* Ibnu Khaldun (yang, bagaimanapun juga, merupakan ahli sejarah yang menulis tentang berbagai invasi). Terdapat satu paragraf yang terkenal dalam *Muqaddimah* tentang perkembangan pendidikan filsafat di Eropa Barat, yang tampaknya menjadi pengecualian yang membuktikan kecenderungan umum itu.²²⁷ Sementara Muslim pada umumnya tidak tertarik pada Eropa Barat, wilayah tersebut mengalami transformasi substansial.

TRANSFORMASI EROPA BARAT

Marc Bloch menganalisis dua periode Eropa Barat pada Zaman Pertengahan. Periode pertama dimulai dengan runtuhnya Imperium Carolingien (800–888) dan diwarnai

225 *The Muslim Discovery of Europe*, yang ditulis Lewis, secara efektif mendokumentasikan ketidaktertarikan itu. Namun karya Lewis diwarnai generalisasi esensial dan bias Eropasentris. Contohnya, Lewis (2001 [1982]: 218–219) menggambarkan sidang Sulaiman al-Halabi, seorang mahasiswa al-Azhar yang membunuh panglima pasukan pendudukan Prancis di Mesir pada 1800, sebagai contoh peradilan dan perlindungan hak individu ala Eropa. Lewis menyembunyikan fakta bahwa otoritas Prancis mengeksekusi Halabi dengan cara disula, yang membuatnya menderita selama empat jam, dan mengirim jasadnya ke Prancis untuk dipamerkan di museum. Laurens, 1989: 274–275, gambar 55.

226 Laoust, 1970: 112, 135–136; Lambton, 1981: 109; Hourani, 1984: 291.

227 “Selanjutnya kita mendengar bahwa ilmu filsafat sangat berkembang di negeri Romawi dan sepanjang pantai utara perbatasan negara Kristen Eropa. Dikatakan bahwa ilmu filsafat dipelajari lagi di sana dan diajarkan di banyak kelas. Penjelasan sistematis yang ada tentang ilmu filsafat dikatakan komprehensif, banyak orang mengetahui ilmu filsafat, dan banyak murid yang mempelajarinya.” Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 375.

melemahnya otoritas politik pusat. Selama periode itu, yang berlangsung hingga pertengahan abad ke-11, kepadatan penduduk Eropa rendah, kesempatan komunikasi dan transportasi terbatas, dan perdagangan juga terbatas. Peredaran emas bergantung kepada koin-koin Arab dan Byzantium dan imitasinya.²²⁸

Periode kedua berlangsung dari pertengahan abad ke-11 sampai akhir abad ke-13. Sepanjang periode itu, Eropa Barat mengalami perkembangan pertanian, pertumbuhan penduduk, peredaran uang, dan ekspansi perdagangan. Para pedagang, yang sebelumnya berstatus rendah, menjadi semakin banyak dan penting bagi perkembangan kehidupan perkotaan. Pada 1252, koin emas asli Eropa Barat mulai dicetak.²²⁹ Fernand Braudel memandang perkembangan moneter itu sebagai penanda peristiwa penting: “Jika harus dipilih satu waktu yang menandai berakhirnya masa belajar Eropa dalam perdagangan kepada kota-kota Islam dan Byzantium, tampaknya tahun 1252 merupakan pilihan tepat, apabila memang apa yang hakikatnya adalah suatu evolusi lambat dapat dicari tahu awalnya.”²³⁰

Di samping urbanisasi dan pertumbuhan ekonomi, transformasi lain di Eropa Barat adalah dimulainya keseimbangan kekuatan kelembagaan, keberagaman, dan diferensiasi. Reformasi Gereja Katolik pada abad ke-11 merupakan satu bagian penting perkembangan kelembagaan yang lebih luas itu.

Ada pandangan umum mengenai perbedaan antara agama Katolik dan Islam, bahwa Katolik menganut pe-

228 Bloch, 2014 [1940]: 65–74. Tentang pandangan-pandangan Bloch dan orang-orang lain mengenai periode ini, lihat juga Bab 4.

229 Bloch, 2014 [1940]: 75–78, 401, 443.

230 Braudel, 1982: 559.

misahan agama-negara sedangkan Islam pada hakikatnya menolak pemisahan itu. Para pembela pandangan itu menunjukkan beberapa bukti tekstual yang mendukung sikap mereka. Untuk menunjukkan pemisahan agama-negara dalam Kristen, mereka mengutip ayat Alkitab, “berikanlah kepada Kaisar apa yang wajib kamu berikan kepada Kaisar dan kepada Allah apa yang wajib kamu berikan kepada Allah” (Lukas 20:25). Dalam menyatakan bahwa pemisahan tersebut tidak dimungkinkan dalam Islam, mereka mengacu kepada hadis palsu yang disebutkan sebelumnya tentang “persaudaraan agama-negara”. Saya telah menunjukkan bahwa sampai kadar tertentu, pemisahan otoritas agama dan politik terjadi pada sejarah awal Islam. Maka, persekutuan ulama-negara bukanlah suatu aspek penting agama Islam, melainkan gagasan historis abad ke-11 dan dampaknya. Demikian pula, hubungan agama-negara dalam sejarah Kristen Barat terlalu rumit untuk dijelaskan dengan satu ayat Alkitab. Seperti yang ditunjukkan oleh sejarah Prancis, pertarungan Gereja Katolik melawan otoritas politik bahkan berlanjut pada abad ke-20.²³¹ Menariknya, perkembangan-perkembangan pada abad ke-11 juga membentuk konstruksi sejarah pemisahan gereja-negara dalam Kristen Barat.

Pada abad ke-11, beberapa anggota hierarki Katolik mengklaim superioritas atas raja-raja, sementara raja-raja tertentu mencoba mendominasi Gereja; kedua pihak tidak secara jelas mendefinisikan gagasan pemisahan gereja-negara. Pertarungan antara pemuka agama dan raja kala itu juga meliputi debat doktrinal dan konflik militer. Kardinal Humbert—yang juga berperan penting dalam Perpecahan Besar antara Gereja Katolik dan Gereja Ortodoks—merupakan pembela utama supremasi Gereja

231 Kuru, 2009: bab 3.

Katolik atas kekuasaan raja. Dia menyatakan, “Seperti jiwa yang berkedudukan lebih tinggi daripada tubuh dan memerintahnya, begitu pula martabat imam lebih tinggi daripada raja.”²³² Di luar pernyataan-pernyataan itu, Gereja berinisiatif membatasi intervensi para pemimpin awam dalam penunjukan pejabat gereja. Pada 1059, pemilihan paus oleh kardinal-kardinal dilembagakan. Namun, Heinrich IV, raja Jerman (dan kemudian Kaisar Roma Suci), mencari kewenangan untuk menunjuk uskup. Gereja menanggapi dengan reformasi lain—disebut “Reformasi Abad Ke-11” atau Reformasi Gregorian (sesuai nama Paus Gregorius VII)—untuk menjaga independensi kelembagaan Gereja dari otoritas politik.²³³ Pada 1075, Gregorius mengeluarkan “Perintah Paus” yang menegaskan kedudukan tertinggi yang dimiliki paus. Dua puluh tujuh pasalnya termasuk: “Bahwa Paus adalah satu-satunya orang yang kakinya dicium oleh semua pangeran” dan “Bahwa Paus dapat menurunkan Kaisar.”²³⁴ Heinrich tidak menerima Reformasi dan melengserkan Gregorius, sementara Gregorius berkali-kali mengucilkan (mengekskomunikasi) Heinrich.

Pertarungan lainnya membuat para paus dan raja berhadapan pada awal abad ke-12, sehingga menyebabkan salah satunya pemenjaraan seorang paus oleh seorang raja Jerman. Menurut Brian Tierney, selama semua pertarungan itu, raja-raja mencoba mendirikan “teokrasi raja” sementara para paus mencoba mendirikan “teokrasi paus”. Namun, kedua upaya itu secara umum gagal; kedua pihak yang

232 Dikutip dalam Tierney, 1988: 35.

233 Logan, 2013: 98-99; juga 101–107.

234 Dikutip dalam Tierney, 1988: 49; juga dalam Southern, 1970: 102. Selama perselisihan-perselisihan itu, agamawan ingin “menempatkan para penguasa tubuh manusia di bawah penguasa jiwa mereka.” Bloch, 2014 [1940]: 401; juga 114, 371.

berseteru tidak dapat sepenuhnya menundukkan lawan. Itulah yang melembagakan koeksistensi Gereja dan otoritas kerajaan sebagai dua entitas yang terpisah.²³⁵

Transformasi lainnya yang mengakibatkan keberagaman dan diferensiasi kelembagaan di Eropa Barat adalah didirikannya universitas-universitas. Penerjemahan sumber-sumber berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin menjadi salah satu komponen kurikulum universitas-universitas itu.

PENGARUH MUSLIM TERHADAP EROPA BARAT

Bangsa-bangsa Eropa Barat berinteraksi dengan Muslim melalui berbagai cara, termasuk penaklukan dan perdagangan. Pengaruh Muslim terhadap bangsa-bangsa Eropa Barat dapat dilacak lewat kata-kata dalam bahasa-bahasa Eropa yang berasal dari bahasa Arab, seperti *admiral*, *alchemy*, *alcohol*, *algebra*, *checkmate*, *giraffe*, *guitar*, *mattress*, *saffron*, *sugar*, dan *syrup*.²³⁶ Antara 700 dan 1100, Muslim mengembangkan budidaya berbagai tanaman baru, banyak di antaranya menyebar ke Eropa dan nama bahasa Inggrisnya (*artichoke*, *cotton*, *lemon*, *orange*, dan *spinach*) berasal dari bahasa Arab.²³⁷

Dalam hal perdagangan, menurut Braudel, “tak diragukan lagi, semua yang diimpor dalam kapitalisme Barat berasal dari Islam.” Dia menulis, “perdagangan jarak jauh kapitalisme Eropa awal, yang dijalankan oleh beberapa negara kota Italia, bukanlah warisan Imperium Romawi.”

235 Tierney, 1988: 86. Lihat juga Black, 2008: 133–138; Philpott, 2019: bab 7.

236 Hodgson, 1993: 167; Runciman, 1959: 14–15; Hunke, 1984 [1960]: khususnya 1–9.

237 Watson, 1983: 31–50, 62–65. Lihat juga Beckert, 2014: 22–23.

Malah, perdagangan itu mewarisi model yang diciptakan oleh Muslim.²³⁸ Dalam hal teknologi, produksi kertas diimpor dari negeri-negeri Muslim ke Eropa Kristen melalui Andalusia.²³⁹ Beberapa pabrik kertas Muslim jatuh ke tangan negara-negara Katolik selama Reconquista. Pabrik kertas Eropa yang pertama di luar Semenanjung Iberia didirikan di dekat Roma pada abad ke-13—sekitar lima abad sesudah pabrik kertas yang pertama dibuka di Baghdad. Kemudian, pabrik-pabrik kertas dibangun di bagian-bagian Eropa Barat lainnya: di Prancis dan Jerman pada abad ke-14, dan di Inggris pada akhir abad ke-15.²⁴⁰

Pengaruh keilmuan Muslim terhadap Eropa mengalir melalui penerjemahan buku-buku berbahasa Arab ke dalam bahasa Latin dan Ibrani. Semenanjung Iberia, termasuk Toledo, yang ditaklukkan kembali oleh Katolik pada 1085, merupakan pusat penerjemahan itu.²⁴¹ Penerjemahan karya-karya berbahasa Arab berlanjut di beberapa penjuru Eropa, seperti Prancis selatan, pada abad ke-12 dan ke-13.²⁴² Buku-buku berbahasa Arab yang diterjemahkan termasuk karya-karya asli Muslim dan terjemahan buku-buku berbahasa Yunani dalam bahasa Arab.²⁴³ Walaupun jumlah terjemahan

238 Braudel, 1982: 559.

239 Glick, 2005: 279–280.

240 Kilgour, 1998: 79.

241 Burnett, 2009: VII: 249–273; Al Hassan, 2001: khususnya halaman 133–142. Istana Raja Norman Ruggeru II (1130–1154) di Sisilia merupakan tempat bertemunya budaya Muslim dan Katolik. Ruggeru menugaskan Idrisi membuat peta dunia. Turner, 1995: 127; Wart, 1972: 29.

242 Sarton, 1931: 167–179; 338–346; Grant, 1996: bab 2; Wart, 1972: 58–71; Guillaume, 2005 [1931]; Ulken, 2016 [1935]: 161–212. Adelard of Bath (sekitar 1080–1150) adalah penerjemah pertama dari bahasa Arab ke bahasa Latin. Burnett, 2009: III: 89–107; Lyons, 2010.

243 Beberapa sarjana menyatakan bahwa bahwa tidak ada pengaruh intelektual Muslim yang signifikan bagi Eropa Barat. Huff, 2011: 178–179,

meningkat, jumlah buku di perpustakaan-perpustakaan Eropa Barat pada masa itu masih terbatas.²⁴⁴

Pada abad ke-13, terjemahan ulasan Ibnu Rusyd atas Aristoteles dari bahasa Arab sangat mempengaruhi berbagai pemikir Eropa,²⁴⁵ seperti Thomas Aquinas (meninggal 1274).²⁴⁶ Pengaruh Ibnu Rusyd begitu mendalam sehingga para imam Katolik menentanginya, dengan mengecam Ibnu Rusyd dan para pengikutnya—Averrois—di beberapa kejadian dari abad ke-13²⁴⁷ hingga abad ke-16.²⁴⁸ Kemunculan Ibnu Rusyd dalam *Divina Commedia* Dante,²⁴⁹ yang ditulis pada abad ke-14, dan “Scuola di Atene” (Sekolah Athena)

259–263, 291; Duchesne, 2011: 66–67; Gouguenheim, 2008. Untuk bantahan terhadap karya Gouguenheim, lihat Buettgen *et al.*, 2009.

244 “Perpustakaan Katedral Durham hanya memiliki kira-kira 600 buku pada 1200 ... perpustakaan Canterbury, salah satu katedral terbesar, punya kira-kira 5.000 buku pada 1300, tapi jumlah itu luar biasa.” Harris, 1995: 98. Pada 1338, perpustakaan Sorbonne di Paris, yang memiliki koleksi universitas terbesar di Eropa Barat, hanya punya 2.066 buku. Martin, 1994: 187–188.

245 Karya-karya Ibnu Rusyd “diterjemahkan ke dalam bahasa Latin 30 tahun setelah kematiannya dan menimbulkan gelombang kejut di kalangan umat Kristen satu generasi sesudahnya.” Collins, 2000: 445. Hari ini, 36 terjemahan bahasa Ibrani dan 15 terjemahan bahasa Latin buku-buku Ibnu Rusyd dari periode tersebut masih ada. Wolfson, 1963: 90–94.

246 Fakhry, 2004: 285.

247 “Muncul kelompok ‘ekstremis’ (didominasi kaum muda) yang memuja Aristoteles versi Averroes, membuat juru bicara resmi Gereja banyak berpikir dan khawatir. Daftar panjang *errores condemnati* (dikeluarkan di Paris pada 1270 dan 1277) merupakan upaya Gereja untuk membendung gelora Averrois dalam lingkaran filosofi dan teologi.” Nisbet, 1980: 89–90. Lihat juga Grant, 1996: bab 5.

248 Fakhry, 2001: 134–164; Leaman, 1988: 165–169; Renan, 1882 [1852]: 200–320.

249 Tentang pengaruh Islam di *Divina Commedia* Dante, lihat Palacios, 2008 [1919]. Lihat juga Ziolkowski, 2007; Cantarino, 2007.

Raffaello, yang dilukis pada abad ke-16, menunjukkan ketenarannya di antara elite Eropa.²⁵⁰

Universitas-universitas yang baru didirikan berperan besar dalam penyebaran pemikiran Ibnu Rusyd, Aristoteles, dan lain-lain di Eropa Barat. Penyebaran gagasan-gagasan Aristoteles oleh sarjana seperti Aquinas (yang mengajar di Universitas Paris) mentransformasi ilmu di Eropa.²⁵¹ Jumlah universitas di Eropa terus meningkat—20 pada 1300, 44 pada 1400, dan mencapai angka 66 pada 1500.²⁵² Universitas-universitas Eropa berbeda dengan madrasah Muslim dalam beberapa hal. Sementara universitas-universitas semakin mengajarkan berbagai mata kuliah yang lebih sekuler dan terbuka terhadap gagasan baru, madrasah lebih fokus ke pendidikan agama dan mempertahankan tradisi. Universitas memiliki dasar kelembagaan yang kuat dan mengeluarkan ijazah kelembagaan. Sebaliknya, madrasah didasari hubungan pribadi; masing-masing guru (ustadz) memberikan ijazah pribadi untuk menyatakan keahlian murid-muridnya dalam mengajarkan buku-buku tertentu dan/atau mengeluarkan pendapat hukum.²⁵³ Pelembagaan

250 Contoh lukisan filsuf Muslim oleh seniman Renaisans adalah “Tre Filosofi” (Tiga Filsuf, sekitar 1509), yang menjadi sampul edisi asli buku ini. Lukisan itu mungkin menggambarkan seorang filsuf Muslim di antara seorang filsuf kuno dan seorang filsuf Renaisans. Mengenai interaksi budaya antara Muslim dan Katolik selama Renaisans, lihat Botton, 2002. Tentang dampak teori optik Ibnu al-Haitham terhadap seni Renaisans Italia, lihat Belting, 2011.

251 Lihat Aquinas, 1988 [1265–1272].

252 Buringh & Van Zanden, 2009: 431. Jumlah yang dicatat Collins tidak berbeda jauh: 18 (1300), 34 (1400), dan 56 (1500). Lihat juga Grant, 1996: bab 3; Lindberg, 2007: 218–224; Cubberley, 1948 [1920]: 215–235.

253 Makdisi, 1970: 260; Burak, 2015: 27. Tentang madrasah-madrasah Mamluk, lihat Berkey, 1992: bab 2. Perihal madrasah-madrasah di Iran masa Temur, lihat Subtelny & Khalidov, 1995: 214. Mengenai pengaruh yang mungkin diberikan oleh model wakaf Muslim terhadap bantuan pendidikan Eropa, lihat Gaudiosi, 1988: 1231–1232; Makdisi, 1981: 287.

membantu memperkuat universitas-universitas melawan tekanan otoritas politik dan agama, sedangkan madrasah yang relatif tidak terlembagakan tetap lemah di hadapan tekanan seperti itu.

Singkatnya, banyak sisi perkembangan Eropa Barat—dari budidaya tanaman baru sampai perdagangan antarbenua, dari produksi kertas hingga persentuhan dengan filsafat Aristoteles—merupakan jejak kuatnya pengaruh Muslim.

KESIMPULAN

Dari abad ke-12 hingga abad ke-14, Muslim didera kehancuran akibat invasi Tentara Salib, Mongol, dan Temur. Namun, Muslim pulih secara geopolitik setelah invasi tersebut dengan mengalahkan Tentara Salib, mengislamkan Mongol, dan mendirikan imperium-imperium yang kuat. Dampak buruk yang sungguh-sungguh bertahan lama dari invasi-invasi itu adalah eratnya persekutuan ulama-negara. Serangan-serangan itu mempertegas kebutuhan keberlangsungan hidup dan tatanan, memperkuat elite-militer dan persekutuannya dengan ulama yang melemahkan para filsuf dan pedagang di seluruh penjuru dunia Muslim, terutama di Suriah dan Mesir.

Marjinalisasi para filsuf tidak mengakibatkan kurangnya sarjana besar Muslim sepanjang tiga abad itu. Periode abad ke-12 sampai ke-14 menjadi saksi kemunculan pemikir-pemikir Muslim yang penting, dari Ibnu Rusyd sampai Ibnu Khaldun. Namun mereka mengalami persekusi atau diabaikan. Ibnu Taimiyah juga mengalami persekusi, tapi konsepnya tentang penguasa dan ulama yang bersama-sama memegang otoritas publik menjadi norma yang mapan di bawah kekuasaan Mamluk. Beberapa pemikir Sufi terkemuka, seperti Ibnu Arabi, mengisi kekosongan

yang disebabkan oleh penyingkiran para filsuf. Mereka mempengaruhi elite dan massa di dunia Muslim, dengan mengutamakan pengetahuan mistik dan memberi kebenaran bagi hierarki spiritual dan sosiopolitik.

Antara abad ke-12 dan ke-14, hierarki dan stratifikasi menggantikan struktur sosiopolitik yang lebih egaliter pada awal sejarah Islam. Hierarki sosiopolitik merupakan masalah utama di negara Muslim terpenting kala itu, Kesultanan Mamluk. Dalam kerangka teori Ibnu Khaldun, persekutuan ulama-negara di bawah kekuasaan Mamluk mewajibkan kesetiaan rakyat dengan memanfaatkan kekuasaan negara dan agama, sehingga mengubah rakyat menjadi tubuh-tubuh yang patuh tanpa *ashabiyah*—solidaritas kelompok untuk menentukan takdir politik mereka. Ulama memonopoli otoritas untuk menafsirkan Islam, menggunakan dana wakaf, serta memegang jabatan di ranah kehakiman dan lain-lain. Sebagai timbal-balik terhadap hak istimewa itu, ulama melegitimasi tindakan para penguasa Mamluk, bahkan penyitaan harta pribadi dan penarikan pajak yang terlampau tinggi. Ulama juga menjalankan fungsi sebagai pemimpin sosial. Malah, melalui kerja sama dengan elite militer Mamluk, ulama mendelegitimasi perlawanan terhadap penguasa yang korup dan menindas.²⁵⁴

Struktur religiopolitik itu tentu saja elitis. Nikki Keddie menyatakan bahwa, sejak abad ke-12 dan seterusnya, dominasi elite terhadap massa di Timur Tengah bahkan terlihat di bidang manufaktur. Baginya, wilayah tersebut “semakin dikenal sebagai kompleks produksi barang mewah”, yang menunjukkan “pergeseran dari fase sebelumnya yang

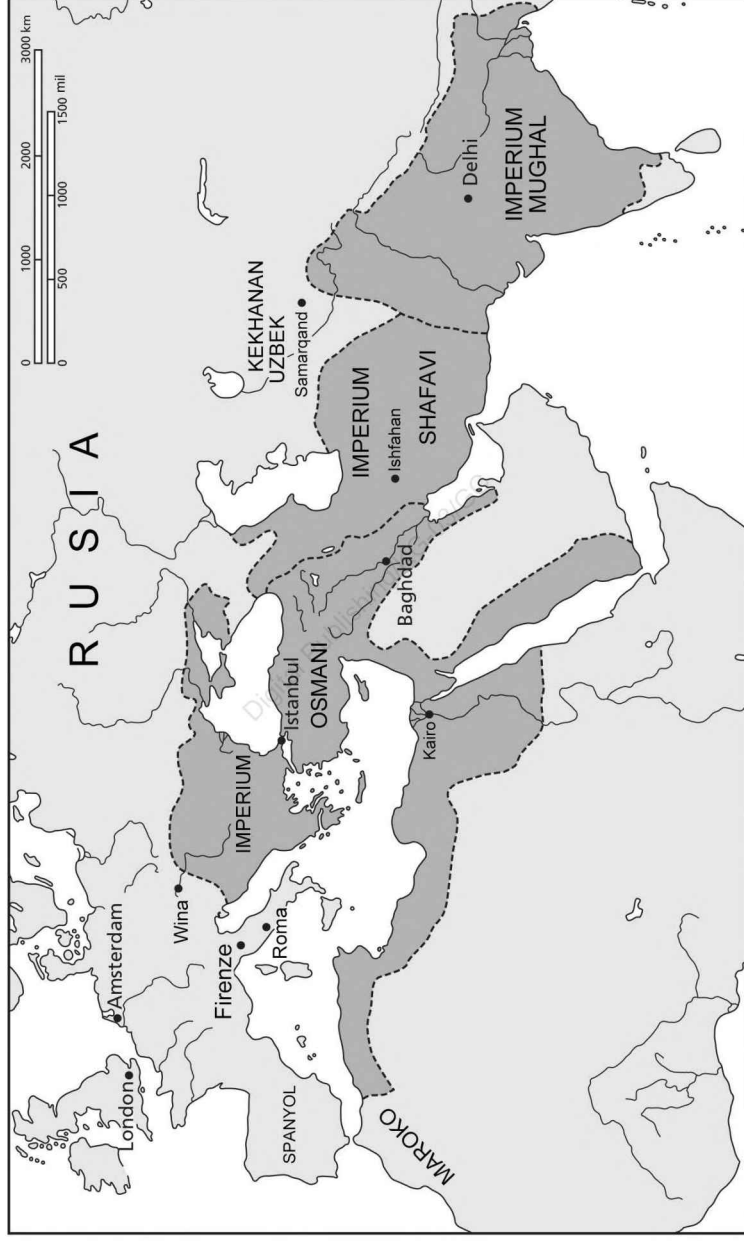
254 Lapidus, 1984: 135, 141.

lebih egaliter” dan “semakin dikendalikannya manufaktur oleh para penguasa dan hartawan.”²⁵⁵

Selama masa itu, terjadi transformasi signifikan di Eropa Barat. Peningkatan produksi pertanian dan pertumbuhan populasi menyebabkan perkembangan perdagangan. Proses-proses itu berkontribusi memunculkan kaum pedagang dan tukang/perajin sebagai kelas-kelas urban yang penting, di samping kelas-kelas yang telah berpengaruh sebelumnya—aristokrasi (militer) dan agamawan. Dalam hal kelembagaan, era itu mengalami diversifikasi. Keseimbangan kekuatan antara Gereja Katolik dan para raja terlembagakan. Universitas didirikan, mendukung berkembangnya filsafat Aristoteles, yang awalnya disebarkan ke Eropa melalui terjemahan-terjemahan bahasa Arab.

Bab ini menekankan bahwa argumen esensialis tentang perbedaan inheren antara hubungan Islam dan Kristen dengan otoritas negara tidaklah akurat. Abad ke-11 merupakan suatu momentum penting dalam konstruksi sejarah persekutuan ulama-negara di dunia Muslim dan pemisahan gereja-negara dalam Kristen Barat. Konstruksi sejarah itu—bersama dengan peminggiran kalangan pedagang dan filsuf di dunia Muslim, berkebalikan dengan kemunculan kelas pedagang yang berpengaruh dan pendirian universitas-universitas di Eropa Barat—berdampak panjang terhadap dua zona budaya itu, sebagaimana yang akan dibahas secara lebih mendalam di bab-bab berikutnya.

255 Keddie, 1984: 719; juga 723. Tentang produk-produk mewah dari negara-negara Muslim yang diekspor ke Italia dan pengaruhnya terhadap seni Renaisans, lihat Mack, 2002. Mengenai egalitarianisms pada awal sejarah Islam, lihat Bab 4.



PETA 4 Imperium Osmani, Shafabi, dan Mughal (sekitar 1600)

6

KEKUASAAN

Tiga Imperium Muslim (Abad ke-15 hingga ke-17)

Osmani dilanda kekacauan selama satu dasawarsa setelah dikalahkan Temur dalam Pertempuran Ankara pada 1402. Tiga tahun berselang, Temur mangkat, dan imperiumnya terpecah dalam perebutan kekuasaan di antara para anak dan cucunya.¹ Sementara itu, Osmani bangkit kembali secara mengagumkan. Pada 1453, Mehmed Sang Penakluk (Fatih), berhasil menaklukkan Konstantinopel, sebagian berkat penggunaan meriam, mengakhiri satu milenium keberadaan Kekaisaran Byzantium dan mengubah negara Osmani menjadi imperium. Pada awal 1500-an, tantangan utama bagi Osmani sekali lagi datang dari timur dan dari suku bangsa pengembara.

Syah Ismail (memerintah pada 1501–1524) mendirikan negara Syiah—Shafavi—di Iran dan pada akhirnya memaksa penduduk Iran untuk memeluk Syiah (aliran Dua Belas Imam). Dengan dukungan suku nomaden Turkmen dari Anatolia dan Azerbaijan (yang disebut Kizilbash), Ismail

1 Manz, 1989: 128-147.

berambisi menyerang negeri Sunni Osmani. Seabad setelah kekalahan dalam perang melawan Temur, Osmani meraih kemenangan atas Ismail dalam Pertempuran Chaldiran pada 1514. Artileri dan pasukan Yenicheri yang bersenjatakan senapan di bawah Sultan Selim (memerintah pada 1512–1520) mempecundangi pasukan kavaleri nomaden yang kuat², mematahkan “teori siklus Ibnu Khaldun” tentang penaklukan nomaden, urbanisasi, dan penaklukan berikutnya oleh orang-orang nomad baru. Meskipun Ismail kalah dan citranya sebagai sosok suci rusak, negara yang dia dirikan tetap bertahan. Kenyataannya, wangsa Shafavi perlahan-lahan menghilangkan karakter nomaden dengan memanfaatkan tentara budak dan serbuk mesiu sebagai alat militer.³ Persaingan antara Osmani dan Shafavi terus berlangsung selama dua abad berikutnya, hingga berakhirnya Dinasti Shafavi.⁴

Tiga tahun setelah Pertempuran Chaldiran, Osmani mengalahkan Mamluk di Mesir. Akhirnya Osmani menguasai seluruh Timur Tengah dan Afrika Utara, kecuali Iran dan Maroko. Mamluk tengah didera ambrohnya ekonomi dan

-
- 2 Uzuncarsili, 1983: 268; Lindner, 1983: 105–111. Yenicheri adalah kesatuan infanteri elite Osmani, yang sebagian besar terdiri atas pemuda Kristen yang berganti agama menjadi Islam. Kesatuan ini diadaptasi dari model tentara budak Muslim sebelumnya. Pada era Fatih, Yenicheri yang diperlengkapi senjata api mengalahkan pasukan kavaleri nomaden kuat lainnya (Akkoyunlu, yang dipimpin oleh Sultan Uzun Hasan). Akdag, 1971: 119; Imber, 2009: 285.
 - 3 Pada 1528, Shafavi menggunakan kereta yang dilengkapi dengan senapan untuk mengalahkan suku nomaden Uzbek di Iran Timur. Bulliet, 1990: 260.
 - 4 Di samping konflik militer, Osmani dan Shafavi saling bermusuhan dalam hal agama. Ulama Osmani memandang Shafavi sebagai pelaku bid'ah dan menyetujui keputusan yang diambil untuk berperang melawan Shafavi. Inalcik, 1994: 21.

krisis sosial/kependudukan.⁵ Di luar Suriah dan Mesir, negara-negara Arab lainnya sedang berhadapan dengan berbagai masalah ketika ditaklukkan oleh Osmani. Baghdad masih menderita karena penjarahan yang dilakukan oleh Temur. Singkatnya, “yang ditaklukkan oleh Osmani antara 1516 (pendudukan Suriah) dan 1574 (penaklukan Tunisia secara definitif) adalah kawasan Arab yang menjadi miskin dengan kota-kota yang sudah hancur.”⁶ Data demografis mendukung pandangan itu: total populasi Irak, Suriah, Mesir, dan Afrika Utara diperkirakan hanya 11 juta pada 1500, turun dari 13,5 juta pada 1300.⁷

Selama abad ke-16 dan ke-17, Imperium Osmani dan Shafavi merupakan negara dengan mayoritas penduduk Muslim terkuat. Di India, terdapat imperium yang sama kuatnya, diperintah oleh Dinasti Muslim Mughal, yang didirikan oleh Bobur (memerintah pada 1526–1530), seseorang keturunan Temur. Seperti Imperium Osmani dan Shafavi, Kesultanan Mughal memiliki penguasa keturunan Turki, juga sistem madrasah yang berdasarkan bahasa Arab dan Persia.⁸ Namun, secara demografis, sebagian besar penduduk Mughal beragama Hindu.⁹ Negara mayoritas Muslim lainnya pada abad ke-16 dan ke-17 mencakup

5 Lapidus, 1984: 11, 38-43; Dols, 1977: 282; Abu-Lughod, 1989: 358; Erusal, 2014: 38-76.

6 Raymond, 1979-1980: 85.

7 Di bawah kekuasaan Osmani, populasi kawasan Arab meningkat, tapi hanya mencapai angka 12,5 juta pada 1800. Bosker *et al*, 2008: 39.

8 Alam, 2004: Bab 4. Kesamaan lainnya di antara tiga kerajaan itu adalah posisi penting golongan Sufi di ranah sosial. Green, 2012: Bab 3.

9 “Populasi India Mughal pada 1600 diperkirakan 100 juta.” Chaudhuri, 1990: 382. Angka ini lebih daripada dua kali lipat jumlah populasi Osmani ditambah Shafavi.

Maroko dan kerajaan-kerajaan Uzbek di Asia Tengah; tapi negara-negara itu relatif lebih kecil (lihat Peta 4).¹⁰

Bab ini berfokus ke Imperium Osmani karena tiga alasan. Pertama, Imperium Osmani (1299–1922) berlangsung lebih lama daripada Shafavi (1501–1722) dan Mughal (1526–1707), hampir sejak penghancuran kekhalifahan Abbasiyah oleh pasukan Mongol sampai Perang Dunia I. Kedua, tidak seperti Shafavi yang Syiah dan Mughal yang mayoritas rakyatnya Hindu, Imperium Osmani lebih mewakili Sunni, yang diikuti oleh sebagian besar umat Muslim. Osmani memerintah empat kota yang sebelumnya merupakan pusat kekhalifahan Muslim—Madinah, Damsyik, Baghdad, dan Kairo—selain menyatakan Istanbul sebagai pusat baru. Akhirnya, Osmani bekerja sama secara militer dan agama dengan berbagai kelompok Muslim lainnya di wilayah yang luas dari Maroko hingga Tanduk Afrika, dari Balkan sampai Krimea, dan dari India hingga Aceh. Baik Shafavi maupun Mughal tidak pernah menduduki posisi sesentral itu di dunia Muslim.

Persekutuan ulama-negara terbukti ampuh di Osmani, Shafavi, dan Mughal dalam derajat dan ciri yang berbeda. Ilmu alam dan filsafat sempat menikmati momen-momen istimewa dalam sejarah imperium-imperium itu, tapi mengalami kekurangan basis kelembagaan yang permanen seperti yang dimiliki oleh universitas-universitas di Eropa. Perdagangan berperan penting bagi ketiga imperium, tapi ketiganya tidak memberikan posisi politik yang berpengaruh kepada para pedagang. Singkatnya, Osmani, Shafavi, dan Mughal memiliki kekuatan militer kelas dunia, tapi sikap negara-negara itu terhadap dunia intelektual dan ekonomi

10 Hodgson, 1974c: terutama 47. Ada juga negara-negara lain dengan penduduk mayoritas Muslim atau diperintah oleh Muslim. Lombard, 2000; Reid, 1993a; Reid, 1993b.

jauh dari mengesankan. Pandangan sebelah mata terhadap ilmu dan perdagangan mungkin tak begitu merugikan dalam jangka panjang apabila imperium-imperium Muslim tidak menghadapi pesaing dalam bidang-bidang tersebut. Namun kenyataan berkata lain. Eropa Barat mencapai kemajuan intelektual dan ekonomi, sedangkan imperium-imperium Muslim nyaris hanya fokus ke kemampuan militer.

Bahkan, secara militer negara-negara Eropa semakin kuat dan menduduki wilayah-wilayah yang penduduknya mayoritas Muslim. Spanyol menginvasi negara Muslim terakhir (Granada) di Semenanjung Iberia pada akhir abad ke-15; Portugis menduduki beberapa pelabuhan Muslim di Samudra Hindia pada awal abad ke-16; dan Rusia menaklukkan Tatar Volga pada pertengahan abad ke-16. Shafavi ataupun Mughal tidak secara serius menanggapi tantangan-tantangan bangsa Eropa itu.¹¹ Imperium Osmani adalah satu-satunya kekuatan Muslim yang mencoba menghadapi Eropa secara strategis pada abad ke-16.

Osmani menyediakan dukungan bagi Muslim Andalusia dalam perlawanan terhadap para raja Spanyol.¹² Menghadapi Portugis, angkatan laut Osmani mengorganisasi ekspedisi di Samudra Hindia dengan kapal-kapal yang dibuat di Laut Merah menggunakan kayu yang dibawa dari Anatolia. Untuk memberikan akses menuju Samudra Hindia bagi armada utamanya, Osmani berencana menggali terusan di Suez.¹³ Demikian pula, dalam melawan Rusia, Osmani mulai menggali terusan di antara Sungai Don dan Sungai Volga untuk menggunakan armada mereka demi menyelamatkan Tatar Volga, sambil turun di Laut Kaspia untuk menahan

11 Hodgson, 1993: 197.

12 Hess, 1968: 13-21.

13 Barkan, 1940: 452-454; Casale, 2010: 162, 202.

Iran dari utara.¹⁴ Namun, karena sejumlah alasan, termasuk kesulitan teknologi dan perang yang melelahkan melawan Habsburg dan Shafavi, dua proyek terusan itu tidak pernah terwujud.

Sementara itu, Osmani bahkan menghadapi tantangan dari Eropa di Laut Tengah. Pada 1538, armada Osmani mengalahkan armada Eropa yang dikumpulkan oleh Paus di Preveza. Namun, pada 1571, armada gabungan Eropa mengalahkan Osmani di Lepanto.¹⁵ Secara umum, tentara Osmani lebih unggul daripada tentara Eropa manapun sampai awal abad ke-17.¹⁶ Pada akhir abad ke-17, kegagalan pengepungan Wina yang kedua (1683) menghentikan ekspansi Osmani ke Eropa Tengah dan Eropa Timur. Namun, kegagalan utama Osmani bukanlah dalam strategi geopolitik; itu lebih disebabkan ketidakmampuan Osmani mengejar kemajuan Eropa Barat di bidang intelektual dan sosioekonomi. Persekutuan ulama-negara adalah penyebab utama kegagalan tersebut.

PERSEKUTUAN ULAMA-NEGARA

Menurut Halil Inalcik, terdapat dua kelas utama dalam masyarakat Osmani. “Kelas yang pertama, disebut *askeri*, secara harfiah berarti ‘militer’, termasuk di dalamnya adalah orang-orang yang diberi kekuasaan agama atau eksekutif oleh sultan.” Kelas ini mencakup ulama, tentara, dan pejabat

14 Inalcik, 1994: 330.

15 Menurut Braudel (1976: 1088), di Lepanto “masa jaya Turki hancur.” Namun, tujuh tahun sesudahnya, dalam Pertempuran Alcazar, Osmani dan sekutu Maroko-nya menang secara meyakinkan melawan Portugis dan sekutu Maroko-nya. Maka, Osmani masih kuat secara militer di Afrika Utara. Hess, 1972: 72–73. Lihat juga Grant, 1999: 185–186; Parker, 1996: 87–89.

16 Agoston, 2005: 194–202; Imber, 2009: 331.

pengadilan. Semua unsur masyarakat Osmani lain, terlepas dari identitas agamanya, termasuk kelas kedua, *reaya* (rakyat). Berbanding terbalik dengan elite yang berkuasa, rakyat bekerja di bidang produksi, membayar pajak, dan tidak berpartisipasi dalam pemerintahan.¹⁷

Di satu sisi, ulama berperan penting dalam negara Osmani. Ulama memonopoli penafsiran Islam, yang merupakan dasar sistem hukum dan wacana publik. Ulama Osmani membuat undang-undang (sebagai mufti), mengendalikan pengadilan (sebagai hakim), dan menjalankan lembaga-lembaga pendidikan utama, madrasah (sebagai ustadz). Ulama menjalankan kekuasaan dari Dewan ke bawah hingga satuan pemerintahan terkecil. Dalam Dewan, ulama terkemuka—syekh Islam (*seyhulislam*) dan ketua pengadilan—bekerja dengan para wazir. Di satuan pemerintahan terkecil, ulama bertindak sebagai hakim lokal, yang memberi perintah kepada *subasi*, “kepala polisi” setempat. Di sisi lain, ulama Osmani berstatus birokrat, dijadikan pegawai negeri yang bergantung kepada gaji dan ditunjuk oleh pemerintah.¹⁸

Mengingat peran signifikan para ulama Osmani dalam pemerintahan, Kesultanan Osmani dapat disalahpahami sebagai teokrasi Islam. Penyebutan itu tak akurat karena dua sebab. Pertama, kekuasaan legislatif mufti Osmani juga dijalankan oleh sultan, yang mengeluarkan undang-undang nonagama (*kanun*).¹⁹ Karena kekuasaan legislatifnya yang luas, Suleiman yang Agung (berkuasa pada 1520–1566) dijuluki “Sang Legislator”—Kanuni. Kedua, Kesultanan

17 Inalcik, 1964: 44. Lihat juga Inalcik, 1970: 217.

18 Schacht, 1964: 89-90; Lapidus, 1996: 17; Atcil, 2016: bagian I dan II.

19 Inalcik, 2000 [1973]: 70–75. Syariat adalah “hukum umat” sedangkan *kanun* merupakan “hukum kerajaan”. Penguasa Osmani dan ulama memadukan dua “hukum yang berbeda” ini. Imber, 1997: 24.

Osmani mengakomodasi keberagaman agama dalam tingkat tertentu dan setidaknya lebih toleran dalam keberagaman daripada negara-negara Eropa Barat. Sultan Osmani mengakui dan membawahi otoritas agama rakyatnya, termasuk syekh Islam dan uskup Gereja Ortodoks Yunani. Secara singkat, Osmani memerintah imperium yang beragam, di mana “Muslim, Kristen, dan Yahudi beribadah dan belajar secara berdampingan.”²⁰

Persekutuan ulama-negara Osmani melibatkan hubungan timbal-balik. Ulama memegang hak prerogatif dalam ranah agama, legislasi, kehakiman, dan pendidikan. Dalam beberapa kasus, ulama juga bekerja sama dengan Yenicheri untuk menurunkan sultan-sultan tertentu.²¹ Namun, sultan menggunakan kekuasaan eksekutif, termasuk pemaksaan dan keuangan, untuk mendominasi ulama. Kekuasaan sultan dapat menekan ulama untuk melegitimasi tindakan-tindakan problematis seperti pembunuhan beberapa laki-laki anggota dinasti dan pejabat tinggi, serta penyitaan harta pribadi beberapa orang.²² Secara keseluruhan, hubungan antara ulama Osmani dan sultan adalah persekutuan yang saling menguntungkan, ketimbang dominasi sultan atas ulama, atau sebaliknya.²³

Persekutuan ulama-negara Osmani mengikuti model Sunni yang dibahas di bab-bab sebelumnya. Shafavi, bagaimanapun, inovatif dalam membuat persekutuan ulama-negara Syiah,²⁴ walaupun sistem Shafavi dapat

20 Braude dan Lewis, 1982: 1. Lihat juga Barkey, 2008: esp. 105; Barkey, 2012.

21 Inalcik, 2000 [1973]: 63–64.

22 Timur, 1979: 108, 117; Plateau, 2017: 5.

23 Inalcik, 2000 [1973]: 169–172; Burak, 2015: 46–47.

24 Halm, 1997: khususnya 108.

pula dilihat sebagai tiruan model Sunni.²⁵ Ulama Syiah ditunjuk oleh syah untuk menduduki jabatan hakim dan penasihat serta pengajar, dan dengan demikian menjadi komponen utama struktur negara Shafavi.²⁶ Para syah Shafavi mempunyai dua motif dalam mengimpor ulama pengikut Syiah Dua Belas Imam dari berbagai penjuru Timur Tengah dan menjalin persekutuan yang erat dengan mereka. Motif pertama adalah kebijakan syah untuk memaksa sebagian besar penduduk Iran pindah ke Islam Syiah. Ulama membantu syah menerapkan kebijakan itu dan menyingkirkan kelompok-kelompok Sunni dan Sufi.²⁷ Motif kedua adalah untuk melemahkan Kizilbash (“orang-orang berkepala merah”). Kizilbash adalah kelompok agama fanatik yang percaya pada klaim mesianis Syah Ismail dan menganggapnya sebagai sosok ilahi.²⁸ Sebaliknya, sultan-sultan Osmani tidak pernah menyatakan diri mereka sebagai figur mesianis.²⁹ Bahkan, dalam kasus Shafavi, mesianisme Kizilbash bertentangan dengan upaya pembangunan bangsa. Untuk melemahkan Kizilbash, syah bersekutu dengan ulama Syiah Dua Belas Imam. Penindasan terhadap mesianisme bukan berarti penghapusan status suci syah secara total; para syah Shafavi tetap menikmati “legitimasi religius sebagai keturunan para Imam suci.”³⁰

25 Menurut Lapidus (1999: 367), Shafavi memakai model Seljuk dalam patronase negara terhadap agama, “tapi secara lebih jauh memusatkan kontrol utama di tangan para syah.”

26 Lapidus, 1996: 18.

27 Arjomand, 1984: 105–187; Matthee, 2012: 173–175; Alatas, 2014: 123–129.

28 Moin, 2012: 74–84, 88–91; Yildirim, 2008; Barkey, 2008: 175–178.

29 Satu-satunya perdebatan ilmiah tentang isu ini adalah apakah penyebab awal keberadaan negara Osmani merupakan ekspansi Islam (misalnya “*gazi thesis*” Paul Wittek) atau bukan. Wittek, 1936; Wittek, 1938; Lindner, 1983: bab 1; Kafadar, 1995: bab 1.

30 Arjomand, 1988: 12. Lihat juga Newman, 2001: 34–46.

Syah Shafavi berhasil mengubah keyakinan penduduk, tapi secara umum gagal menaklukkan Kizilbash. Guna mengimbangi kekuatan militer Kizilbash dan memusatkan otoritas negara, Syah Abbas (berkuasa pada 1588–1629) merekrut tentara budak, khususnya mualaf Georgia.³¹ Kebijakan Abbas tidak berjalan efektif karena banyak penduduk Imperium Shafavi merupakan suku nomaden, berbeda dengan “Osmani dan Mughal, yang sebagian besar rakyatnya tinggal menetap dan bercocok tanam.”³²

Persekutuan ulama-negara di Imperium Mughal jauh lebih kompleks. Dinasti Mughal adalah Sunni, tapi tidak menjalankan kebijakan sektarian. Lagipula, sebagian besar penduduknya beragama Hindu. Tidak seperti kebijakan Osmani, Mughal merekrut non-Muslim (yaitu Hindu) ke dalam militer tanpa mengharuskan mereka masuk Islam. Seperti penguasa Osmani, para penguasa Mughal membuat undang-undang (*zawabit*) yang independen dan bersanding dengan syariat. Akbar (memerintah pada 1556–1605)—penguasa Mughal yang paling tak konservatif secara agama—menghapus pajak perseorangan yang dikenakan kepada non-Muslim di dua imperium Muslim lainnya, sebagai contoh penting *zawabit*.³³ Akbar juga mengangkat beberapa pejabat Hindu dan beristri seorang perempuan yang mengikuti ritual-ritual Hindu di istana.³⁴

31 Matthee, 2012: 178; Alatas, 2014: 123–127.

32 Arjomand, 2010: 473.

33 Ahmad, 2009: 148–149. Lihat juga Alam, 2013: 169.

34 Dale, 2010: 98–100. Kebijakan pro-Hindu Akbar lainnya termasuk pelarangan penyembelihan sapi. “Dia juga menghapus pajak yang diskriminatif seperti yang dipungut dari para peziarah Hindu, menerima orang bijak Hindu dalam pertemuan pribadinya dan para kepala suku Rajput ke dalam kelas berkuasanya, memerintahkan penerjemahan teks-teks suci Hindu ke dalam bahasa Persia, juga merayakan hari besar agama Hindu.” Eaton, 1993: 159n2.

Selama Aurangzeb—penguasa Mughal paling konservatif dalam hal agama—berkuasa, pengaruh ulama di ranah publik semakin jelas. Aurangzeb mencoba menerapkan aspek-aspek hukum Islam, beberapa di antaranya mendiskriminasi pemeluk agama Hindu.³⁵ Dalam berbagai periode sejarah Mughal, “selalu ada ulama konservatif yang bersikukuh bahwa raja ‘bertugas’ meng-Islam-kan orang ‘kafir’ Hindu,” tapi para penguasa, bahkan termasuk Aurangzeb, tidak menjalankan kebijakan tersebut.³⁶

Terdapat banyak kesamaan dalam kurikulum madrasah yang diikuti para ulama Osmani, Shafavi, dan Mughal.³⁷ Selain itu, mereka sama-sama berpandangan negatif, atau setidaknya tidak tertarik, terhadap ilmu alam dan filsafat. Bagian selanjutnya membahas beberapa karya ilmiah dan filsafat sarjana Muslim yang menonjol. Dianalisis pula peran ulama dan penguasa dalam merosotnya ilmu alam dan filsafat di tiga imperium.

ILMU ALAM DAN FILSAFAT

Salah satu pusat sains Muslim pada paro pertama abad ke-15 adalah observatorium Ulugh Beg di Samarqand. Ulugh Beg bukan hanya ahli astronomi yang terkemuka, tapi juga seorang penguasa dinasti Temur. Observatorium Ulugh Beg mengikuti pola observatorium-observatorium besar yang dibangun dan/atau dijalankan terlebih dulu, termasuk observatorium Khalifah Abbasiyah Ma'mun di Baghdad (abad ke-10), observatorium Maliksyah Seljuk di Ishfahan (abad ke-11), observatorium yang dilindungi oleh Hulagu

35 Zaman, 2002:19–20.

36 Eaton, 1993: 134; juga 192–193.

37 Robinson, 1997: khususnya 181–184.

Khan dari Mongol dan dijalankan oleh Thusi di Maragha (abad ke-13), dan observatorium Ghazan Khan dari negara Ilkhanan di Tabriz (abad ke-14).³⁸

Ulugh Beg dan Osmani terhubung melalui ilmuwan-ilmuwan tertentu. Kadizade Rumi (1364–1436) ialah ahli astronomi termasyhur yang lahir dan dibesarkan di Bursa, ibu kota lama Osmani. Dia kemudian pindah ke Samarqand dan bergabung dengan tim sarjana Ulugh Beg, yang menghasilkan katalog bintang paling akurat pada masa itu. Ali Qushchi (1403–1474), seorang murid dan rekan kerja Kadizade dan Ulugh Beg, menempuh jalur yang berbeda. Setelah kematian Ulugh Beg, observatorium dihancurkan. Qushchi meninggalkan Samarqand dan tiba di Istanbul, ibu kota Osmani yang baru, di mana dia menerima tawaran Sultan Mehmed II Fatih untuk melanjutkan kariernya sebagai pengajar dan peneliti.³⁹

Selain melindungi ilmuwan, Fatih (berkuasa pada 1451–1481) juga tertarik dengan kesenian Eropa. Dia mengundang pelukis Renaisans Italia Bellini untuk melukis potretnya.⁴⁰ Itu langkah yang luar biasa, mengingat beberapa ulama Sunni melarang penggambaran manusia dan binatang atas dasar agama. Itu sebabnya karya seni Islam didominasi lukisan yang tak menggambarkan sosok bernyawa dan berfokus ke kaligrafi dan pola geometris serta tumbuhan.⁴¹

38 Sayili, 1960: khususnya 260, 393. Lihat juga Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 777–783; Sezgin, 2011b: 28–52; Nusseibeh, 2016: 185–198. Menurut Sayili (1960: 400), observatorium sebagai lembaga penelitian merupakan inovasi Muslim.

39 King, 1999: 44–45, 128–129; Fazlioglu, 2003: 8–34; Adivar, 1982 [1939]: 18–20, 47–49; Kazancigil, 1999: 92–93. Mengenai kemungkinan pengaruh Qushchi terhadap Kopernikus, lihat Ragep, 2007a: 72–75.

40 Wittek, 1936: 317; Adivar, 1982 [1939]: 39–40.

41 Lihat Blair & Bloom, 1995.

Mehmed Fatih juga mengambil langkah maju dalam mendorong filsafat.⁴² Dia mempekerjakan dua ulama untuk menulis buku-buku yang meninjau ulang karya Ghazali *Tahafut al-Falasifah* berikut argumennya tentang filsafat dan Islam. Buku Hocazade, salah satunya, tampak lebih diapresiasi daripada karya pesaingnya.⁴³ Muhabat Türker mengungkapkan bahwa berbagai sarjana telah salah dalam menganggap buku Hocazade sebagai berisi perbandingan atas *Tahafut al-Falasifah* Ghazali dan *Tahafut al-Tahafut* Ibnu Rusyd. Kenyataannya Hocazade bahkan tidak merujuk Ibnu Rusyd atau bukunya.⁴⁴

Sultan-sultan yang memerintah berikutnya tidak mengapresiasi seni, ilmu alam, dan filsafat sebagaimana Fatih. Buku semi-filsafat penting pada era Osmani terakhir ditulis pada pertengahan abad ke-16: *Ahlak-i Alai (Akhlak Luhur)* yang ditulis Kinalizade pada 1565. Kinalizade seorang hakim di Damsyik. Dia kemudian ditunjuk sebagai ketua pengadilan di Anatolia, dan bukunya merupakan buku etika paling berpengaruh yang pernah ditulis di Turki Osmani. Dalam hal struktur, Kinalizade mengikuti buku etika karya Thusi dan Dawani. Terkait dengan isi, sumber utama yang dikutip Kinalizade mencakup karya Ghazali, khususnya *Ihya Ulumuddin*, dan beberapa penyair, khususnya Hafizh Syirazi dan Sa'adi.

42 Celebi, 2008 [1656b]: 21.

43 Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 444. Meskipun Hocazade secara umum sependapat dengan Ghazali, dalam beberapa hal dia mengkritik Ghazali, khususnya karena salah menggambarkan Ibnu Sina dan secara tidak adil menyebut Ibnu Sina murtad. Türker, 1956: 383–386. Lihat juga Arslan, 1999: 265–267; Oezervarli, 2015a: 390–396.

44 Türker, 1956: 56–60, 383–386. Para sarjana yang dikritik oleh Türker termasuk Adnan Adivar (1982 [1939]: 54) dan Semsettin Gunaltay (1987 [1938]: 444).

Satu konsep berpengaruh yang dipopulerkan Kinalizade di tengah elite Osmani adalah "Lingkaran Keadilan":

Keadilan adalah sumber kesejahteraan di dunia
 Dunia ibarat kebun yang dikelilingi negara sebagai dinding
 Negara berdasarkan hukum Islam
 Hukum Islam tak dapat bertahan tanpa kewenangan raja
 Otoritas raja bergantung kepada tentara
 Tentara tidak dapat dipelihara tanpa uang
 Uang disediakan oleh rakyat
 Rakyat mematuhi raja karena keadilan.⁴⁵

Kinalizade mengutip Lingkaran Keadilan dari Dawani⁴⁶ dengan beberapa perubahan.⁴⁷ Sebelumnya, Ibnu Khaldun telah mengutip tiga versi Lingkaran Keadilan,⁴⁸ dari seorang imam Sasaniyah, seorang penguasa Sasaniyah,⁴⁹ dan *Sirr al-Asrar (Rahasia Segala Rahasia)*.⁵⁰ Sebagaimana diajukan oleh Kinalizade, Lingkaran Keadilan sesuai dengan

45 Kinalizade, 2012 [1565]: 532.

46 Kinalizade, 2012 [1565]: 529; Dawani, 1939 [sekitar 1477]: 249.

47 Mengenai latar belakang Lingkaran Keadilan, lihat Tusi, 1964 [sekitar 1235]: 230; Dawani, 1839 [sekitar 1477]: 372–374, 388–390; Kinalizade, 2012 [1565]: 451, 479–480.

48 Ibnu Khaldun, 2005 [1377]: 40–41, 239. Untuk versi Sasaniyah, Ibnu Khaldun mengutip Mas'udi. Menurut Mas'udi (Macoudi, 1863 [947]: 210, Raja Sasaniyah Anusyirwan (memerintah pada 531–579) berkata: "Kewenangan raja bergantung kepada tentara, tentara tergantung uang, uang tergantung pajak, pajak tergantung pertanian, pertanian tergantung keadilan, keadilan tergantung kesetiaan pejabat, dan kesetiaan pejabat tergantung kejujuran menteri." Lihat juga Hacib, 1974 [1070]: 155.

49 Linda Darling (2013) menjelaskan bahwa latar belakang sejarah Lingkaran Keadilan bahkan dapat ditelusuri sampai sebelum masa Sasaniyah di Asia Timur dan Asia Tengah.

50 Sebagai sumbernya, Dawani (1939 [sekitar 1477]: 244) juga merujuk kepada *Sirr-al-Asrar*—karya petuah yang tidak ditulis oleh Aristoteles tapi dianggap sebagai karyanya. Sarjana modern mengungkapkan bahwa *Sirr-*

persekutuan ulama-negara Osmani yang mengutamakan saling ketergantungan antara hukum Islam, negara, ulama, tentara, dan kekuasaan raja.

Transformasi buku etika Muslim dari Thusi ke Dawani dan Kinalizade menunjukkan merosotnya peran filsafat dan dan meningkatnya status ajaran agama dalam kehidupan intelektual Muslim. Seperti disebutkan dalam Bab 5, *Akhlaqi Nashiri* yang ditulis Thusi adalah karya filsafat mendalam dengan pertanyaan-pertanyaan universal. Secara umum, Dawani memparafrase buku Thusi dalam karyanya yang berjudul *Akhlaq-e Jalali* dan menambahkan lebih banyak corak Islam. *Ahlak-i Alai*, yang ditulis Kinalizade, jauh kurang filosofis dan lebih berfokus kepada ajaran Islam daripada buku Dawani.

Ketidakberminatan Osmani terhadap ilmu nonagama tak terbatas di filsafat, tapi juga melebar ke bidang-bidang yang baru berkembang seperti kartografi dan navigasi. Contoh figur luar biasa adalah Laksamana Piri Reis, seorang ahli geografi dan kartografi. Piri Reis menggambar peta dunianya (yang kini terkenal) pada 1513 dan menyerahkannya kepada Sultan Selim. Kini hanya satu bagian peta itu yang masih ada—bagian Samudra Atlantik yang menunjukkan Eropa Barat, Afrika, dan Amerika (sebagaimana diketahui pada masa itu). Piri Reis mengakui bahwa dia menggunakan banyak sumber, termasuk peta Kolombus yang sekarang sudah tidak ada. Kemudian, Piri Reis menulis *Kitab-i Bahriye (Kitab Navigasi)*, buku rinci berbahasa Turki Osmani tentang pelayaran di sepanjang pantai Laut Tengah yang juga mengabarkan eksplorasi orang-orang Iberia di

Dunia Baru dan Samudra Hindia.⁵¹ Dia mempersembahkan buku itu bagi Sultan Suleiman. Pada 1554, kala berusia 80-an, Piri Reis dihukum mati karena intrik politik terkait dengan pekerjaannya sebagai seorang laksamana.⁵²

Eksekusi terhadap Piri Reis merupakan akhir tragis bagi suatu kehidupan produktif; sekaligus tragis karena karyanya tak meninggalkan penerus intelektual. Seperti dicatat Steven Soucek, elite Osmani “gagal melihat keunggulan Piri Reis dalam ranah kartografi dan navigasi pada zaman ketika kartografer dan navigator sekelas dirinya menjadi konsultan kesayangan para raja Eropa.” Setelah Piri Reis tiada, “tidak ada bukti tentang upaya apa pun, oleh pemerintah Osmani atau pihak lain, untuk mendirikan sekolah navigasi dan kartografi, atau departemen penjelajahan dan perdagangan luar negeri, sebagaimana di Eropa selatan dan barat.”⁵³

Setelah Piri Reis, dua penulis Osmani secara singkat menyebut Dunia Baru dalam tulisannya.⁵⁴ Akhirnya, pada sekitar 1580, satu karya besar Osmani tentang Dunia Baru ditulis. Seorang penulis anonim membuat *Tarih-i Hind-i Garbi* (*Tarikh Hindia Barat*). Berdasarkan terjemahan Italia sumber-sumber Spanyol, buku tersebut menceritakan penjelajahan dan penaklukan Spanyol di Dunia Baru kepada kalangan pembaca Turki Osmani. Di dalamnya juga ada peta dunia serta berbagai ilustrasi zoologi dan botani Amerika.⁵⁵ Buku itu begitu penting bagi elite Osmani karena pada 1730 Ibrahim Muteferrika memasukkannya ke dalam kelompok buku terpilih yang dia cetak di percetakan Osmani yang

51 Reis, 2013 [1521].

52 McIntosh, 2000; Hess, 1974; Tekeli, 1985.

53 Soucek, 1994: 134–135.

54 Goodrich, 1990: 11–14.

55 *Tarih-i Hind-i Garbi*, 1990 [1580]. Lihat juga Goodrich, 1990: terutama 32–35; Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 287–288; Togan, 1942–1947: 127.

pertama. Walaupun Muteferrika memperbarui peta dalam bukunya, dia mencetak teksnya dalam versi asli. Penerjemah modernnya ke bahasa Inggris, Thomas Goodrich, bereaksi terhadap keputusan itu: “Alangkah tidak biasanya mencetak buku yang telah berumur satu setengah abad pada 1730! Bahkan, yang lebih luar biasa adalah buku itu dicetak ulang pada 1875!” Keunikan buku itu bukan hanya soal kualitas, melainkan juga karena kenyataan bahwa tidak ada satu pun buku lain yang ditulis oleh seorang Osmani tentang Dunia Baru hingga masa itu.⁵⁶ Goodrich berspekulasi mengenai kemungkinan penulis *Tarih-i Hind-i Garbi* menyembunyikan namanya karena terkait observatorium yang dihancurkan di Istanbul.⁵⁷ Mengapa orang yang terkait dengan observatorium tersebut begitu takut pada sekitar 1580? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita harus membahas observatorium itu.

Seabad setelah masa kekuasaan Sultan Fatih, Sokollu Mehmed Pasha muncul sebagai pejabat Osmani kuat yang mendukung seni dan ilmu alam. Lahir di keluarga Kristen Balkan lalu menjadi mualaf dan dididik oleh negara, Sokollu mengabdikan diri di berbagai posisi birokrasi tingkat atas, terakhir sebagai wazir agung (1565–1579). Dia melindungi seorang ahli astronomi terkemuka, Takiyuddin, yang mendirikan observatorium di Istanbul pada 1577.⁵⁸ Takiyuddin juga ahli matematika dan ilmu jam.⁵⁹ Sultan Murad III mengizinkan Takiyuddin membangun observatorium dengan harapan observatorium itu bisa digunakan untuk keperluan astrologi. Namun, pada tahun-tahun berikutnya, situasi yang

56 Goodrich, 1990: 2, 15.

57 Goodrich, 1990: 20.

58 Casale, 2010: 119–120, 162, 195–196.

59 Takiyuddin, 1966 [1556]; Tekeli, 1966. Terkait dengan desain jam Takiyuddin, lihat Sezgin, 2011c: 53–61.

dialami observatorium memburuk: Sokollu meninggal; Murad kecewa karena observatorium tak memuaskan harapannya; Syekh Islam Ahmed Semseddin meminta penghancuran observatorium karena dianggap membawa kesialan. Observatorium dihancurkan oleh artileri angkatan laut Osmani pada 1580.⁶⁰

Observatorium Istanbul merupakan harapan terakhir dalam membangkitkan penelitian ilmiah di Imperium Osmani. Penghancuran yang dilakukan oleh angkatan laut setelah syekh Islam menyatakan penentangannya menyimbolkan merosotnya ilmu alam di bawah dominasi persekutuan ulama-negara. Sementara itu, Eropa Barat melampaui Muslim dalam pengetahuan astronomi. Pada sekitar 1580, ketika observatorium Takiyuddin dihancurkan, Tycho Brahe membangun observatorium pertama di Eropa Barat dengan perlindungan raja Denmark.⁶¹

Pada 1543, Kopernikus mempublikasikan teori heliosentris, yang menempatkan Matahari sebagai pusat alam semesta, berbeda dengan teori geosentris Ptolemeus. Pengamatan Brahe menyediakan data yang diperlukan Kepler (asistennya). Terilhami gagasan Kopernikus, Kepler (1571–1630) menjelaskan hukum pergerakan planet. Galileo (1564–1642) adalah ilmuwan Eropa lainnya yang berperan menonjol dalam pengembangan hukum pergerakan dan pengakuan terhadap teori heliosentris Kopernikus. Percobaan-percobaan Galileo penting bagi pengembangan metode sains modern.⁶²

60 Sayili, 1960: 289–292; Adivar, 1982 [1939]: 99–109; Unver, 1969: 51–54. Tentang alat-alat Observatorium Istanbul, lihat Sezgin, 2011b: 53–61.

61 Sayili, 1960: 374; Al Hassan dan Hill, 1986:282.

62 Daly, 2014: 202–206.

Kala itu, ketidakpedulian intelektual di antara Muslim begitu luas sehingga mereka tetap tidak tertarik dengan perkembangan intelektual itu. Teleskop ditemukan di Belanda pada 1608; Galileo menyempurnakannya setahun kemudian, dan sesudahnya Kepler menyempurnakan teleskop lebih lanjut. Dalam beberapa dasawarsa, sejumlah teleskop dibawa ke Imperium Osmani dan Shafavi. Namun, Muslim di sana tidak menggunakan inovasi itu untuk memajukan pengetahuan astronomi.⁶³ Apabila Muslim punya akses atas teleskop pada abad-abad sebelumnya, ketika masih memiliki ahli-ahli astronomi terkemuka dan observatorium, tanggapan mereka mungkin bakal jauh berbeda.⁶⁴

Eropa Barat juga mencapai kemajuan besar di bidang ilmu kedokteran pada abad ke-16 dan ke-17.⁶⁵ Pada 1543, Andreas Vesalius mempublikasikan kumpulan karya tentang anatomi manusia, mematahkan pandangan anatomi Galenus yang tidak akurat, yang mempengaruhi para dokter selama satu milenium.⁶⁶ Vesalius dan beberapa dokter Eropa

63 Huff, 2011: 133. Pada 1720an dan 1730an, Jai Singh, seorang jenderal Mughal dan penguasa Hindu dan sarjana, mendirikan lima observatorium di India, yang menjadi contoh terakhir tradisi observatorium yang sebelumnya diwakili oleh Ulugh Beg. Sezgin, 2011b: 72–77. “Namun, awal baik yang dibuat oleh Jai Singh tiba-tiba berakhir ketika dia meninggal terlalu cepat pada 1743.” Sen, 1971b: 103.

64 Penemuan yang dihasilkan orang Eropa lainnya antara 1590 dan 1660 termasuk mikroskop, termometer, barometer, dan jam berbandul. McNeill, 1991 [1963]: 594–595.

65 Menurut Brentjes & Morrison (2010: 634), di Kerajaan Osmani “sejak abad ke-16 atau sebelumnya ... beberapa kepala rumah sakit adalah pengungsi Yahudi ... Dokter-dokter Kristen dari komunitas Yunani dan Armenia Osmani, juga dari Prancis, Italia, serta negara-negara Katolik dan Kristen lainnya di Eropa juga bekerja di istana Osmani. Kebanyakan dokter Yahudi dan Kristen Osmani belajar kedokteran di universitas-universitas Italia atau Spanyol dan Portugal.” Negara Osmani sendiri tak memiliki lembaga-lembaga yang memadai untuk mendidik dokter yang mengabdikan diri di istana.

66 Daly, 2014: 199–200.

lainnya membedah mayat manusia dalam penelitian mereka. Gereja Katolik mencoba membatasi pembedahan manusia, tapi gagal karena desentralisasi politik dan keberadaan universitas-universitas di Eropa Barat. Namun, di dunia Muslim, ulama relatif lebih berhasil dalam menghalangi pembedahan manusia berkat dukungan yang mereka terima dari otoritas negara yang terpusat dan kontrol penuh atas madrasah.⁶⁷

Satu faktor yang melengkapi adalah larangan pembuatan lukisan atau pahatan tubuh manusia. Sebaliknya, di Eropa Barat, pembedahan dan penggambaran anatomi mengikuti peningkatan minat seni dalam memahami dan memotret tubuh manusia. Seperti yang ditekankan oleh Seyyed Hossein Nasr, selama berabad-abad tanpa pembedahan, “Muslim sangat bergantung kepada anatomi dan fisiologi Galenus.”⁶⁸ Larangan dan ketiadaan minat terhadap pembedahan di dunia Muslim secara umum berlanjut hingga reformasi Westernisasi pada pertengahan abad ke-19.⁶⁹

Bukannya memperhatikan pengembangan sains di Eropa Barat, ulama Osmani lebih berfokus ke kajian agama di madrasah, meminggirkan ilmu alam dan filsafat dalam kurikulum pada akhir abad ke-16 dan seterusnya.⁷⁰

67 Beberapa dokter Muslim terkenal melakukan pembedahan. Tidak diketahui apakah Ibnu Nafis juga melakukannya dalam penelitian tentang peredaran darah kecil, yang menyangkal teori Galenus. Savage-Smith, 1995: 99–104; Fancy, 2013: 111; Meyerhof, 1935: 115–118.

68 Nasr, 1976: 163.

69 Pada awal abad ke-19, pembedahan manusia masih merupakan metode yang tidak lazim dalam riset kedokteran di Istanbul atau Kairo. Pada saat itu, Hassan al-Attar, seorang sarjana Islam reformis dan syekh Al Azhar, mempertahankan pendapat tentang pentingnya pembedahan. Lihat Gran, 1979: 104–105, 170–172.

70 Celebi, 2008 [1656b]: 21; Adivar, 1982 [1939]: 126–127; Unat, 1964: 3–6. Mulai akhir abad ke-16, ulama Osmani cenderung semakin ikut campur dalam pemerintahan dan undang-undang yang disahkan oleh sultan.”

Bahkan tingkat konservatisme itu tidak cukup bagi gerakan Kadizadeli, yang berpengaruh di Istanbul pada abad ke-17. Kadizadeli kritis terhadap ulama arus utama, meskipun beberapa anggotanya juga berlatar belakang ulama, khususnya para pengkhotbah tertentu.⁷¹ Anggota-anggota Kalizadeli mirip dengan Salafi modern dalam mengajukan pemahaman Islam yang literalis dan puritan dan mengecam ritual dan pemikiran Sufi tertentu.

Sarjana Osmani paling produktif kala itu, Katip Celebi (Haji Khalifa) (1605–1657), terlibat dalam perdebatan antara Kadizadeli dan Sufi. Dalam bukunya *Mizan al-Haq (Timbangan Kebenaran)*, dia mencari jalan tengah antara dua kelompok tersebut dengan memperlakukan argumen mereka sebagai dua ekstrem yang saling berlawanan.⁷² Katip Celebi menulis mengenai berbagai topik, termasuk sejarah perang laut Osmani dan masalah struktur negara Osmani.⁷³ Bukunya yang paling komprehensif adalah *Kasyfuz-Zhunun 'an Asamil-Kutub wal-Funun (Penjelasan Nama-nama Kitab dan Cabang Ilmu)*—daftar pustaka multivolume dengan anotasi, yang mencakup kurang lebih 9.000 penulis dan 15.000 buku dalam bahasa Arab, Persia, dan Turki. Karya ini mencakup rujukan eksplisit paling awal Osmani terhadap *Tahafut al-Tahafut* Ibnu Rusyd dan *Muqaddimah* Ibnu Khaldun.⁷⁴ Dalam tulisan geografinya, Katip Celebi

"Pengaruh ulama" memperkuat konservatisme Sunni dan sangat membatasi kebebasan bertindak pemerintah dalam menanggapi kondisi yang tengah berubah." Inalcik, 1994: 23.

71 Zilfi, 1988: 39; Inalcik, 2000 [1973]: 179–185; Baer, 2007: 65–76.

72 Celebi, 2008 [1656b]: khususnya 39–40, 65–70.

73 Celebi, 2007 [1656a]; Celebi, 1982 [sekitar 1652].

74 Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 443–444, 1007, 262, 566–567, 598, 684, 899; Oezervarli, 2015a: 388; Fleischer, 1983: 199; Okumus, 2008: 83–86.

menggunakan sumber-sumber berbahasa Latin.⁷⁵ Dia juga berperan penting dalam penerjemahan; dengan bantuan seorang rekan, dia menerjemahkan masing-masing satu buku sejarah dan geografi dari bahasa Latin ke bahasa Turki Osmani.⁷⁶

Katip Celebi adalah pengecualian yang membuktikan kondisi umum dalam kehidupan intelektual Osmani pada abad ke-17. Berkat harta warisan keluarga yang dia dapatkan, dia dapat menghabiskan waktunya dengan mempelajari berbagai hal, termasuk kajian Islam. Seperti Piri Reis, Katip Celebi sebenarnya seorang birokrat, bukan ulama. Dia bukan didikan madrasah, tapi dia menjadi sarjana yang kreatif dan produktif. Sifat konservatif madrasah tidak terbatas di Imperium Osmani. Madrasah di Mughal (yang Sunni) dan Shafavi (Syiah) juga konservatif dan mengajarkan kurikulum yang sama, terlepas dari perbedaan sektarian.⁷⁷

Meskipun ada rintangan itu, Imperium Shafavi menghasilkan beberapa filsuf terkemuka. Mir Damad (1543–1631) merupakan seorang filsuf dan ahli teolog Syiah terkemuka. Karyanya merupakan “pendorong kebangkitan filsafat yang dikenal sebagai ‘Mazhab Ishfahan.’”⁷⁸ Murid Mir Damad yang paling menonjol adalah Mulla Shadra (1572–1640), yang menjadi lebih terkenal daripada gurunya.⁷⁹ Namun, keberadaan filsuf-filsuf terkemuka itu tidak meniadakan pembatasan atas filsafat oleh ulama yang mapan. Menurut Hamid Dabashi, sistem madrasah Shafavi dan “ketergantungannya secara total kepada wakaf menghalangi

75 Celebi, 2008 [1654].

76 Uelken, 2016 [1935]: 233–239.

77 Robinson, 1997: 174–184; Ahmed, 2015: 18–19, 76–78.

78 Ziai, 1996b: 636.

79 Corbin, 1986: 462–472; Adamson, 2016: 379–399.

dukungan finansial bagi pelajar yang berminat kepada filsafat.” Dia menjelaskan bahwa karya-karya Mir Damad dan Mulla Shadra adalah pengecualian:

Adanya ayah yang kaya dan berpengaruh, sebagaimana dalam kasus Mir Damad dan muridnya Mulla Shadra, merupakan faktor penting dalam mempermudah karier seorang filsuf. Namun, bahkan dua filsuf Syiah yang kaya dan independen ini juga pernah mengalami masalah keuangan. Dalam salah satu suratnya kepada Mir Damad yang masih dapat ditemukan, Mulla Shadra mengeluhkan beban finansial dalam kehidupan keluarganya sekaligus gangguan sistematis yang dia alami.⁸⁰

Singkatnya, di Imperium Shafavi, “praktik filsafat adalah aktivitas berbahaya yang dilakukan para filsuf Persia dengan risiko yang harus siap mereka hadapi.” Tidak ada “sedikit pun pengakuan keabsahan wacana filsafat dalam ortodoksi hukum Syiah.” Maka, Dabashi melanjutkan, filsuf-filsuf “di dalam atau di luar ‘Mazhab Isfahan’ terus dicurigai.” Mir Damad “mencari perlindungan dari serangan para ulama yang antifilsafat dengan wacana yang berbelit-belit,” sementara Mulla Shadra “praktis lari dari penindasan dan tinggal dalam pengasingan selama bertahun-tahun di desa kecil.” Beberapa filsuf lainnya “mencari wacana puitis atau satiris sebagai perlindungan.”⁸¹ Penggambaran Dabashi mengenai kondisi yang tidak menguntungkan didukung oleh fakta bahwa Iran tidak menghasilkan filsuf lain yang sekaliber Mulla Shadra.

Fungsi publik ulama dan masalah-masalah yang disebabkan oleh konservatisme menjadi lebih rumit di

80 Dabashi, 1996b: 600.

81 Dabashi, 1996b: 600, 632. Lihat juga Ziai, 1996b: 637; Fakhry, 2004: 314–322.

Imperium Mughal yang mayoritas Hindu. Selain itu, kebijakan negara Mughal terhadap isu-isu itu berbeda jauh di bawah penguasa yang berbeda pula. Aurangzeb (memerintah 1658–1707) bukan hanya dianggap sebagai raja besar Mughal yang terakhir, melainkan juga raja yang paling konservatif dalam hal agama. Pada masa kekuasaan Aurangzeb, *Fatawa al-Hindiyya*, ringkasan hukum Islam yang terkenal, ditulis.⁸² Bahkan, sang raja konservatif tidak senang dengan pendidikan klasikal madrasah yang dia terima, sebagaimana yang dapat dilihat dalam pernyataan kepada mantan gurunya:

Namun apakah pengetahuan yang saya peroleh dari Anda? Anda mengajari saya bahwa seluruh Franguistan (Eropa Barat) hanya beberapa pulau kecil, yang raja terkuatnya dulu adalah Raja Portugal, kemudian Raja Belanda, dan selanjutnya Raja Inggris. Terkait dengan penguasa-penguasa Franguistan lainnya, seperti Raja Prancis dan Raja Andalusia, Anda mengatakan kepada saya bahwa mereka seperti para raja bawahan kita, dan bahwa penguasa-penguasa Hindustan (India) melebihi kejayaan raja-raja lainnya...

Pengetahuan bahasa-bahasa bangsa tetangga mungkin sangat diperlukan seorang raja; tapi Anda mengajari saya membaca dan menulis dalam bahasa Arab; dapat dibayangkan bahwa Anda membuat saya berkewajiban tanpa akhir mengorbankan begitu banyak waktu untuk mempelajari bahasa yang tidak mungkin dikuasai tanpa penggunaan rutin selama 10 atau 12 tahun. Dengan tidak memberikan banyak pelajaran penting yang seharusnya disampaikan dalam pendidikan seorang

82 *Fatawa al-Hindiyya* dikenal di antara para ahli hukum Osmani. Teks Mughal/India lainnya yang dibaca oleh Muslim Osmani adalah *Mektubat* karya Syekh Ahmad Sirhindi dari tarekat sufi Naqsyabandiyah (1564–1624).

pangeran, Anda bertindak seolah-olah seorang pangeran harus sangat menguasai tata bahasa, dan berpengetahuan setingkat ahli hukum; sehingga Anda membuang masa muda saya yang berharga dengan tugas mempelajari kata-kata yang kering, tidak berguna, dan tidak ada habisnya!⁸³

Menurut Fazlur Rahman, pernyataan Aurangzeb merupakan contoh: “Hampir tidak ada kritik yang lebih fasih dan tajam terhadap sempitnya kurikulum” pengajaran Islam yang bergaya madrasah.⁸⁴

Nyatanya, keterbatasan daya khayal tampak di laporan terkenal yang diserahkan ke para sultan Osmani abad ke-17. Kochi Bey, seorang pegawai negeri berkedudukan tinggi, menyerahkan dua risalah kepada dua sultan secara berturut-turut (pada 1631 dan 1640). Baginya, sistem Osmani tengah merosot, dan masalah utama adalah korupsi—khususnya sikap pilih kasih dan penyuapan dalam pengangkatan pejabat pengadilan dan pemerintahan, dan berkurangnya sistem *timar* (penguasaan tanah dan sistem pemungutan pajak militer, seperti *iqta*). Kochi Bey menyarankan agar sultan menggunakan kekuasaan sentralnya untuk membangun ulang sistem pengangkatan yang adil dan memperbaiki sistem *timar*.⁸⁵ Satu dasawarsa berselang, Katip Celebi menyerahkan risalah kepada sultan ketiga. Terinspirasi oleh gagasan teori siklus Ibnu Khaldun, Katip Celebi menganggap masalah Osmani sebagai konsekuensi alami imperium yang menua. Dia juga menyoroti korupsi, khususnya jual-beli jabatan kepada orang-orang yang tak memenuhi syarat yang kemudian menarik pajak terlalu tinggi dari rakyat untuk

83 Dikutip dari Bernier, 1891 [sekitar 1668]: 155–157.

84 Rahman, 1968: 230.

85 Bey, 1972 [1631–1640]: 48, 68–70, 84.

mengganti uang yang telah dikeluarkan guna menyuap para pejabat. Selain itu, Katip Celebi menunjukkan semakin tidak berimbangnya pendapatan pemerintah dan belanja militer. Dia juga merekomendasikan agar kekuasaan yang adil dibangun kembali dan anggaran pemerintah diseimbangkan. Seperti Kochi Bey, Katip Celebi menekankan perlunya sultan yang tegas sebagai solusi terakhir.⁸⁶

Laporan Kochi Bey dan Katip Celebi pragmatis dan berdasarkan kepada pengamatan dan data keuangan. Mereka cukup realistis untuk mengakui bahwa sistem Osmani lebih buruk daripada periode-periode sebelumnya. Namun mereka hanya memperhatikan struktur negara Osmani, sambil mengesampingkan masalah pendidikan dan ekonomi yang lebih luas, misalnya, kondisi para sarjana dan pedagang yang memburuk. Mereka juga kurang mengetahui perkembangan di Eropa. Para sarjana modern yang menulis tentang pemikiran politik Muslim abad ke-17 umumnya merujuk pada Kochi Bey dan Katip Celebi sebagai dua pemikir paling menonjol pada era itu.⁸⁷ Namun, dalam hal ihwal pemikiran politik, dua sarjana tersebut tidak semendalam Thusi dan Ibnu Khaldun, atau Machiavelli dan Hobbes.⁸⁸

TESIS KEMUNDURAN, LAGI

Beberapa sarjana terkemuka telah menunjukkan kasus Osmani sebagai bukti untuk melawan gagasan kemunduran intelektual Muslim. Sebagaimana disebutkan di analisis sebelumnya tentang tesis kemunduran (Bab 4), sejarah revisionis seperti itu dapat memicu pertanyaan-pertanyaan

86 Celebi, 1982 [sekitar 1652]: 24–25,32.

87 Rosenthal, 1958: 224–233; Black, 2011: 264–267; Adamson, 2016: 407–408.

88 Machiavelli, 1996 [sekitar 1513]; Hobbes, 1994 [1651].

menarik, berkontribusi terhadap pengembangan pengetahuan melalui argumen-argumen alternatif, dan mempertanyakan superioritas Barat. Namun, terlepas dari aspek-aspek positif itu, pembacaan revisionis terhadap sejarah Osmani sebagai periode dinamis secara intelektual masih tidak akurat.

Saya akan meneliti dua contoh sarjana revisionis. Salah satunya Dimitri Gutas. Dia mengkritik orang-orang yang berpendapat bahwa kemerosotan filsafat dan sains terjadi di negara-negara Muslim karena ulama Sunni "ortodoks". Dia merujuk ke Observatorium Maragha, yang dijalankan oleh Thusi, untuk membuktikan pendapatnya: "Sepanjang periode ketika 'ortodoksi' Muslim dianggap tengah berada di puncak permusuhan dengan sains kuno, justru sains kuno yang sangat signifikan bukan hanya diolah di Islam, melainkan juga dilembagakan melalui pendirian observatorium."⁸⁹ Itu contoh yang salah. Seperti yang diakui oleh Gutas, Observatorium Maragha dibangun Mongol setahun sesudah invasi Hulagu Khan ke Baghdad dan penghancuran Kekhalifahan Abbasiyah. Itu bukan "masa puncak ortodoksi", melainkan titik terendah. Bahkan sebelum invasi Mongol, Thusi menghabiskan sekitar 20 tahun di Benteng Alamut di bawah perlindungan kelompok Ismailiyah (yang dinyatakan murtad oleh Ghazali). Thusi ialah ulama Syiah, dan observatorium yang dia pimpin, terlepas dari beberapa orang Sunni juga bekerja di sana, tidak dapat diajukan sebagai suatu contoh kecocokan antara "ortodoksi" Sunni dan pengembangan sains.

89 Gutas, 1998: 172. George Saliba (2007: 243) juga menyebut Thusi sambil mengkritik tesis kemunduran. Saliba menyatakan bahwa Thusi "menyelamatkan kurang lebih 400.000 manuskrip sebelum penjarahan Baghdad." Saliba tidak mengutip sumber tertentu untuk klaim yang meragukan itu.

Gutas memperluas klaimnya hingga abad ke-18: “Filsafat Ibnu Sina dan perkembangannya kemudian menemui sosok-sosok penumbuh yang bergairah di antara para sarjana Osmani pada abad ke-16 sampai abad ke-18.”⁹⁰ Saya tidak sepakat dengan pernyataan itu karena tiga alasan. Pertama, bukannya mengapresiasi mereka karena mengulas Ibnu Sina—sesudah berabad-abad—para sarjana Osmani itu justru bisa dikritik karena tidak menghasilkan karya asli sendiri. Kedua, Gutas tidak menjelaskan siapa para pengolah yang bergairah itu. Dia hanya mengutip Katip Celebi yang merujuk ke nama beberapa sarjana pada periode awal Osmani, termasuk Hocasade. Di tempat lain, Gutas mendefinisikan buku Hocasade tentang filsafat dan Islam yang disebutkan di atas sebagai “sanggahan terhadap Ibnu Rusyd.”⁹¹ Namun Türker dan pakar-pakar berikutnya dalam bidang itu menunjukkan bahwa Hocasade bahkan tidak mengutip Ibnu Rusyd.⁹² Akhirnya, Gutas hanya mengutip bagian awal karya Katip Celebi,⁹³ di mana Katip Celebi menyebut Hocasade, Kadizade Rumi, Ali Qushchi, dan Kinalizade sebagai contoh ahli filsafat dan kajian Islam pada masa awal dan pertengahan sejarah Osmani. Namun, di bagian berikutnya, Katip Celebi juga menekankan bahwa setelah Kinalizade meninggal pada 1572, dimulailah periode kemunduran dalam kehidupan intelektual di Osmani. Dia menyalahkan sejumlah ulama karena melarang filsafat. Akibatnya, Katip Celebi menambahkan bahwa filsafat

90 Gutas, 1998: 173.

91 Gutas, 2014: XIV, 88.

92 Türker, 1956: 53–60, 385–387; Arslan, 1972: 21; Oezervarli, 2015a: 385–389.

93 Gutas, 1998: 173.

dan ilmu alam meredup dengan beberapa pengecualian, menunjukkan kemerosotan negara Osmani secara umum.⁹⁴

Sarjana kedua yang memberikan contoh dari sejarah Osmani untuk menolak tesis kemunduran intelektual Muslim ialah Khaled El-Rouayheb. Dalam *Islamic Intellectual History in the Seventeenth History*, fokus utamanya adalah kasus Osmani untuk menunjukkan keilmuan Muslim yang terus hidup.⁹⁵ Baginya, Dawani (1426–1502) adalah filsuf Muslim terkemuka yang berpengaruh jangka panjang kepada sarjana-sarjana Osmani. Dalam kata-kata El-Rouayheb, “Dawani, yang aktif di Iran barat (khususnya di Syiraz dan Tabriz), mungkin merupakan filsuf Islam paling signifikan yang aktif setelah abad ke-13 dan sebelum abad ke-17.”⁹⁶

Memang, *Akhlaq-e Jalali* Dawani,⁹⁷ yang ditulis dalam bahasa Persia untuk Sultan Akkoyunlu Uzun Hasan, benar-benar mempengaruhi para sarjana Osmani, seperti terlihat sebelumnya dalam kasus Kinalizade. Namun berlebihan kiranya jika pengaruh itu disebut sebagai kelanjutan kreativitas dan produktivitas filsafat. Banyak sarjana lainnya mempertanyakan keaslian dan kedalaman filsafat karya-karya Dawani, khususnya mengingat bahwa *Akhlaq-e Jalali*-nya yang terkenal adalah adaptasi *Akhlaqi Nashiri*⁹⁸ Thusi dengan nada yang lebih religius.⁹⁹ Bagi Erwin Rosenthal, Dawani bukan “seorang filsuf seperti para *Falasifah* dari Kindi ke Ibnu Rusyd, bahkan tidak seperti sumber dan teladannya, Thusi ... Kita tidak lagi merasakan

94 Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 567–568].

95 El-Rouayheb, 2015:1–2, 356–361.

96 El-Rouayheb, 2015: 30. Lihat juga El-Rouayheb, 2010: khususnya 254–259.

97 Dawani, 1839 [sekitar 1477].

98 Tusi, 1964 [sekitar 1235].

99 Darling, 2013: 117; Fakhry, 1991: 143; Fleischer, 1983: 201.

gairah mereka atas Kebenaran dalam halaman-halaman yang dia tulis, pikiran yang terus bertanya-tanya, atau rasa penasaran dan ikhtiar intelektual mereka.”¹⁰⁰ Bahkan, apabila kita menerima Dawani sebagai seorang filsuf kelas satu, sosoknya tidak dapat menyangkal tesis kemunduran. Tentu, terdapat beberapa kemajuan filsafat dan sains selama enam abad sejarah Imperium Osmani. Namun, kalau karya-karya itu dibandingkan dengan karya-karya di Eropa Barat selama periode yang sama atau karya-karya di negara-negara Muslim pada enam abad sebelumnya (abad ke-8 hingga ke-13), masa Osmani tampak sebagai masa kemandekan intelektual. Kemandekan itu berkaitan dengan peminggiran para pedagang, seperti yang dibahas lebih dalam di bagian berikutnya.

PANDANGAN SEBELAH MATA TERHADAP PEDAGANG

Ketiga imperium Muslim—Osmani, Shafavi, dan Mughal—adalah negara militer di mana birokrasi dan sistem pajak tanah dirancang dengan fokus militer. Perdagangan merupakan sumber penerimaan yang penting, tapi para pedagang bukanlah kelas yang berpengaruh.¹⁰¹ Di samping menjelaskan sifat militer ketiga negara, Hodgson menunjuk persenjataan mereka—dengan menyebut ketiganya sebagai “imperium mesiu”—dan pengaruh model pemerintahan

100 Rosenthal, 1958: 223; juga 211–212.

101 Osmani dan Shafavi kadang saling memblokir, sehingga menghalangi ekspor barang seperti sutra Iran. Inalcik, 1994: 246. Perang sektarian tidak memungkinkan pedagang untuk menempuh perjalanan aman melintas wilayah Osmani Sunni, Shafavi Syiah, dan Uzbek Sunni. Rossabi, 1990: 351, 361; Soucek, 2000: 151. Namun, para pembuat keputusan konflik yang berdampak buruk terhadap perdagangan adalah elite berkuasa dan ulama, bukan pedagang.

Mongol, di mana “seluruh aparaturnya diatur sebagai pasukan besar.”¹⁰²

Di Kesultanan Osmani, sistem *timar*, yang merupakan kelanjutan sistem *iqta* yang lama di dinasti-dinasti Muslim sebelumnya, menjadi lembaga penting dalam rezim pertanian. Melalui *timar*, negara Osmani mengizinkan militernya, terutama *sipahi* (pasukan kavaleri Turki), mengelola tanah dan memungut pajak/penerimaan pertanian. Seperti sistem *iqta* Muslim dan berbeda dengan feodalisme Eropa, dalam rezim *timar* Osmani, pekerjaan untuk memungut pajak tanah tidak diberikan berdasarkan keturunan, dan para petani bebas mengatur kegiatan. Seorang pemegang *timar* tidak dapat memaksa petani untuk melakukan kerja paksa atau secara sewenang-wenang memaksanya untuk membayar pajak.¹⁰³

Menurut Sevkett Pamuk, kepemilikan tanah oleh negara dan pembatasan modal swasta adalah ciri utama sistem ekonomi Osmani hingga dijalankannya reformasi pada abad ke-19.¹⁰⁴ Murat Cizakca menggambarkan sistem ekonomi Osmani sebagai sistem yang sangat berpusat pada negara, di mana negara “secara ketat mengendalikan seluruh faktor dasar dalam produksi dan modal fisik, menguasai hampir semua tambang dan produksi logam, dan mengontrol secara ketat harga faktor dan keuntungan dagang—singkatnya, negara secara efektif mengendalikan dan mendominasi ekonomi.” Bagi Cizakca, sistem Osmani yang tidak efisien secara ekonomi itu merupakan “perbedaan utama” jika

102 Hodgson, 1974c: 16; Hodgson, 1974b: 408.

103 Inalcik, 2000: 503. Lihat juga Inalcik, 1994: 114–173.

104 Pamuk, 2004: 246. Menurut Inalcik (2000 [1973]: 110), pada 1528, sekitar 87 persen tanah Osmani dimiliki oleh negara (*miri*).

dibandingkan model ekonomi yang ramah pemodal pada sejarah awal Islam.¹⁰⁵

Dalam konteks demikian, elite militer Osmani digaji (bagi Yenicheri dan tentara sultan lainnya) atau mendapat hak penarikan pajak tanah (bagi *sipahi*). Demikian pula, ulama-ulama tertentu menerima gaji, sementara madrasah bergantung ke wakaf. Kelompok lainnya yang menerima gaji dari negara adalah birokrat. Seperti yang dicatat di atas, elite militer, ulama, dan birokrat menjadi kelas politik yang dominan, disebut *askari*—“militer.” Pangkat-pangkat militer tertentu yang diberikan kepada ulama dan birokrat papan atas menunjukkan ciri militer struktur negara Osmani. Ketua pengadilan di Anatolia (dan Balkan) disebut *kadiasker* (hakim militer), meskipun dia ulama sipil. Selain itu, para gubernur dan beberapa birokrat tinggi lainnya dapat mendapatkan gelar *pasha* (jenderal) bahkan apabila mereka sebenarnya orang sipil.¹⁰⁶

Kelas sosial lainnya (dan yang lebih rendah) meliputi semua rakyat. Petani, tukang, perajin, dan pedagang termasuk dalam kategori itu. Mereka adalah produsen dan pembayar pajak, tapi tidak dapat ikut serta dalam pemerintahan atau mengangkat senjata.¹⁰⁷ Dalam istilah Ibnu Khaldun, mereka seharusnya kehilangan *ashabiyah*. Kelas “militer” memonopoli kekuatan untuk memaksa dan pembuatan undang-undang, dua komponen politik; sehingga rakyat ditenangkan, jika mereka tidak memberontak. Tidak seperti negara-negara Eropa Barat dengan dewan kota dan

105 Cizakca, 2011: xxii–xxiii.

106 “Kesultanan Osmani utamanya adalah suatu organisasi militer ... Tidak terdapat perbedaan yang jelas antara pemerintah sipil dan komando militer ... Wazir dan gubernur provinsi bertindak selaku komandan perang.” Imber, 2009: 330.

107 Akdag, 2009 [1963]: 178.

parlemen, di Kesultanan Osmani, sampai akhir abad ke-19, tidak ada lembaga di mana pedagang dapat berpartisipasi dalam pembuatan undang-undang dan kebijakan, termasuk menentukan tarif pajak.¹⁰⁸

Fokus utama terhadap militer di Imperium Osmani, Shafavi, dan Mughal tercermin dalam pemilihan teknologi Eropa Barat yang dipakai. Di antara tiga teknologi yang digunakan secara sangat efektif oleh Eropa Barat—mesiu, percetakan, dan kompas laut¹⁰⁹—ketiga imperium Muslim secara efektif hanya memakai mesiu, yang sesuai dengan kepentingan elite militer yang berpengaruh.¹¹⁰ Imperium-

108 Ini berkebalikan dengan negara kota di Italia, Jerman, Vlaanderen, dan Belanda, “di mana pedagang dan perajin menjadi kelas utama, dan membentuk kebijakan ekonomi agar sesuai dengan kepentingan mereka.” Issawi, 1980: 500–501. Parlemen beranggotakan aristokrat, pendeta, dan kaum borjuis menyebar ke banyak penjuru Eropa (kecuali Byzantium) setelah pembentukan parlemen pertama di Spanyol pada 1188. Van Zanden *et al.*, 2012: terutama 846–847.

109 “Percetakan, mesiu, dan kompas laut ... telah mengubah wajah dan kondisi berbagai hal di muka Bumi; yang pertama mengubah literatur; yang kedua mengubah seni perang; yang ketiga mengubah navigasi.” Bacon, 2000 [1620]: 100. “Mesiu, kompas, dan mesin cetak adalah tiga penemuan besar yang memicu perubahan dalam masyarakat borjuis. Mesiu meledakkan kelas kesatria, kompas menemukan pasar dunia dan mendirikan koloni, dan mesin cetak merupakan alat Protestanisme dan regenerasi sains secara umum.” Marx, 1991 [1861–1863]: 403. Lihat juga Braudel, 1981: 385–408. Semua teknologi itu ditemukan pertama kali di Tiongkok. Needham, 2004: 214; Andrade, 2016: bab 2–4.

110 Lihat Agoston, 2005: 19, 59–60, 194. Osmani menggunakan meriam, senapan, dan pistol untuk melawan Mamluk saat menaklukkan Mesir pada 1517. Ketika Sultan Selim membicarakan kemenangannya dengan seorang jenderal Mamluk, jenderal tersebut menuduh Osmani melanggar cara bertarung dalam Islam “dengan pedang dan tombak.” Nyatanya, Mamluk sudah menggunakan artileri dalam pengepungan sejak 1389. Namun Mamluk tidak menggunakan serbuk mesiu di pertempuran karena, tidak seperti Yenicheri Osmani, pasukan Mamluk didominasi kavaleri, yang tidak mudah menggunakan senapan sambil menunggang kuda. Lagipula, sementara wilayah Osmani dikaruniai bijih yang diperlukan untuk membuat senjata api, Mamluk harus mengimpor sebagian besar logam. Ayalon, 1956: 27, 89, 94–96, 102–103.

imperium itu tidak mendirikan mesin cetak (hingga adanya mesin cetak Osmani pada 1727) sebagian karena kurangnya kelas pedagang berpengaruh yang akan mendukung teknologi itu demi kepentingan dagang mereka. Malah, di imperium-imperium Muslim itu ada ulama berpengaruh yang menganggap teknologi cetak tidak diperlukan, bahkan mungkin berbahaya.

Imperium-imperium Muslim juga sama-sama tidak tertarik dengan kompas laut dan perdagangan laut jarak jauh. Elite militer Shafavi dan Mughal mengutamakan memelihara dan menyempurnakan angkatan darat. Kedua negara tidak mempunyai angkatan laut atau armada dagang kelas satu.¹¹¹ Hanya Osmani yang memiliki angkatan laut efektif yang berperang melawan Portugal di Samudra Hindia dengan memanfaatkan pelabuhannya di Laut Merah dan Teluk “Basra” (Persia).¹¹² Namun, bahkan sebagian besar ekspedisi Osmani, yang mencapai tempat-tempat yang jauh seperti Mombasa (Afrika Timur), Diu (India), dan Aceh (kepulauan Indonesia), hanya terbatas untuk tujuan militer dan hanya dilangsungkan antara 1530-an dan 1580-an.¹¹³ Di Laut Tengah pun pelayaran Osmani bertujuan militer.

111 Terkait dengan “kegagalan Mughal dalam membuat angkatan laut yang permanen,” lihat Parker, 1996: 108, 219n76.

112 Giancarlo Casale (2010) merujuk ke keberhasilan ekspedisi angkatan laut Osmani melawan Portugal untuk mengemukakan bahwa ada juga “Masa Penjelajahan Osmani” yang dapat disamakan dengan penjelajahan Eropa. Dalam pandangan saya, keberhasilan itu tidak seharusnya dilebih-lebihkan karena Kesultanan Osmani memiliki keunggulan inheren. Kesultanan Osmani dapat menjangkau Samudra Hindia melalui Laut Merah, sementara Portugal harus berlayar mengelilingi Afrika; populasi Osmani lebih besar daripada Portugal; dan Kesultanan Osmani lebih mudah berkomunikasi dengan banyak penguasa dan pedagang di Samudra Hindia karena kesamaan budaya Islam.

113 Inalcik, 1994: 320–340.

Beberapa sarjana telah menjelaskan tidak berminatnya Osmani terhadap perdagangan laut jarak jauh dengan merujuk ke faktor budaya dan pemikiran. Sabri Ülgener berargumen bahwa sejak abad ke-13, para aktor Sufi dan gagasan-gagasan Sufi mempromosikan zuhud (menjauhi dunia) dengan mengorbankan persaingan ekonomi di Anatolia.¹¹⁴ Argumen itu dapat didukung dengan beberapa bagian *Ihya Ulumuddin* Ghazali, yang merupakan teks Sufi yang sangat berpengaruh di Anatolia. Karya tersebut diterjemahkan ke bahasa Turki sejak abad ke-14 di satu kepangeranan Anatolia. Pada pertengahan abad ke-16 di Kesultanan Osmani, (sebagian) *Ihya Ulumuddin* diterjemahkan lagi ke bahasa Turki.¹¹⁵ Satu abad kemudian, Katip Celebi berkata: “Apabila semua buku Islam hilang, *Ihya* saja sudah cukup.¹¹⁶ *Ihya* kurang mendukung para pedagang dalam memaksimalkan keuntungan, karena meminta mereka tidak datang ke pasar lebih awal dan pulang larut (terlambat). Mereka yang sudah mendapatkan uang dalam jumlah yang cukup dianjurkan untuk meninggalkan pasar lebih awal dan fokus beribadah. *Ihya* juga menyatakan bahwa pedagang tidak seharusnya ikut serta dalam perdagangan lewat laut. Bahkan, satu hadis palsu dikutip untuk mendukung pendapat itu: “Jangan pergi berlayar, kecuali untuk urusan haji atau jihad.”¹¹⁷

Walaupun bagian tadi dapat memberikan gambaran tentang lingkungan budaya Anatolia dan mungkin daerah yang dihuni Muslim lainnya di Kesultanan Osmani, dampaknya terhadap perilaku para pedagang seharusnya tidak dibesar-

114 Ülgener, 1981: 58–94. Lihat juga Sayar, 1986: 125, 134–136.

115 Uelken, 2016 [1935]: 138; Oezervarli, 2015b: 254.

116 Celebi, 2007 [sekitar 1653]: 71.

117 Gazali, 1974b [1097]: 223–224; Al Ghazali, 1963 [1097]: 73.

besarkan. Tidak seperti pedagang Muslim di Kesultanan Osmani, pedagang Muslim Arab di Samudra Hindia lumayan sukses dalam pelayaran dagang sampai orang Portugis menghancurkan kapal-kapal mereka dan menduduki pelabuhan mereka.¹¹⁸ Ringkasnya, pedagang Osmani tidak dapat bersaing dengan pedagang Eropa dalam perdagangan laut jarak jauh terutama karena mereka dipinggirkan oleh persekutuan ulama-negara di dalam negeri.

Penguasa Osmani tidak peduli dengan kondisi buruk yang dialami pedagang karena perhatian ekonomi utama mereka adalah “memastikan aliran bahan pangan pokok tidak terganggu” di kota-kota, khususnya Istanbul.¹¹⁹ Selama kota-kota tidak dilanda kelangkaan atau harga mahal, penguasa Osmani tidak peduli apakah barangnya dipasok pedagang lokal atau asing. Karena kebijakan pengamanan pasokan itu, kadang sultan Osmani melarang ekspor ke negara-negara lain.¹²⁰ Di samping itu, sultan Osmani secara sukarela menandatangani kapitulasi—kontrak yang memberikan hak istimewa kepada pedagang asing—dengan negara-negara Eropa tertentu. Meskipun merupakan perjanjian bilateral yang saling menguntungkan, lambat laun kapitulasi menjadi alat dominasi Eropa di pasar Osmani. Pertimbangan geopolitik juga menjelaskan persetujuan sultan atas perjanjian semacam itu, yang membahayakan

118 “Orang Arab menjadi pedagang dan pelaut paling unggul di Samudra Hinda” selama berabad-abad hingga “masuknya bangsa Portugis.” Hourani, 1995 [1951]: 83. Portugis datang pada 1498—kurang lebih tiga dasawarsa sebelum berdirinya dinasti Mughal—dan “melakukan kekerasan karena mereka tahu pembukaan jalur rempah baru mengitari Tanjung Harapan akan menemui perlawanan.” Ferguson, 2011: 34.

119 Inalcik, 1994: 179. Lihat juga Genc, 2000: 41–44, 80–85, 92–94, 199. Penduduk Istanbul diperkirakan 700.000 pada 1600 dan 1700—terbesar di dunia pada 1700. Chandler, 1987: 20–21, 481–483.

120 Pamuk, 2004: 235; Inalcik, 1970: 217.

kepentingan pedagang dan pengusaha manufaktur Osmani. Dengan menyetujui perjanjian kapitulasi, sultan berharap memperkuat Prancis (1569), Inggris (1580), dan Belanda (1612) agar menyaingi wangsa Habsburg.¹²¹ Sebaliknya, sebagian besar pemerintah Eropa kala itu adalah kaum merkantilis: mereka mendukung pedagang dan pengusaha manufaktur dengan membuka pasar ekspor¹²² (kadang secara paksa) sambil membatasi impor.¹²³

Menurut pendapat Inalcik, pada akhir abad ke-16, ekonomi Belanda dan Inggris mengancam kepentingan ekonomi Osmani karena produksi massal hasil panen seperti kapas dan gula di koloninya dan keunggulan mutu produk manufaktur. Namun, dalam menanggapi tantangan itu, di Osmani “tidak ada kebijakan sistematis ... untuk melindungi dan meningkatkan industri pribumi.” Shafavi juga tidak berada di posisi yang lebih baik dalam menghadapi pesaing dari Eropa.¹²⁴

KEBANGKITAN EROPA BARAT

Antara abad ke-15 dan ke-17, Eropa Barat mencapai kemajuan di bidang intelektual, ekonomi, dan militer yang bersama-sama kerap disebut sebagai “kebangkitan Barat.” Banyak sarjana menunjuk desentralisasi politik Eropa sebagai penyebab perkembangan itu dan mengontraskannya

121 Inalcik, 1994: 21, 189–195.

122 Issawi, 1982: 17–19. Para negarawan Osmani tidak “mendorong pencarian pasar baru ketika perdagangan menurun. Tidak ada raja Osmani yang bisa mengimbangi Raja Henrique Sang Navigator dari Portugal dalam hal ini, atau Ratu Elizabeth, yang melindungi Levant Company.” Mardin, 1969: 261.

123 Negara-negara Eropa Barat menjalankan kebijakan proteksionis. Inggris mengenakan pajak ekspor-impor yang tinggi kepada produk tekstil India sejak 1685. Parthasarathi, 2011: bab 5, khususnya 126.

124 Inalcik, 1994: 353–354, 359. Lihat juga Inalcik, 1970: 212.

dengan sentralisasi politik di dunia Muslim dan Tiongkok. Di satu sisi, peran desentralisasi politik di Eropa Barat tidak seharusnya dilebih-lebihkan dalam kebangkitan Eropa Barat. Desentralisasi politik tidak selalu menjadi faktor positif; dalam situasi tertentu, desentralisasi bisa berarti kekacauan. Usai ambruknya Kekaisaran Romawi, Eropa Barat mengalami desentralisasi politik selama berabad-abad tanpa kemajuan ekonomi dan intelektual yang dinikmati pada abad-abad selanjutnya. Kekuasaan yang relatif terpusat di Imperium Carolingien pada abad ke-9 umumnya dianggap sebagai pengecualian positif. Lima abad setelah kejatuhan Roma, pada sekitar 990, terdapat “ratusan kepangeranan, keuskupan, negara kota, dan otoritas lainnya” di Eropa Barat,¹²⁵ yang masih merupakan wilayah terbelakang di Dunia Lama.

Di sisi lain, kombinasi desentralisasi politik dengan faktor-faktor lain, seperti kelas sarjana yang kreatif dan kelas pedagang yang dinamis, menjadi pemicu kemajuan intelektual dan ekonomi, seperti yang dilihat dalam beberapa periode sejarah awal Islam. Bab 5 mengeksplorasi berbagai perubahan di Eropa Barat antara abad ke-11 dan ke-14, termasuk pertumbuhan ekonomi dan diversifikasi kelembagaan. Pertumbuhan ekonomi menyebabkan kemunculan pedagang dan perajin sebagai penantang dua kelas dominan, elite militer dan pendeta. Penyebab utama diversifikasi kelembagaan adalah dibukanya universitas dan timbulnya keseimbangan antara Gereja Katolik dan raja. Dipadukan dengan perubahan itu, desentralisasi politik berubah menjadi faktor positif bagi kebangkitan multidimensional Eropa Barat.

125 Tilly, 1992: 40.

Begitu juga, sentralisasi politik tidak otomatis menjadi faktor penghambat, selama bersanding dengan keberagaman doktrinal dan institusional dalam tingkat tertentu. Aspek yang paling problematis dalam sentralisasi politik di Imperium Osmani, Shafavi, dan Mughal adalah dipertahankannya hegemoni doktrinal dan institusional—apa yang saya sebut sebagai persekutuan ulama-negara. Beberapa sarjana menunjukkan Tiongkok zaman Ming (1368–1644) sebagai contoh negara terpusat membangun hegemoni doktrin Kong Hu Cu.¹²⁶ Barangkali, sebagai reaksi terhadap kekuasaan asing dinasti Yuan Mongol sebelumnya, dinasti Ming mengedepankan konservatisme budaya, terutama lewat sistem pendidikan, yang mengharuskan hafalan karya Kong Hu Cu selama bertahun-tahun agar lulus ujian pegawai negeri, menghambat kreativitas dan inovasi.¹²⁷

Menurut Charles Tilly, pada kira-kira 1200, di Eropa Barat ada ratusan otoritas politik, khususnya di wilayah Kekaisaran Roma Suci, yang meliputi Jerman dan Italia utara. Nyatanya, “di semenanjung Italia saja terdapat 200 atau 300 negara kota.”¹²⁸ Desentralisasi berakibat persaingan dan kreativitas ekonomi, intelektual, dan

126 Menurut Paul Kennedy (1987: xvi–xvii), pada awal abad ke-16, semua pusat kekuasaan di Timur, termasuk Osmani, Mughal dan Tiongkok Ming, punya “otoritas terpusat yang menyeragamkan kepercayaan dan praktik, bukan hanya agama resmi negara, melainkan juga kegiatan perdagangan dan pengembangan senjata.” Sebaliknya di Eropa Barat, “kurangnya otoritas tertinggi” dan rivalitas abadi menciptakan “lingkungan kewirausahaan yang kompetitif,” yang akhirnya berujung supremasi ekonomi dan militer Barat.

127 Ciri lain dinasti Ming adalah merosotnya peran pedagang—yang pernah menjadi kelas berpengaruh selama era dinasti Song (960–1279). Lin, 1995: 285–286; Kennedy, 1987: 6–9; McNeill, 1991 [1963]: 525–534; Mokyr, 2016: bab 16.

128 Tilly, 1992: 40. Lihat juga Spruyt, 1994: bagian II.

seni.¹²⁹ Di antara negara kota di Italia, Venesia dan Genoa unggul dalam perdagangan antarbenua, sedangkan Firenze meraup kekayaan dari perdagangan dan perbankan dan mempromosikan sastra dan seni. Dari pertengahan abad ke-15 hingga pertengahan abad ke-16, Firenze adalah pusat Renaisans Italia di bawah kepemimpinan Medici, keluarga borjuis yang melindungi para seniman, termasuk Boticelli, Leonardo da Vinci, dan Michelangelo, dan ilmuwan, termasuk Galileo. Medici mewakili pengaruh politik kalangan borjuasi (termasuk pedagang, bankir, dan pengusaha pabrik) dalam politik Eropa: pada abad ke-16 dan awal abad ke-17, Medici menghasilkan tiga paus dan dua ratu di Prancis.¹³⁰

Sementara kota-kota di Italia memimpin Eropa Barat dalam kebangkitan seni, satu kota di Jerman berposisi terdepan dalam percetakan. Di Mainz, Johan Gutenberg, dengan menggunakan pinjaman swasta, mencetak buku pertama yang diproduksi secara massal, Alkitab Gutenberg, dengan mesin cetak balok bergerak pada 1455. Upaya Gutenberg mengawali “revolusi cetak” di Eropa Barat.¹³¹

129 Van Zanden, 2009: bab 2; Cosandey, 1997: 101, 255–261; De Long dan Shleifer, 1993. Daniel Chirot (1994: 63) menganggap desentralisasi dan kota-kota yang kuat sebagai syarat yang diperlukan oleh kedinamisan intelektual Eropa: “Perkembangan pemikiran rasional hanya mungkin terjadi di tempat yang aman bagi seorang pemikir.” Di situ, Collins (2000: 418) menemukan persamaan antara Ibnu Sina, yang lari dari Mahmud Ghaznawi, dan Descartes: “Ibnu Sina ... pindah ke Persia barat, menjadi dokter istana, kadang wazir, dan kadang hidup di bawah perlindungan di Rayy, Hamadan, dan Ishfahan ... Perjalanannya mirip dengan perjalanan Descartes, yang berpindah-pindah mengikuti garis pertempuran Katolik dan Protestan.”

130 Niccolo Machiavelli (1996 [sekitar 1513]: 502) mempersembahkan bukunya yang berjudul *Il Principe* kepada anggota keluarga Medici. Dupouey, 1998: 11, 21.

131 Eisenstein, 2005 [1983]: khususnya bagian 1; Febvre & Martin, 1997 [1958]: 55–56.

Pada 1480, mesin cetak beroperasi di 110 kota di Eropa Barat, sebagian besar di Italia dan Jerman. Pada 1500, mesin cetak Eropa Barat menghasilkan 10.000–15.000 judul buku dan kurang lebih 15–20 juta eksemplar buku.¹³²

Sukar membayangkan seorang pengusaha di Kesultanan Osmani melakukan terobosan seperti itu. Sebagaimana akan dijelaskan dalam Bab 7, sekitar tiga abad setelah Gutenberg, seorang pegawai negeri Osmani baru bisa mendirikan percetakan pertama di dunia Muslim sesudah mendapat dukungan langsung dari beberapa pejabat tinggi dan izin sultan dan syekh Islam.

Dalam *The Long Road to the Industrial Revolution*, Van Zanden menjelaskan bahwa mesin cetak didorong oleh permintaan buku yang meningkat, dan lantas menyebabkan tumbuhnya penerbitan buku. Bagi Van Zanden, perkiraan tentatif tingkat literasi rata-rata di Eropa Barat—dihitung berdasarkan persentase penandatanganan dalam dokumen-dokumen seperti perjanjian perkawinan—menunjukkan peningkatan dari 1,3 persen pada abad ke-11 ke 3,4 persen pada abad ke-12, 5,7 persen pada abad ke-13, 6,8 persen pada abad ke-14, dan 8,6 persen pada paruh pertama abad ke-15. Perkiraan jumlah naskah yang diproduksi di Eropa Barat mengalami pertumbuhan, dari sekitar 11.000 naskah pada abad ke-7 ke 44.000 pada abad ke-8, 202.000 pada abad ke-9, 136.000 pada abad ke-10, 212.000 pada abad ke-11, 769.000 pada abad ke-12, 1,7 juta pada abad ke-13, 2,7 juta pada abad ke-14, dan kira-kira 5 juta pada abad ke-15.¹³³ Peningkatan produksi naskah pada abad ke-12

132 Febvre & Martin, 1997 [1958]: 182, 186, 248.

133 Van Zanden, 2009: 77, 86, 89. Lihat juga Buringh & Van Zanden, 2009:416.

dan seterusnya dikaitkan dengan bertambahnya jumlah universitas.¹³⁴

Mesin cetak mengurangi biaya produksi buku secara drastis.¹³⁵ Jumlah buku yang diperkirakan dicetak di Eropa (termasuk Rusia) tiap abad terus meningkat, dari 12,5 juta pada paro kedua abad ke-15 ke 218 juta pada abad ke-16, setengah miliar pada abad ke-17, dan hampir satu miliar pada abad ke-18. Di Eropa, hanya pada 1550, jumlah buku yang dicetak sebesar tiga juta, melebihi jumlah naskah yang dihasilkan selama abad ke-14.¹³⁶ Peningkatan percetakan bersamaan dengan pertumbuhan penduduk yang besar di Eropa.¹³⁷ Namun, peningkatan produksi masih lebih revolusioner—kenaikan 30 kali lipat produksi per kapita Eropa dari 1450/1500 ke 1700/1800.”¹³⁸ Walau jumlah penduduk Tiongkok lebih besar dan teknologi percetakan berasal dari Tiongkok, Tiongkok tertinggal dari Eropa Barat; antara 1522 dan 1644, perkiraan produksi buku rata-rata per tahun di Eropa 40 kali lipat lebih tinggi daripada di Tiongkok.¹³⁹

Benedict Anderson menunjuk kapitalisme cetak, yang memadukan teknologi percetakan dan pengusaha kapitalis, sebagai mesin penggerak perubahan penting di Eropa Barat,

134 Buringh dan Van Zanden, 2009: 431-432, 440.

135 Dengan adanya mesin cetak, biaya produksi buku “menurun kira-kira sebesar 85 sampai 90 persen.” Van Zanden, 2009: 186.

136 Buringh & Van Zanden, 2009: 417, 419. Lihat juga Febvre & Martin, 1997 [1958]: 262.

137 Perkiraan populasi total Eropa naik dari sekitar 48 juta pada 1400 ke sekitar 65 juta pada 1500, 83 juta pada 1600, 94 juta pada 1700, dan 137 juta pada 1800. Bosker *et al.*, 2008: 39.

138 Van Zanden, 2009: 194.

139 Ketimpangan yang lebar antara produksi buku Tiongkok dan Eropa terus berlangsung antara 1644 dan 1911. Buringh dan Van Zanden, 2009: 437.

terutama kebangkitan nasionalisme populer.¹⁴⁰ Menurut Anderson, kapitalisme cetak memicu sekularisasi dan penyebaran bahasa lokal. Sekularisasi—yaitu mundurnya peran penting agama di ranah publik—mencakup penggantian konsep waktu yang mesianis dengan konsepsi yang lebih sekuler.¹⁴¹ Penyebaran bahasa lokal berarti kebangkitan bahasa lokal yang menggantikan bahasa Latin. Selain itu ada proses Reformasi Protestan, yang menantang hegemoni Gereja Katolik di benua Eropa.¹⁴²

Reformasi Protestan didukung secara luas oleh mesin cetak, khususnya di kota-kota Jerman.¹⁴³ Martin Luther (1483–1546) menerbitkan dua karyanya, “95 Dalil” pada 1517 dan terjemahan Perjanjian Baru ke dalam bahasa Jerman lima tahun kemudian.¹⁴⁴ Peran Reformasi Protestan dalam kebangkitan Eropa Barat telah menjadi topik yang kontroversial.¹⁴⁵ Masuk akal kiranya jika kebangkitan kaum borjuis, mesin cetak, peningkatan tingkat literasi, dan Reformasi dianggap sebagai proses yang saling terkait.¹⁴⁶ Keterkaitan itu tampak di Inggris, yang mendirikan Gereja Inggris, dan Belanda, yang mayoritas memeluk Calvinisme—di dua negara tersebut kelas borjuis yang berpengaruh membentuk politik parlemen¹⁴⁷ dan mencapai tingkat literasi

140 Buku menjadi “komoditas industri yang diproduksi massal dengan gaya modern yang pertama.” Anderson, 1983: 34.

141 Anderson, 1983: 22–36. Lihat juga Bloch, 2014 [1940]: 91–93.

142 Anderson, 1983: 12–19.

143 Eisenstein, 2005 [1983]: bab 6.

144 Edwards, 1994: bab 1 dan 5; Febvre & Martin, 1997 [1958]: 288–295.

145 Lihat Weber, 1998 [1905]; Becker dan Woessmann, 2009; Ekelund *et al.*, 1996: bab 9.

146 Rubin, 2017: 119–140; De Vries & Van der Woude, 1997: 165–172; Van Zanden, 2009: 90–91, 195.

147 Van Zanden *et al.*, 2012: 851n55, 856–860; Zaret, 2000: bab 2.

yang tinggi. Di Inggris, perkiraan tingkat literasi meningkat dari 15 persen pada 1600 ke lebih dari 50 persen pada 1800. Di Belanda, perkiraan tingkat literasi bahkan lebih mengesankan: di atas 45 persen pada 1600 dan 75 persen pada 1800.¹⁴⁸

Dua negara Katolik Eropa, Spanyol dan Portugal, tidak berkontribusi signifikan kepada Renaisans atau revolusi cetak, tapi merintis penjelajahan geografis, yang banyak ditopang oleh dana dan usaha kerajaan.¹⁴⁹ Dengan dukungan raja Spanyol, Kolombus mencapai Dunia Baru pada 1492. Kerajaan Spanyol mensponsori penjelajahan lain, termasuk pelayaran keliling dunia Magalhaes-Elcano pada 1519–1522. Usai upaya rintisan itu, Spanyol menjajah benua Amerika. Karena memiliki keunggulan teknologi dan militer, orang-orang Spanyol mendominasi penduduk pribumi Amerika, yang tidak memiliki kuda, roda, baja, atau mesiu.¹⁵⁰ Selain itu, orang Spanyol juga membawa kuman dan penyakit menular ke Amerika,¹⁵¹ membunuh banyak penduduk pribumi, yang kurang kebal.¹⁵²

148 Di Prancis yang Katolik, perkiraan tingkat literasi lebih rendah: di atas 20 persen pada 1700 dan 35 persen pada 1800. Van Zanden, 2009: 191.

149 Paine, 2013: 385-405.

150 Diamond, 1997: bab 3.

151 "Dalam banyak kasus spesifik, bangsa Eropa secara khusus dan sengaja menggunakan cacar atau mikroba lain sebagai bentuk awal perang bakteriologi ... Penyiksaan yang berulang, pemerkosaan, dan pembantaian, pembumi-hangusan hasil panen dan binatang, kelaparan, trauma yang ditimbulkan, dan mati rasa psikologis, yang saling terkait dengan mikroba, melemahkan kemauan hidup kaum pribumi." Levene, 2005: 11.

152 "Populasi Meksiko tengah turun dari kira-kira 11 juta pada 1519 menjadi hanya 2,5 juta pada 1600." McNeill, 1991 [1963]: 601. Diperkirakan jumlah total penduduk pribumi di Amerika berkurang sebesar 80 persen setelah kedatangan orang-orang Eropa. Sulit untuk memastikan angka penurunan sebagian karena populasi pribumi diperkirakan kurang lebih 13 juta sampai 112 juta. Engermann & Sokoloff, 2012: 216, 216n10.

Secara hampir bersamaan, Portugal juga mengadakan penjelajahan. Pada 1498, Vasco da Gama mencapai India dengan berlayar memutar Tanjung Harapan, dan Cabral mencapai (tempat yang kelak dikenal sebagai) Brasil pada 1500.¹⁵³ Seperti orang-orang Spanyol di bagian lain Amerika, orang-orang Portugis mendominasi penduduk asli Brasil dan mengeksploitasi tanah dan sumber daya mereka. Meskipun dilawan oleh beberapa orang India dan Osmani, orang Portugis juga membuka jalur laut antara Samudra Hindia dan Samudra Atlantik, yang kemudian digunakan oleh pedagang Belanda dan Inggris. Rute baru itu merugikan kepentingan dagang Kesultanan Osmani dan mitra utamanya dalam perdagangan Laut Tengah: Venesia.¹⁵⁴ Lagipula, aliran perak dari Amerika ke Eurasia memicu inflasi di ekonomi Osmani antara akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17.¹⁵⁵

Singkatnya, kira-kira pada awal abad ke-16, Eropa Barat mengalami berbagai proses, termasuk Renaisans, revolusi cetak, Reformasi Protestan, dan penjelajahan geografis. Pada waktu itu, menurut Tilly, terdapat antara 80 dan 500 unit politik independen di Eropa Barat dengan

153 Seabad sebelum Portugal, pada 1405, Dinasti Ming mulai melakukan serangkaian ekspedisi di Samudra Hindia yang dipimpin oleh Cheng Ho, seorang laksamana Muslim. Berbeda dengan bangsa Eropa, para penjelajah Tiongkok tidak menjarah pelabuhan atau membunuh penduduk setempat. Jumlah dan ukuran kapal armada Tiongkok lebih besar daripada armada Eropa. Pada 1433, penguasa Ming menghentikan ekspedisi karena berbagai alasan, termasuk pandangan anti-perdagangan. Paine, 2013: 367–374; Maddison, 2006: 241–243; Curtin, 1984: 127. Mokyr (1990: 231) mengontraskan pengalaman Tiongkok dengan Eropa Barat yang terdesentralisasi, di mana pemerintah “tidak dapat menghentikan penjelajahan.”

154 Inalcik, 1994: 341, 353–354.

155 Barkan, 1975: 27; Kasaba, 1988: 12; Inalcik, 2000 [1973]: 49; Akdag, 2009 [1963]: 424–430.

berbagai definisi.¹⁵⁶ Karel V (memerintah pada 1519–1556), seorang Katolik Habsburg, menantang desentralisasi dengan memerintah Spanyol, Belanda, Jerman, separo Italia, dan Austria. Namun Karel tidak mampu mendominasi Eropa Barat.¹⁵⁷ Andai kekuasaannya meliputi seluruh wilayah Katolik, mungkin saja itu ini dapat mempromosikan konservatisme di Eropa Barat seperti yang dilakukan oleh imperium terpusat di dunia Muslim.¹⁵⁸

Di Spanyol, kebijakan eksklusif kerajaan Katolik menyebabkan konservatisme dan kegagalan ekonomi walaupun memperoleh kekayaan dalam jumlah besar, hasil jarahan dari Amerika.¹⁵⁹ Kerajaan Spanyol memanfaatkan emas batangan Amerika untuk mempertahankan sistem rentenya yang tidak produktif.¹⁶⁰ Sistem Spanyol berdasarkan persekutuan antara pendeta Katolik dan aristokrasi, yang mirip dengan persekutuan ulama-negara di imperium-imperium Muslim. Dengan dukungan kerajaan, pendeta Katolik menggunakan Inkuisisi Spanyol untuk membasmi orang-orang bidah, terutama mantan Muslim dan Yahudi

156 Tilly, 1992: 45.

157 Rady, 2017: 26–31; Asch, 2015: 363–367.

158 Bagi Braudel (1976: 669), terdapat kesamaan antara dua dinasti tersebut: “Osmani di Timur; Habsburg di Barat.” Pada 1572, sultan Osmani mengirimkan surat kepada raja Prancis menawarkan bantuan angkatan laut dan mengusulkan serangan gabungan terhadap Imperium Habsburg oleh Prancis, Inggris, dan Belanda. Inalcik, 1994: 367.

159 “Dari 1493 sampai 1800, 85 persen perak di dunia dan lebih daripada 70 persen emas berasal dari Amerika.” Barrett, 1990: 224. Spanyol adalah pengeksploitasi utama sumber daya Amerika kala itu, yang termasuk 1.700 ton emas dan 73.000 ton perak. Maddison, 2004:36. Lihat juga Barrett, 1990: 242–243.

160 Adam Smith (1993 [1776]: 118) mengkritik orang-orang Spanyol karena terobsesi dengan emas batangan Amerika, bukannya memperhatikan perdagangan dan pembagian kerja: “Kekayaan ... [bagi bangsa Mongol] terdiri atas hewan ternak, sedangkan kekayaan bagi bangsa Spanyol terdiri emas dan perak.”

yang dipaksa memeluk Katolik tapi diduga masih masih mempertahankan kepercayaan dan tradisi lama mereka.¹⁶¹ Inkuisisi Spanyol dimulai pada akhir abad ke-15 dan berlangsung selama tiga abad.¹⁶² Karena penindasan, sejumlah besar Muslim dan Yahudi meninggalkan Spanyol atau diusir, berdampak negatif terhadap ekonomi Spanyol.¹⁶³ Di samping itu, kerajaan Spanyol memungut pajak yang terlalu tinggi dari rakyatnya dan kerap melanggar hak kepemilikan mereka. Akibatnya, Spanyol menghadapi beberapa krisis ekonomi sejak akhir abad ke-16.¹⁶⁴

Kebijakan kerajaan Spanyol yang intoleran juga menyebabkan Pemberontakan Belanda. Selama kekuasaan Felipe II, putra Karel V, sebagian besar populasi Protestan Belanda memberontak terhadap Imperium Spanyol, yang berpuncak dengan didirikannya Republik Belanda yang merdeka pada akhir abad ke-16.¹⁶⁵ Berbeda dengan di Spanyol, di Republik Belanda pedagang merupakan mesin penggerak ekonomi berbasis perdagangan, sebagaimana politik parlemen.¹⁶⁶ Juga tidak seperti Spanyol, Republik Belanda mengakomodasi kemajemukan agama dalam tingkat tertentu. Pada abad ke-17, Republik Belanda mendapat

161 Sesudah jatuhnya Granada di tangan pemeluk Katolik, Kardinal Ximenez, yang kelak menjadi Inkuisitor Besar Spanyol, mengadakan pembakaran buku-buku Islam. 80.000 buku dibakar. Mackensen, 1935a: 83–84; Lerner, 1998: 78.

162 Arnold Angenendt (2011: 55) menulis, “Antara 1480 dan 1530, Inkuisisi Spanyol mengeksekusi kurang lebih 5.000 jiwa karena diragukan kekristenannya. Dari 1540 hingga 1750, dilakukan 826 eksekusi, termasuk kekerasan seksual dan tidak hanya bagi kasus bidah.”

163 Braudel, 1976: 790–797.

164 North & Thomas, 1973: 127–131; Rubin, 2017: 172–184.

165 Israel, 1998: bab 7–10.

166 Dalam kata-kata Braudel (1984: 205), “bagi Belanda, perdagangan adalah raja, dan di Belanda kepentingan dagang secara efektif menggantikan *raison d’etat*.”

banyak pencapaian di ranah perdagangan, filsafat, ilmu alam, seni, dan militer.¹⁶⁷

Belanda menerima dan melahirkan beberapa sarjana pelopor. Meskipun dia warga negara Prancis, Descartes (1596–1650) menghabiskan lebih daripada dua dekade di Belanda. Descartes ahli matematika terkemuka dan dipandang sebagai pendiri rasionalisme. Filsuf utama rasionalisme lainnya, Baruch Spinoza (1632–1677), yang mengkritik dualisme jiwa-raga Descartes, juga tinggal di Belanda.¹⁶⁸ Seorang ahli hukum Belanda yang terkenal pada era itu, Hugo Grotius (1583–1645), menempuh jalur yang berbeda dengan Descartes: dia lari dari Belanda ke Prancis dan hidup di sana selama satu dasawarsa lebih. Grotius menulis tentang hukum alam dan dianggap sebagai bapak hukum internasional.¹⁶⁹

Penduduk Belanda mencapai perkiraan tingkat literasi tertinggi di dunia antara 1600 (45 persen) dan 1800 (75 persen).¹⁷⁰ Produksi buku juga mencerminkan tinggi tingkat literasi: pada paro pertama abad ke-18, ketika populasinya hanya 2 juta, Belanda menghasilkan sekitar 52 juta buku.¹⁷¹ Angka partisipasi sekolah di Belanda juga sangat tinggi; mencapai kurang lebih 10 persen pada abad ke-17. Pada waktu yang sama, angka partisipasi universitas di sana juga tidak kalah tingginya.¹⁷² Perkembangan sumber daya manusia itu menjadi fondasi pertumbuhan ekonomi dan

167 Israel, 1998: bab 14, 15, 23, 24, 26, 28, 34, 39.

168 Israel, 2001: bab 2, 8, 13–16.

169 Miller, 2011.

170 Van Zanden, 2009: 129, 191. Lihat juga De Vries & Van der Woude, 1997: 170.

171 Van Zanden, 2009: 192.

172 De Vries & Van der Woude, 1997: 170–171. Lihat juga Israel, 1998: 899–902.

kekuatan militer Belanda, yang tidak proporsional dengan populasi dan wilayahnya yang kecil.

Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC, Kompeni Dagang Hindia Timur) didirikan pada awal abad ke-17 dan menjadi perusahaan pertama yang menjual sahamnya ke publik. VOC bertindak selaku wakil Belanda dalam menjajah negeri-negeri Muslim di kepulauan Indonesia.¹⁷³ Seperti penjajahan Portugal, penjajahan Belanda sangat brutal.¹⁷⁴

Pada abad ke-16 dan ke-17, Inggris turut menjadi pesaing militer dan perdagangan bagi Kerajaan Spanyol. Seperti di Belanda, kalangan borjuis di Inggris menikmati peningkatan pengaruh politik. Pengaruh borjuis dapat dilihat dalam penguatan perlindungan hak kepemilikan, termasuk paten, dalam sistem hukum Inggris.¹⁷⁵ East India Company atau Kompeni Dagang Hindia Timur Inggris dibentuk hampir bersamaan dengan VOC dan berperan penting dalam ekspansi perdagangan laut Inggris.¹⁷⁶

Inggris juga mencapai kemajuan di bidang pendidikan, filsafat, dan sains. Cambridge dan Oxford menjadi universitas terkemuka di Eropa. Francis Bacon (1561–1626), seorang penganjur sains modern dan filsuf, menjadi salah satu pelopor empirisme.¹⁷⁷ Lalu, John Locke (1632–1704) menulis teks dasar empirisme, *An Essay Concerning Human Understanding*, di mana dia menyanggah pendapat Descartes tentang gagasan bawaan. Memang,

173 Israel, 1998: 936–954; Curtin, 1984: 152–154.

174 Hefner, 2000: 26–32; Maddison, 2004: 60.

175 Sistem paten pertama kali diberlakukan di Venesia pada akhir abad ke-18, lalu menyebar ke negara-negara Eropa lainnya; sistem paten dilembagakan secara paling efektif di Inggris dengan pengesahan Undang-Undang Monopoli pada 1624. Mokyr, 1990: 79. Lihat juga Khan, 2011: 207–208.

176 Curtin, 1984: 155–157.

177 Bacon, 2000 [1620]; Jardin, 2000.

Locke berpendapat bahwa pengetahuan bersumber dari pengalaman manusia melalui pengalaman lahiriah dan/atau perenungan.¹⁷⁸ Para sarjana Inggris juga unggul dalam ilmu alam. Harvey (1578–1657) merupakan dokter pertama yang bereksperimen membedah peredaran darah besar di seluruh tubuh manusia.¹⁷⁹ Inggris juga melahirkan Newton (1643–1727), yang dianggap memuncaki revolusi sains yang diawali oleh Kopernikus.¹⁸⁰

Ringkasnya, kebangkitan Eropa Barat dihasilkan proses tumpang tindih Renaisans, revolusi cetak, Reformasi Protestan, penemuan geografis, dan revolusi sains. Sepanjang periode itu, dunia Muslim tak menghasilkan perkembangan yang setara atau belajar dari pengalaman Eropa. Eropa Barat jelas telah melampaui dunia Muslim dalam ranah ilmu alam dan filsafat pada awal abad ke-17. Dalam hal pertumbuhan ekonomi, negara-negara Eropa dan Muslim sangat bervariasi secara internal, sehingga sulit untuk menilainya sebagai dua kelompok hingga paro kedua abad ke-19. Menurut Kivanc Karaman dan Pamuk, pada paro kedua abad ke-18, produk domestik bruto (PDB) per kapita di Inggris dan Republik Belanda—dua negara paling sukses secara ekonomi di Eropa—hampir dua kali lipat PDB per kapita Imperium Osmani. Namun PDB per

178 Locke, 1996 [1689b]. Pada 1671, Edward Pococke dan putranya (yang bernama sama) menerbitkan terjemahan Latin *Hay bin Yaqzan* Ibnu Thufail dengan judul *Philosophus Autodidactus* (*Filsuf Otodidak*). Menurut Guel Russell (1994: khususnya 224–231), Locke berhubungan dekat dengan kedua Pococke dan tampaknya *Philosophus Autodidactus* berdampak ke metafora *tabula rasa* Locke, yang menggambarkan pikiran manusia saat dilahirkan seperti selembar kertas kosong. Lihat juga Ben-Zaken, 2010: khususnya bab 4.

179 Meyerhof, 1935: 120.

180 Israel, 2001: bab 27; Israel, 2006: bab 8; Daly, 2014: 207–208; Eisenstein, 2015 [1983]: bab 7.

kapita di beberapa negara Eropa Barat lainnya hanya sedikit di atas PDB per kapita Osmani sampai awal abad ke-19.¹⁸¹

Dua kelas sosial berperan besar dalam perkembangan di Eropa Barat. Salah satunya adalah borjuasi, sebagaimana dilihat dalam hubungan antara keluarga Medici dan Renaisans, borjuis Jerman dan Italia dan kapitalisme cetak, serta borjuis Belanda dan Inggris dan kebangkitan multidimensional di kedua negara tersebut. Kelas lainnya adalah kalangan intelektual, yang meliputi profesor, sarjana independen, dan ahli teologi yang berpendapat beda dengan arus utama. Para pemikir itu bersama-sama memperlemah dominasi gagasan Gereja Katolik. Selain itu, sarjana terdepan Eropa merevolusi ilmu alam dengan menyangkal astronomi Ptolemeus dan astronomi/fisiologi Galenus. Mereka juga mempromosikan rasionalisme dan empirisme, yang menantang epistemologi Aristoteles. Oleh karena itu, kelas intelektual menjadi mesin yang menggerakkan Renaisans, Reformasi, dan revolusi sains. Singkatnya, upaya bersama kaum borjuis dan intelektual memungkinkan kebangkitan Eropa Barat.

Elite penguasa dan pendeta Katolik juga berkontribusi terhadap kemajuan Eropa Barat. Penguasa Spanyol mendukung penjelajahan geografis, misalnya. Spanyol, memang juga memperlihatkan otoritas negara yang ter-sentralisasi, yang menjalankan kebijakan rente dan mempersekusi penganut agama minoritas, dan menjadi kekuatan reaksioner. Di samping itu, beberapa pendeta Katolik, khususnya Aquinas pada abad ke-13, berperan penting dalam memajukan studi filsafat di Eropa Barat. Namun, secara keseluruhan, pendeta Katolik berperan reaksioner, seperti terlihat dalam kasus Inkuisisi. Maka, kalangan

181 Karaman & Pamuk, 2010: 614. Lihat juga Van Zanden, 2009: 241.

borjuis dan intelektual umumnya harus berhadapan dengan para penguasa dan pendeta sambil melanjutkan agenda progresif mereka di Eropa Barat.

PENJELASAN ALTERNATIF MENGENAI KEBANGKITAN EROPA BARAT

Penjelasan saya tentang kebangkitan Eropa Barat dan kemerosotan dunia Muslim memiliki kesamaan dalam hal relasi kelas. Pengaruh kaum borjuis dan intelektual merupakan pilar utama kemajuan ekonomi dan intelektual di Eropa Barat, sementara pelemahan dua kelas itu oleh persekutuan ulama-negara berujung kemandekan ekonomi dan intelektual di masyarakat Muslim. Beberapa sarjana telah menekankan pentingnya kalangan borjuis dalam perkembangan Eropa¹⁸² Argumen saya menambahkan peran para intelektual ke pendekatan itu.

Dalam banyak sekali kepustakaan tentang kebangkitan Eropa Barat, terdapat dua penjelasan alternatif yang berpengaruh. Penjelasan yang pertama dapat didefinisikan sebagai pendekatan antikolonial. Pendekatan ini merupakan proyek penelitian besar yang melibatkan banyak sarjana. Menurut narasi penjelasan itu, pada sekitar 1500, Eropa Barat secara ekonomi terpinggirkan karena letak geografisnya. Maka, kebutuhan mendorong bangsa-bangsa Eropa mencari jalur laut ke India. Mereka menemukan

182 Braudel, 1982: 578–581, 594–596; Marx & Engels, 1994 [1848]: 160–161. Deirdre McCloskey (2010; 2016) menyatakan bahwa gagasan orang-orang borjuis menyebabkan kebangkitan Eropa Barat. Joseph Needham (2004: xlv–xlvii, 229) bertanya “mengapa sains modern tidak muncul di Tiongkok meski di sana ada keunggulan di bidang teknik selama berabad-abad.” Baginya, “kebangkitan borjuis” di Eropa Barat mengakibatkan pengembangan sains, dan ketiadaan kelas borjuis yang setara menjelaskan mengapa Tiongkok tidak mencapai perkembangan seperti itu.

benoa Amerika secara tidak sengaja. Setelah itu, mereka menjajah Dunia Baru dan mengeksploitasi sumber dayanya, demikian juga sumber daya di beberapa negara Asia dan Afrika.¹⁸³ Namun, hingga kira-kira 1800, tidak ada “perbedaan” wilayah yang maju secara ekonomi di Eropa Barat dan Asia.”¹⁸⁴ Pada sekitar masa itu, Inggris memadukan keuntungan dari koloninya dan cadangan batu bara yang mudah dijangkau, memulai Revolusi Industri, dan menjadi model bagi negara-negara Eropa Barat lainnya.¹⁸⁵ Pada umumnya, begitulah cara Eropa Barat akhirnya melampaui kemakmuran Asia.

Walaupun saya juga mengkritik penjelasan deterministik dari segi budaya dan geografi tentang kebangkitan Barat sebagaimana para sarjana “antikolonial”,¹⁸⁶ saya masih tidak sepakat dengan narasi besar mereka dalam sembilan hal. Pertama, tepat sebelum penjelajahan samudra pada sekitar 1500, Eropa Barat tidak lagi menjadi pelaku kecil dalam ekonomi dunia.¹⁸⁷ Kedua, hanya Spanyol dan Portugal, tidak seluruh Eropa Barat, yang terpinggirkan dalam rute perdagangan yang ada. Sebaliknya, Venesia, secara efektif memanfaatkan rute tersebut dan, meskipun bukan tanpa masalah, Venesia bekerja sama dengan Osmani dalam perdagangan antarbenoa.¹⁸⁸ Ketiga, kebutuhan tidak selalu mendorong inovasi atau penemuan.¹⁸⁹ Paling tidak dari

183 Marks, 2007; Frank, 1998; Frank, 2015; Blaut, 1993; Blaut, 2000.

184 Hobson, 2007; Parthasarathi, 2011; Goldstone, 2008.

185 Pomeranz, 2000.

186 Contoh determinisme budaya adalah Landes, 1998. Contoh determinisme geografi adalah Diamond, 1997.

187 Van Zanden, 2009: 22-25, 271-272.

188 Inalcik, 1994: 315-319, 342-344.

189 Mokyr (1990: 151) menulis tentang inovasi teknologi: “Pernyataan seperti ‘kebutuhan adalah ibunya inovasi’ sungguh-sungguh tidak masuk akal ...

abad ke-19 sampai sekarang, banyak negara Asia dan Afrika didera krisis parah dan sangat butuh kemajuan, tapi tidak ada inovasi atau penemuan besar di negara-negara itu.¹⁹⁰ Keempat, bahkan apabila Kolombus secara tidak kebetulan mencapai Amerika, penjelajah Iberia lainnya akan sampai ke sana, karena banyak orang Iberia sebelum dan sesudahnya kerap menjelajahi samudra dan bahkan berlayar mengelilingi Bumi.¹⁹¹ Kelima, umumnya perkembangan sejarah dunia tidak terjadi secara kebetulan; perubahan-perubahan besar adalah hasil proses panjang dan kompleks.¹⁹²

Keenam, meskipun eksploitasi sumber daya Amerika memperkaya negara-negara Eropa Barat, pertumbuhan ekonomi Eropa Barat sudah dimulai sebelumnya.¹⁹³ Selain itu, penjarahan emas batangan Amerika tidak mampu menyangga pembangunan ekonomi jangka panjang bagi pengeksploitasi utamanya, Spanyol.¹⁹⁴ Begitu juga, penjajahan Eropa di Afrika dan Asia juga berkontribusi terhadap pertumbuhan ekonomi Eropa melalui perbudakan dan sarana eksploitasi lainnya, tapi kebangkitan Eropa Barat terlalu beragam dan kompleks untuk dijelaskan dengan merujuk ke kolonialisme semata. Di samping itu, seharusnya

Apa pun keinginan manusia, kebutuhan selalu ada; tapi tidak demikian dengan kemampuan untuk memenuhinya." Pernyataan itu juga benar dalam konteks penjelajahan geografis.

190 Kira-kira empat abad setelah era Kolombus dan Vasco da Gama, pelayaran Osmani yang pertama ke Amerika secara kebetulan ditempuh oleh dua kapal angkatan laut dari Istanbul. Kapal-kapal itu lalu meninggalkan Brasil dan melanjutkan pelayaran yang direncanakan ke Basra dengan mengitari Afrika pada 1866. Faik, 2006 [1868].

191 Penjelajah Iberia dapat pula dipandang sebagai penerus pelayaran jarak jauh pedagang Italia di antara Laut Tengah, Laut Utara, dan Laut Baltik sejak abad ke-14. Paine, 2013: 345.

192 Braudel, 1976: 678–681; Carr, 1961: bab 4; North, 1990: 89.

193 Van Zanden, 2009: khususnya 241, 258.

194 Drelichman, 2005.

ditanyakan apa yang membuat Eropa Barat begitu kuat jika dihadapkan dengan negara lain, terutama kekuatan lama seperti imperium Muslim dan Tiongkok. Saya akan membahas lebih lanjut isu kolonialisme di Bab 7.

Ketujuh, beberapa sarjana mencatat bahwa permulaan Revolusi Industri di Inggris merupakan hasil bertahap perkembangan ekonomi, intelektual, dan politik yang berlangsung sebelumnya, bukan perubahan mendadak.¹⁹⁵ Kedelapan, peran cadangan batu bara Inggris dalam industrialisasi tak seharusnya dibesar-besarkan. Dunia Muslim memiliki 60 persen cadangan minyak dunia, tapi kekayaan sumber daya alam itu tak menciptakan terobosan ekonomi dan teknologi. Akhirnya, narasi penjelasannya terlalu materialistik; hanya fokus ke eksploitasi dan industrialisasi kolonial, seolah perkembangan intelektual tidak terkait dengan kebangkitan Eropa Barat. Kenyataannya, pencapaian pendidikan, filsafat, dan sains Eropa mendukung pertumbuhan ekonomi dengan menambah mutu sumber daya manusia dan membentuk kondisi untuk berinovasi.¹⁹⁶

Penjelasan alternatif kedua mengenai kebangkitan Eropa Barat diberikan oleh para sarjana dari mazhab kelembagaan baru (*new institutionalist school*). Dalam *The Rise of the Western World*, Douglass North dan Robert Thomas menunjuk perlindungan hak kepemilikan sebagai faktor penting yang “menciptakan insentif untuk menyalurkan upaya ekonomi individu.” Tanpa perlindungan semacam itu, “sedikit orang yang berani mempertaruhkan sumber

195 Van Zanden, 2009: khususnya 291–296; Mokyr, 1990: bab 4. Menurut Robert Allen (2009: 5), “Karena upah tinggi dan energi murah merupakan konsekuensi keberhasilan Inggris dalam ekonomi global, Revolusi Industri dapat dilacak hingga masa kesuksesan ekonomi sebelumnya.”

196 Van Zanden, 2009: bagian III; Allen, 2009: bab 10; Mokyr, 2010: bab 2–5, 19, Jacob, 1997.

dayanya demi laba sosial.”¹⁹⁷ North & Thomas bukan hanya menjelaskan kebangkitan Eropa Barat, melainkan juga perbedaan antara berbagai negara Eropa Barat dalam rezim perlindungan hak kepemilikan yang berbeda-beda pada abad ke-16 dan terutama abad ke-17. Spanyol mencabut hak kepemilikan kaum minoritas—Yahudi dan Muslim—sejak kira-kira 1492. Kebijakan itu menunjukkan “gejala tidak amannya semua hak kepemilikan” di Spanyol. Semakin berat masalah finansial yang dialami kerajaan Spanyol, semakin banyak kekayaan pribadi yang disita. Akibatnya, “rakyat menghindari usaha produktif. Karena tidak ada jaminan hak kepemilikan, maka perlambatan ekonomi tidak dapat dihindari.”¹⁹⁸ North & Thomas membandingkan Spanyol dengan Belanda dan Inggris, di mana perlindungan hak kepemilikan menimbulkan pertumbuhan ekonomi.¹⁹⁹

Lalu, North dan Barry Weingast memilih Revolusi Agung (*Glorious Revolution*, 1688), yang menetapkan pembatasan kekuasaan kerajaan oleh parlemen, sebagai peristiwa penting dalam pelembagaan perlindungan hak kepemilikan di Inggris. Pada dasawarsa berikutnya, reformasi kelembagaan bukan hanya membantu pengusaha swasta, melainkan juga pemerintah, yang “memperoleh akses terhadap dana dalam jumlah yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya” dari pemberi pinjaman yang melihat bahwa pemerintah akan “menghormati perjanjian.”²⁰⁰ Dampak Revolusi Agung memungkinkan pencapaian ekonomi Inggris selanjutnya. Di tempat lain, North menarik kesimpulan yang lebih luas: “Jaminan hak kepemilikan dan perkembangan pasar

197 North & Thomas, 1973: 1,3.

198 North & Thomas, 1973: 131.

199 North & Thomas, 1973: khususnya 101, 156–157.

200 North & Weingast, 1989: 805.

modal publik dan privat merupakan faktor penting bukan hanya dalam pembangunan ekonomi Inggris yang cepat sesudahnya, melainkan juga dalam hegemoni politik dan dominasinya di dunia.”²⁰¹ Mancur Olson memberi argumen yang sama: “Hak milik individu dan penegakan kontrak mungkin lebih terjamin di Inggris setelah 1689 daripada di tempat lain, dan di Inggris-lah, tidak begitu lama setelah Revolusi Agung, Revolusi Industri dimulai.”²⁰²

Argumen kelembagaan baru secara garis besar melengkapi argumen saya. Namun, keduanya berbeda dalam satu perkara penting: para penganut mazhab itu terlalu mementingkan lembaga (seperti undang-undang yang melindungi hak kepemilikan) dengan mengecilkan peran manusia. Sebaliknya, saya mengangkat peran manusia dalam pembuatan lembaga. Di Inggris dan Belanda, kaum borjuis dan intelektual berperan penting dalam pembentukan lembaga. Kalangan borjuis berkuasa dan membentuk politik parlemen, sementara intelektual memberikan legitimasi ideologis bagi perlindungan kepemilikan dan lembaga-lembaga liberal lainnya. Undang-undang dalam teks hukum tidak berarti apa-apa jika tidak ada kelompok individu berpengaruh yang menegakkannya dengan kekuatan politik dan melegitimasinya dengan ideologi. Dari abad ke-19 hingga sekarang, banyak negara Asia dan Afrika mengikuti model Inggris dan mengesahkan undang-undang untuk memastikan hak kepemilikan. Namun, karena tiada kelas borjuis dan intelektual berpengaruh yang mendukung, undang-undang itu umumnya tetap tidak efektif.

Begitulah kritik saya terhadap dua penjelasan alternatif—pendekatan antikolonial dan kelembagaan baru—tentang

201 North, 1990: 139.

202 Olson, 1993: 574. Lihat juga Acemoglu & Robinson, 2012: 102–103.

kebangkitan Eropa Barat. Saya menggunakan argumen yang sama, yang mengutamakan relasi kelas, untuk menjelaskan kemunduran dunia Muslim. Bagian berikutnya mengevaluasi penjelasan alternatif tentang masalah ini secara kritis.

PENJELASAN-PENJELASAN ALTERNATIF MENGENAI KEMUNDURAN DUNIA MUSLIM

Saya akan membahas tiga contoh penting karya yang membahas kemunduran dunia Muslim untuk mengelaborasi perbedaannya apabila dibandingkan dengan analisis saya. Karya pertama adalah artikel yang ditulis oleh Lisa Blaydes dan Eric Chaney, berjudul "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE" (2013). Blaydes dan Chaney menilai "perbedaan politik" (*political divergence*) berdasarkan tingkat stabilitas politik yang berbeda-beda. Sambil mengukur stabilitas politik, keduanya menyajikan data perbandingan tentang durasi kekuasaan raja. Mereka berpendapat bahwa dari 1100 sampai 1500, para raja Eropa Barat rata-rata berkuasa lebih lama daripada raja-raja Muslim. Masa kekuasaan raja Muslim yang lebih pendek menunjukkan bahwa negara Eropa lebih stabil daripada negara Muslim. Bagi Blaydes dan Chaney, durasi rata-rata kekuasaan raja berkaitan dengan ada atau tidaknya tentara budak. Tentara budak memperpendek masa kekuasaan, membuat politik tidak stabil, dan melemahkan masyarakat sipil di dunia Muslim, sementara ketiadaan tentara budak akhirnya memungkinkan kebangkitan Eropa Barat.

Saya mempunyai empat keberatan utama terhadap artikel yang diriset dengan baik itu. Pertama, fokus Blaydes dan Chaney terhadap "stabilitas politik" hanya menjelaskan

sangat sedikit tentang bagaimana Eropa Barat bangkit dan mengungguli dunia Muslim. Dua peristiwa yang saling terkait itu melibatkan proses yang rumit, termasuk dimensi intelektual dan sosioekonomi. Stabilitas politik semata tidak begitu krusial. Imperium Osmani stabil secara politis—diperintah oleh satu keluarga selama enam abad. Maka, stabilitas politik tidak menjelaskan “perbedaan” yang akhirnya timbul antara Osmani dan Eropa Barat.

Kedua, data Blaydes dan Chaney menunjukkan bahwa usia pemerintahan raja di dunia Muslim lebih pendek daripada di Eropa Barat. Namun, temuan ini tidak secara otomatis mengindikasikan bahwa politik di Eropa Barat lebih stabil. Kenyataannya, mayoritas negara di Timur Tengah masa kini dipimpin oleh diktator selama berpuluh-puluh tahun; tapi tidak akan ada yang menyebut Timur Tengah lebih stabil secara politik daripada Eropa.²⁰³

Ketiga, lamanya kekuasaan seorang raja mungkin dipengaruhi oleh berbagai faktor di samping keberadaan atau ketiadaan tentara budak. Faktor-faktor itu meliputi persaingan elite, kondisi ekonomi, pandangan terhadap raja sebagai sosok keramat. Bloch menjelaskan bahwa sangat sedikit raja Eropa Barat, terutama raja Inggris dan Prancis, yang dibunuh antara 1000 dan 1300, karena dianggap berstatus sakral. Dia menulis, “raja-raja Prancis, sejak Philippe I dan mungkin sejak Robert II, dan raja-raja Inggris sejak Henry I, dipercaya memiliki kekuatan untuk menyembuhkan penyakit tertentu dengan sentuhan tangan mereka.” Maka, lebih sedikit raja Inggris dan Prancis “tewas mengenaskan di tangan rakyatnya” berbanding terbalik dengan raja Muslim dan raja negara Eropa lain yang lebih

203 Blaydes dan Chaney (2013: 18n45) mencoba menjawab masalah esensial itu dalam analisisnya hanya dengan catatan kaki, yang memberikan contoh semanya.

banyak dibunuh: “Dengan membandingkan korban dalam sejarah Islam, atau dengan jumlah bangsawan yang dibunuh di Barat, dan menimbang pandangan moral yang umum pada masa penuh kekerasan itu, angkanya memang tampak kecil.”²⁰⁴

Akhirnya, Blaydes dan Chaney berargumen bahwa kehadiran tentara budak membuat raja-raja Muslim berkuasa mutlak, berbeda dengan raja Eropa yang perlu bernegosiasi dengan bangsawan lokal. Menurut kedua penulis, usia kekuasaan raja-raja Muslim lebih pendek walaupun berkuasa mutlak, karena tentara budak beberapa kali menggulingkan raja. Apabila penjelasan itu benar, lalu mengapa raja-raja Muslim lebih memilih tentara budak selama berabad-abad? Lagipula, gambaran Blaydes dan Chaney tentang tentara budak yang terpisah dari masyarakat patut dipertanyakan. Dalam kasus Osmani, pemberontakan Yenicheri melibatkan anggota kelompok ulama dan rakyat Istanbul. Dalam kata-kata Serif Mardin, “anggota Yenicheri bukan hanya tinggal di barak, melainkan juga bergaul dengan penduduk bazar.” Maka, pemberontakan Yenicheri sering “punya dua dimensi, satu militer dan lainnya sipil, dan ... keduanya dianggap bekerja sama.”²⁰⁵

The Long Divergence karya Timur Kuran menceritakan “perbedaan” itu dengan jauh lebih kompleks. Dibandingkan dengan fokus Blaydes dan Chaney pada stabilitas politik dan tentara budak, Kuran menganalisis perkembangan ekonomi jangka panjang dan penyebab kelembagaannya. Kuran

204 Bloch, 2014 [1940]: 401–402.

205 Mardin, 1988: 30. Menurut Inalcik (2000 [1973]: 98), lima sultan dijatuhkan dari pertengahan abad ke-17 sampai awal abad ke-19 karena pemberontakan rakyat, yang melibatkan warga Istanbul, Yenicheri, dan syekh Islam. Dalam beberapa pemberontakan, “rakyat Istanbul bangkit” bahkan “melawan kekuasaan junta Yenicheri.”

berpendapat bahwa hukum Islam (khususnya yang terkait dengan warisan, persekutuan, dan wakaf) menghambat pembangunan ekonomi dan berujung kelemahan masyarakat sipil di dunia Muslim antara abad ke-11 dan ke-18. Kuran berpendapat syariah Islam membagikan warisan kepada terlalu banyak orang, sehingga mengganggu perkongsian dan menghambat akumulasi modal. Hukum Islam yang mengatur perkongsian bisnis tidak mengakui entitas impersonal, sehingga tidak mendukung pembentukan perusahaan besar. Wakaf tidak mampu beradaptasi dengan kondisi sosioekonomi yang berubah karena aturan yang kaku. Oleh sebab itu, harta wakaf dimanfaatkan secara tidak efisien dalam sudut pandang ekonomi. Menurut Kuran, masyarakat Muslim terjebak hukum itu, yang berjalan relatif baik pada Awal Zaman Pertengahan, tapi kemudian menghambat perkembangan ekonomi Muslim selama kurang lebih satu milenium. Pada abad ke-19, negara-negara Muslim mulai mereformasi hukum berdasarkan model Barat, tapi sudah terlambat untuk mengejar Barat dalam sistem ekonomi internasional.²⁰⁶

Saya sepakat dengan Kuran bahwa dinamisme dan efisiensi kelembagaan membantu Barat melampaui pesaing Muslim. Kuran memberikan penjelasan yang meyakinkan tentang bagaimana hukum Islam membatasi pembentukan perusahaan besar.²⁰⁷ Sebagai satu perkara terkait, beberapa sarjana lainnya menekankan bagaimana lembaga kredit dan perbankan muncul lebih awal di negara-negara Muslim daripada di Eropa Barat; tapi kemudian lembaga keuangan

206 Kuran, 2011. Lihat juga Kuran, 2004.

207 "Di Istanbul pada abad ke-17, 77,1 persen perkongsian yang tercatat di pengadilan terdiri atas dua orang. Hanya 7,6 persen yang beranggotakan lima orang atau lebih." Kuran, 2011: 64–65.

Muslim mengalami kemandekan.²⁰⁸ Penekanan Kuran atas ketidakefisienan ekonomi wakaf juga meyakinkan.²⁰⁹ Sarjana lainnya juga mencatat bahwa wakaf kurang luwes dan efektif dibandingkan dengan sistem di Barat.²¹⁰

Namun, perbandingan Kuran terhadap hukum waris Islam dan Barat masih menyisakan pertanyaan yang belum terjawab. Dia tampak mengkritik hukum Islam karena mendistribusikan aset kepada terlalu banyak ahli waris—putra dan putri, ayah dan ibu, bahkan beberapa kerabat laki-laki dan perempuan lain—dibandingkan dengan hak waris anak sulung di banyak negara Eropa, yang sangat mengutamakan putra pertama dalam pewarisan dan mempermudah akumulasi modal.²¹¹ Secara empiris, Kuran tidak cukup mendokumentasikan hubungan sebab-akibat antara hukum waris Islam dan kurangnya akumulasi kekayaan pribadi.²¹²

208 Menurut Abraham Udovitch (1975: 6–7), lembaga keuangan muncul di dunia Muslim pada abad ke-8—sekitar empat abad sebelum kemunculannya di Eropa Barat. Namun, lembaga keuangan Muslim umumnya tetap tidak berubah dalam waktu yang lama, sementara lembaga keuangan di Eropa Barat berkembang menjadi “perbankan komersial yang besar” antara abad ke-14 dan ke-16.

209 Maraknya wakaf berarti “beralihnya harta niaga dari sektor swasta yang berorientasi keuntungan,” lebih jauh mengurangi “peluang perkongsian untuk membesar dan menjadi lebih kompleks.” Kuran, 2011: 127. Pada akhir masa Imperium Osmani, kurang lebih 20 persen tanah pertanian merupakan tanah wakaf. Hanioglu, 2008: 20. David Powers (1989: 537–538) memperkirakan persentase yang lebih tinggi.

210 Makdisi (1981: 289–290) membandingkan wakaf yang statis dengan sistem di Barat yang dinamis: “Islam terbebani hak milik yang tidak dapat dicabut; sedangkan Barat mampu memanfaatkan semua keuntungan wakaf, dan bahkan menjadikannya senantiasa dinamis melalui perusahaan.” Lihat juga Arjomand, 1999: 291.

211 “Sistem waris Islam yang relatif egaliter menambah biaya pembubaran perkongsian lebih awal.” Kuran, 2011: 126; juga 81–88.

212 Secara normatif, hukum Islam umumnya dikritik karena memberikan hak waris perempuan hanya setengah dari hak waris laki-laki, sehingga aneh

Saya tidak setuju dengan Kuran terutama karena dia terlalu fokus ke hukum sambil memandang ulama dan negara sebelah mata. Argumen utama Kuran, yang dijelaskan dalam subjudul bukunya, *How Islamic Law Held Back the Middle East*, menunjuk hukum Islam seolah-olah sebagai satu-satunya pembentuk lembaga Muslim selama berabad-abad. Namun pada kenyataannya buku Kuran memuat analisis kompleks yang memberi pembaca data tentang peran ulama dan negara. Dengan kata lain, analisisnya mencakup banyak wawasan dan data yang melengkapi, atau setidaknya cocok dengan pernyataan saya yang menyoroti peran ulama dan negara. Saya akan mengklarifikasi masalah itu dengan merujuk ke lima contoh.

Pertama, Kuran mengakui bahwa ulama menyusun hukum Islam dengan mengambil beberapa tradisi pra-Islam: “Para ahli hukum Muslim yang mengembangkan hukum Islam tentang perkongsian tidak memulai dari nol. Mereka mengambil kebiasaan yang sudah mapan dari Arab, Mesopotamia, Persia, Yunani, juga tradisi Yahudi dan Kristen.”²¹³ Kedua, Kuran mengakui peran penguasa dalam sistem hukum negara Muslim. Dia menulis bahwa “sejak periode awal dan seterusnya militer direorganisasi, berbagai denda dan bea diterapkan, sistem pajak diubah, dan peraturan tentang pewarisan tanah direvisi, semua berdasarkan keputusan penguasa dan hanya dengan sedikit dalil hukum Islam.”²¹⁴ Ketiga, Kuran mencatat bagaimana absennya kelas pedagang yang kuat merupakan faktor penting bertahannya aspek problematis hukum perkongsian

jadinya jika jika hukum waris Islam disebut lebih problematis daripada hukum yang memberi hak waris kepada putra sulung.

213 Kuran, 2011: 49.

214 Kuran, 2011: 125.

Islam: “Apabila ada kelompok politik yang menekan sistem peradilan Islam untuk memberikan personalitas hukum kepada organisasi komersial, hambatan agama mungkin dapat diatasi.”²¹⁵ Tiga contoh itu menunjukkan dampak relasi kelas (kelas ulama dan penguasa yang kuat berhadapan dengan kelas pedagang yang lemah) terhadap masalah hukum. Bahkan, hukum Islam sendiri secara garis besar terlihat sebagai efek relasi kelas, ketimbang penyebab independen kondisi ekonomi Muslim.

Keempat, dalam kasus Osmani, Kuran lebih menyoroti otoritas negara yang terpusat daripada ciri hukum Islam ketika menjelaskan kurangnya serikat kerja (*guild*) yang otonom. Hingga pertengahan abad ke-15, serikat kerja bersifat otonom karena “Anatolia sedang dalam kekacauan, negara-negara kecil yang lemah bersaing demi kekuasaan di peta kawasan yang sering berubah—seperti di Eropa Barat selama setengah milenium, sehingga memunculkan banyak kelompok keagamaan dan perusahaan perkotaan.” Andai pergolakan politik berlanjut, serikat kerja bakal mengembangkan “sifat kolektif.” Namun, “Osmani berhasil menyatukan Anatolia, memilih “menjadikan serikat kerja mengabdikan kepada tujuan negara,” dan “tidak melihat adanya alasan untuk memberikan personalitas dalam hukum.”²¹⁶ Kuran juga menyoroti negara yang tersentralisasi sambil menjelaskan wakaf Osmani. Banyak pejabat dan pedagang “menyembunyikan kekayaan dengan wakaf” karena hak

215 Kuran, 2011: 125. Namun, “pedagang-pedagang Timur Tengah tak memiliki sarana untuk membentuk ... perkongsian permanen yang mengejar kepentingan bersama.” Kuran, 2011: 271.

216 Kuran, 2011: 133. “Posisi serikat kerja yang independen dan kuat pada abad ke-13 dan ke-14 melemah (sesudahnya) di bawah sistem pemerintahan Osmani yang terpusat.” Inalcik, 1970: 216.

kekayaan tidak dilindungi dari penyitaan oleh negara.²¹⁷ Singkatnya, menurut Kuran, tidak adanya serikat kerja yang otonom dan menjamurnya wakaf di Imperium Osmani, paling tidak sebagian disebabkan oleh kebijakan negatif negara yang terpusat, bukan karena sifat hukum Islam.

Akhirnya, Kuran memeriksa perbedaan prinsip Qur'an dan praktik Muslim mengenai kontrak. Satu ayat Qur'an (2: 282) memerintahkan: "Hai orang-orang beriman, apabila kamu mengadakan perjanjian utang-piutang untuk jangka waktu tertentu, tulislah ... Jangan lupa untuk menulis utang-piutangmu, entah itu kecil atau besar, dengan hari pelunasannya." Namun, Kuran melihat bahwa "sebagian besar tergugat di pengadilan Istanbul pada abad ke-17 berbisnis dengan melanggar aturan ini. Bahkan perjanjian utang-piutang, yang secara eksplisit harus dicatat, tidak dicatat." Dia menjelaskan sikap itu terutama disebabkan oleh kenyataan bahwa "pencatatan berisiko menyebarkan informasi kepada pejabat yang disiapkan untuk mengambil kekayaan di manapun." Kuran menyimpulkan bahwa "budaya hukum lisan" masyarakat Osmani "berdiri di atas kondisi politik dan ekonomi yang berlaku. Budaya hukum itu tidak bersumber dari beberapa elemen esensial doktrin Islam."²¹⁸

Walaupun subjudul dan argumen utamanya hanya menyoroti hukum Islam, dapat disimpulkan bahwa buku Kuran memuat data penting dan analisis yang meyakinkan mengenai peran relasi kelas tertentu dan kebijakan negara dalam pembangunan ekonomi dunia Muslim. Maka, bagian-

217 Kuran, 2011: 127. "Karena wakaf dipandang suci, penguasa enggan menyita aset wakaf." Kuran, 2004: 75.

218 Kuran, 2011: 246–248. "Di Venesia, perjanjian tertulis diwajibkan dalam hal-hal penting pada 1394; di Prancis pada 1566, di Skotlandia pada 1579, dan di Belgia pada 1611." Kuran, 2011: 242.

bagian tertentu buku Kuran sejalan dengan argumen saya bahwa ulama dan negara merupakan faktor utama yang menyebabkan hukum Islam tidak efektif dan menghambat dunia Muslim.

Karya ketiga dan terakhir yang saya bahas adalah *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*, ditulis Jared Rubin. Terdapat banyak kesamaan antara argumen utama Rubin dan saya. Bagi Rubin, Belanda dan Inggris mencapai kemajuan ekonomi karena “elite ekonomi” menjadi efektif dalam proses pembuatan kebijakan setelah revolusi cetak dan Reformasi Protestan. Sebaliknya, Imperium Osmani tetap stagnan secara ekonomi karena “otoritas keagamaan”, bukan elite ekonomi, memberikan legitimasi bagi penguasa dan menduduki kursi penting di meja perundingan politik. Otoritas keagamaan Osmani menghalangi upaya-upaya progresif, seperti pendirian percetakan. Spanyol tidak berbeda dengan Imperium Osmani dalam hal keefektifan politik aktor keagamaan dan kemandekan ekonomi yang ditimbulkan.

Namun analisis Rubin dan saya berbeda dalam dua hal penting. Pertama, menurut Rubin, Islam selalu menyediakan “ideologi pemersatu” bagi aktor keagamaan dan politik, sehingga pola relasi kelas Osmani (yang secara politis menganakemaskan ulama dan melemahkan pedagang) hanyalah kelanjutan ideologi yang tertancap kuat itu. Rubin berpendapat bahwa “elite ekonomi tidak pernah dilibatkan dalam perundingan karena penguasa Timur Tengah cukup kuat untuk mengabaikan mereka, disebabkan legitimasi dari Islam.”²¹⁹ Maka, bagi Rubin, sebelum tahun 1000 juga, ulama lebih berperan dalam pembentukan kebijakan di

219 Rubin, 2017: 17.

negara Muslim daripada pedagang, tapi karena beberapa alasan akibat kondisi pertengahan awal, konfigurasi itu tidak menghalangi kemajuan ekonomi.²²⁰ Pendapat saya justru sebaliknya: pada awal sejarah Islam, pedagang adalah kelas berpengaruh, dan status itu merupakan salah satu penyebab kemajuan ekonomi Islam. Kemudian, saya tunjukkan, marginalisasi pedagang merugikan ekonomi Muslim.

Kedua, walau Rubin berulang kali bersikukuh bahwa argumennya tidak hanya menuding Islam, kenyataan berkata lain. Rubin menyatakan bahwa “doktrin Kristen” secara mendasar berbeda dan “tidak sekondusif doktrin Islam dalam melegitimasi otoritas politik.” Dia juga menulis, “Perbedaan doktrin itu jelas tertulis di Alkitab dan Qur’an.”²²¹ Baginya, “kapasitas elite agama melegitimasi kekuasaan politik,” yang menghalangi pembangunan ekonomi, “lebih kuat dalam Islam dibanding Katolik, dan hanya ada sedikit di Protestan.”²²² Untuk mendukung pernyataan itu, Rubin bahkan mengutip hadis palsu: “Muhammad berkata bahwa, ‘Agama dan negara adalah saudara kembar. Keduanya saling membutuhkan agar dapat berkembang. Agama merupakan dasar, sedangkan negara adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa dasar akan runtuh; dasar tanpa penjaga akan hilang.’”²²³ Saya telah menjelaskan bahwa pernyataan itu merupakan pepatah Sasaniyah, bukan hadis, dan mencerminkan mentalitas ulama sesudah abad ke-11. Bab 4 juga mencatat bahwa banyak ulama terkemuka

220 Rubin, 2017: 202–203, 209.

221 Rubin, 2017: 54; juga 67.

222 Rubin, 2017: 205–206.

223 Rubin (2017: 50) mengutip hadis palsu ini dari Lewis (1995: 149), yang sesungguhnya mendefinisikan pernyataan itu sebagai “ucapan yang kerap dikutip oleh penulis Muslim, kadang sebagai kata-kata bijak Persia lama, kadang sebagai ucapan Nabi.” Rubin jelas mengabaikan peringatan Lewis.

menolak menjadi abdi negara sampai abad ke-11. Maka, model persekutuan ulama-negara ala Osmani tidak mewakili esensi tekstual Islam atau seluruh sejarah Islam. Memang, persekutuan itu hanya satu fenomena yang ada selama periode tertentu dalam sejarah Islam. Gambaran Rubin tentang Kristen juga problematis. Gereja Ortodoks Timur, contohnya, sangat melegitimasi dan bahkan menerima superioritas penguasa politik di Imperium Byzantium, dalam apa yang disebut Caesaropapisme. Itu berlawanan dengan pernyataan Rubin bahwa latar belakang sejarah Kristen membuatnya kurang mampu melegitimasi kekuasaan politik dibandingkan dengan Islam.

Bukannya saya tidak sepakat dengan penggunaan pemikiran agama oleh Rubin sebagai variabel penjelas. Sebaliknya, saya mengkritiknya karena dia tidak meneliti gagasan-gagasan itu secara cukup luas dan mendalam. Menyebut kesatuan agama-negara saja tidak cukup. Karena alasan itu, saya telah meneliti perubahan pemikiran Muslim tentang hubungan agama-negara dari periode awal sejarah Islam hingga masa kini. Pemikiran demikian bukan hanya tertulis dalam teks agama, melainkan juga ditafsirkan dan diartikulasikan oleh para sarjana. Pada awal sejarah Islam, kelas intelektual—termasuk filsuf, ahli teologi yang berbeda pendapat, dan sarjana Islam yang menolak untuk mengabdikan kepada negara—berperan besar dalam pencapaian intelektual Muslim. Namun, persekutuan ulama-negara memperlemah kalangan intelektual dan pedagang. Itu terjadi bersamaan dengan perubahan doktrin dalam banyak isu, termasuk hubungan Islam dengan negara. Dalam perkara itu, analisis saya berbeda secara substansial dengan Rubin.

KESIMPULAN

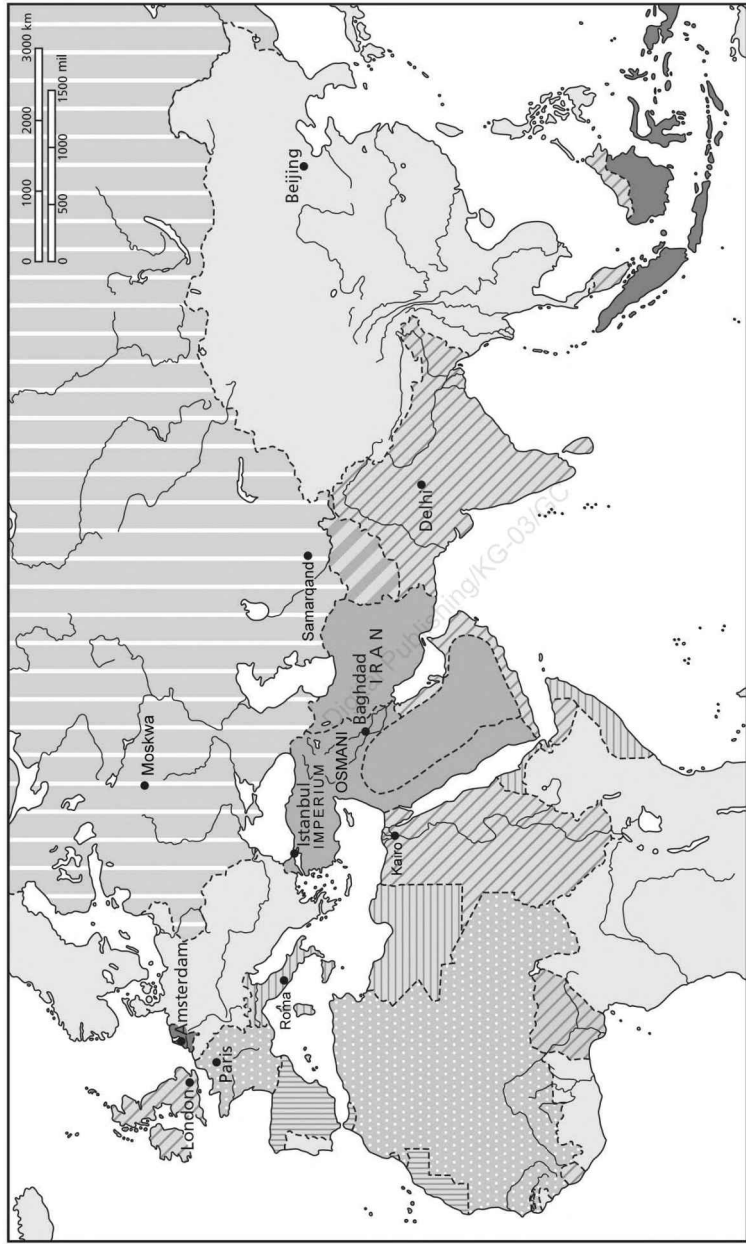
Pada awal abad ke-17, tiga imperium Muslim yang kuat—Osmani, Shafavi, dan Mughal—memerintah wilayah yang luas. Dua abad kemudian, ketiganya kehilangan dominasi militer dan menghadapi krisis politik dan sosioekonomi yang kompleks. Bab ini menyatakan bahwa bahkan selama periode kekuatan militer, Osmani, Shafavi, dan Mughal dilanda masalah intelektual dan ekonomi besar, yang akhirnya menimbulkan kemunduran. Kesamaan masalah ketiganya berhubungan dengan relasi kelas: persekutuan ulama-negara menghalangi munculnya sarjana independen dan meminggirkan pedagang. Secara intelektual dan ekonomi, Muslim jadi kehilangan kreativitas dan tidak tertarik kepada kemajuan Eropa, termasuk revolusi cetak dan revolusi sains.

Di Kesultanan Osmani, persekutuan ulama-negara sangat elitis. Ulama dan pejabat mendefinisikan anggota masyarakat lainnya sebagai *reaya*, yang dapat diterjemahkan sebagai “bawahan” atau “kawanan”. Masyarakat sipil yang independen dari negara tidak mungkin muncul dalam sistem seperti itu. Lagipula, karakter hierarki struktur sosioekonomi Osmani menghalangi inovasi. Tidak seperti Belanda dan Inggris, negara Osmani tidak efektif melindungi hak kepemilikan, sehingga tidak ideal bagi kewirausahaan dan kreativitas. Akibatnya, sangat sedikit inovator, penemu, atau pengusaha muncul di Kesultanan Osmani, seperti di Shafavi dan Mughal. Keadaannya berbanding terbalik dengan Eropa Barat.

Eropa Barat mengalami berbagai proses perkembangan antara abad ke-15 dan ke-17. Kaum intelektual dan borjuis berperan utama dalam perkembangan yang saling terkait itu. Renaisans bukan hanya mempromosikan minat kepada

tubuh manusia dan alam, melainka juga seni dan filsafat. Revolusi cetak menyebabkan peningkatan produksi buku dan literasi dalam tingkat yang tidak pernah dicapai sebelumnya. Penemuan-penemuan geografis memperbesar kapasitas dagang Eropa. Mesin cetak juga berkontribusi terhadap Reformasi Protestan dengan menyebarkan teks yang mengkritik Gereja Katolik. Revolusi sains menghasilkan pengetahuan dan perspektif baru mengenai tubuh manusia dan alam, menantang pemikiran Aristoteles dan Katolik yang telah mapan. Pada abad ke-17, Belanda dan Inggris menunjukkan aspek artistik, filosofis, komersial, saintifik, dan politis kebangkitan Eropa Barat. Pertumbuhan ekonomi Eropa tentu saja terkait dengan eksploitasi sumber daya di Amerika, Afrika, dan Asia, termasuk juga manusianya. Namun fokus ke eksploitasi jajahan saja dan mengabaikan perkembangan intelektual dan institusional kiranya melewatkan aspek-aspek penting kebangkitan Eropa Barat.

Bab 7 akan berfokus ke abad ke-18 dan ke-19. Akan dianalisis bagaimana kekuatan-kekuatan Eropa mendirikan pemerintahan kolonial secara langsung atau tidak langsung di dunia Muslim. Bab 7 juga akan membaas bagaimana pejabat dan intelektual Muslim mencoba menanggapi tantangan Eropa dengan reformasi institusional dan intelektual.



PETA 5 Kolonisasi Eropa di dunia Muslim (sekitar 1914)

KERUNTUHAN

*Kolonialisme Barat dan Para Reformis Muslim
(Abad ke-18 hingga ke-19)*

Selama dan setelah pengepungan Wina pada 1683, Osmani menderita kekalahan dari berbagai kekuatan Eropa. Karena Perjanjian Karlovatski 1699, Osmani kehilangan wilayah yang luas di Eropa Timur. Pada paro pertama abad ke-18, Osmani mendapatkan kembali beberapa wilayah dari Austria, Rusia, dan Venesia, tapi selama paro kedua abad ke-18, Osmani berkali-kali ditaklukkan Rusia. Dalam Perjanjian Kyutsukkaynardzhi 1774, Kesultanan Osmani melepas Krimea, yang kemudian diduduki Rusia. Dalam perjanjian itu, Rusia juga memperoleh status sebagai pelindung umat Kristen Ortodoks di wilayah Osmani.¹ Setelah invasi Napoleon ke Mesir (1798–1801),² Kesultanan Osmani merasa perlu bersekutu dengan beberapa negara Eropa melawan negara Eropa lain. Setelah tentara Osmani dikalahkan pasukan Mehmed Ali dari Mesir pada 1830-

1 Krimea adalah wilayah mayoritas Muslim pertama yang diserahkan Osmani kepada negara non-Muslim. Kafadar, 1997–1998: 46; Ortayli, 1983: 128.

2 Lihat Laurens, 1989.

an, kelangsungan Kesultanan Osmani sangat bergantung kepada pertimbangan kekuatan di Eropa.

Hilangnya kedaulatan ekonomi terjadi setelah kegagalan militer. Perjanjian Balta Limani 1813, juga dikenal sebagai Perjanjian Inggris-Osmani, memberikan beberapa keuntungan bagi ekspor Inggris ke Kesultanan Osmani. Menurut Pamuk, Kesultanan Osmani yang sudah lemah tak bisa lagi menolak permintaan Inggris dan negara-negara Eropa lainnya. Hampir tiga dasawarsa kemudian, Osmani bahkan dipaksa mengakui hak orang asing untuk membeli tanah pertanian, Bank Osmani yang dimiliki asing memonopoli hak mencetak uang kertas di wilayahnya.³ Berbagai perjanjian yang sebelumnya disepakati Osmani dan negara-negara Eropa juga mempermudah dominasi Eropa terhadap ekonomi Osmani. Selain itu, seperti yang ditunjukkan oleh Turan Kayaoglu, yurisdiksi ekstrateritorial negara-negara Eropa di wilayah Kesultanan Osmani semakin melanggar kedaulatannya.⁴

Pada akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18, Iran Shafavi juga dilanda krisis sosioekonomi dan tantangan militer dari Osmani, Mughal, Rusia, Uzbek, dan Afghan, yang menyebabkan keruntuhannya.⁵ Setelah pemerintahan Shafavi berakhir, Nader Syah (memerintah 1736–1747), seorang ahli militer dari suku yang berbeda, muncul sebagai penguasa Iran.⁶ Dia memperluas wilayah Iran dengan

3 Pamuk, 1987: 13, 19.

4 Kayaoglu, 2010: 104–34.

5 Matthee, 2012: 222–241.

6 Nader Syah membawa serta 56 ulama Sunni dan Syiah terkemuka, termasuk mufti Baghdad, untuk menandatangani perjanjian berisi kompromi-kompromi tertentu, seperti tidak mengutuk tiga khalifah pertama (bagi Syiah) dan mengakui mazhab Ja'fari sebagai mazhab hukum kelima yang sah (bagi Sunni). Arjomand, 1984: 215–216.

mencaplok negara-negara tetangganya. Namun, setelah kematian Nader, imperiumnya terbagi menjadi negara-negara yang lebih kecil dan saling bersaing. Lalu, pada 1794, dinasti Qajar menyatukan Iran kembali dan berhasil menguasainya (meskipun dengan negara yang lemah) sampai 1925.

Begitu pula, Kesultanan Mughal mulai pecah selama dan setelah era raja besarnya yang terakhir, Aurangzeb (meninggal 1707). Beberapa penyebab kemunduran itu adalah pengeluaran yang berlebihan,⁷ kebijakan intoleran terhadap mayoritas Hindu, pemberontakan Hindu Rajput dan Maratha, invasi Iran yang dipimpin oleh Nader Syah, dan serbuan Afghan yang dipimpin oleh Ahmad Syah Durrani.⁸ Sekitar 1764, British East India Company menjajah Benggala dan kemudian bagian-bagian India lainnya. Setelah Pemberontakan India yang gagal pada 1857, Imperium Inggris mendirikan pemerintahan kolonial langsung di India dan secara formal mengakhiri dinasti Mughal (yang kala itu sudah tinggal nama).

Kolonialisme Eropa di wilayah Osmani dimulai dengan pendudukan Aljazair oleh Prancis pada 1830. Setengah abad kemudian, Prancis menjajah Tunisia, kemudian meluaskan kekuasaan ke hampir seluruh Afrika Barat, yang dihuni mayoritas Muslim. Pada 1869, Terusan Suez dibuka oleh perusahaan Prancis-Mesir. Beberapa tahun kemudian, Inggris membeli saham yang dimiliki Mesir di Terusan Suez. Pada 1882, Inggris memulai pendudukannya di Mesir secara perlahan-lahan. Penjajahan Inggris juga diperluas hingga Sudan dan Teluk Persia. Iran tidak pernah dijajah secara

7 "Istana-istana Mogul adalah pusat konsumsi mencolok, bahkan melebihi Raja Matahari (Louis XIV) di Versailles." Kennedy, 1987: 13.

8 Dale, 2010: 256–268.

langsung. Namun, pada awal abad ke-20, Iran dibagi ke dalam zona pengaruh Inggris dan Rusia. Rusia pada waktu itu telah menjajah beberapa negeri Muslim di padang Erasia, Asia Tengah, dan Kaukasus (lihat Peta 5).

Pada akhir Perang Dunia I, seluruh Timur Tengah berada di bawah kontrol langsung atau tidak langsung Inggris dan Prancis.⁹ Setelah gencatan senjata 1918, pasukan Inggris, Prancis, dan Italia memasuki Istanbul. Dua tahun berselang, Inggris dan sekutunya menahan para anggota parlemen Osmani dan menduduki berbagai kantor pejabat di Istanbul. Dalam perkembangan itu, sultan Osmani, yang juga menyatakan dirinya sebagai khalifah Muslim, menjadi tawanan, dan untuk kedua kalinya dalam sejarah (usai invasi Mongol di Baghdad), pusat kekhalifahan dikuasai oleh pasukan non-Muslim.

Luasnya wilayah dunia Muslim yang dijajah Eropa, yang tidak pernah terjadi sebelumnya—jauh melampaui penaklukan oleh pasukan Mongol dan Tentara Salib pada abad-abad sebelumnya—tidak hanya bergantung kepada kekuatan militer. Bangsa Eropa juga mendominasi lewat lembaga pendidikan, pengetahuan ilmiah, teknologi, dan organisasi ekonomi. Bagaimana Eropa begitu maju dan menyusul Muslim di banyak front? Di bab ini, saya akan meneliti bagaimana para penguasa Muslim dan intelektual menghadapi dan memperdebatkan pertanyaan itu.

PERCETAKAN DAN PENERJEMAHAN QUR'AN

Selama krisis politik di berbagai negara Muslim, ulama mempertahankan atau malah memperkuat posisi mereka

9 Provence, 2017: bab 2.

yang berpengaruh. Menjelang akhir Imperium Shafavi, ulama tingkat atas menambah kekuatan politik mereka. Muhammad Baqir Majlisi, syekh Islam di Ishfahan dari 1687 sampai 1699, merupakan pemain kuat dalam politik Shafavi. Dia mengorganisasi kampanye persekusi terhadap Sufi dan minoritas keagamaan.¹⁰ Demikian pula, ulama Osmani menjadi begitu kuat pada abad ke-18, sehingga mereka membentuk semacam aristokrasi, gelar dan jabatan tertentu semakin banyak diberikan kepada putra-putra ulama terkemuka.¹¹

Sumber utama legitimasi ulama adalah monopoli atas penafsiran Islam, yang mereka pertahankan melalui kontrol madrasah. Percetakan dapat mengancam monopoli itu, sehingga ulama menentang pendiriannya. Tidak satupun buku dicetak oleh Muslim dari 1455 (ketika buku pertama Eropa dicetak) hingga 1729 (ketika buku pertama Osmani dicetak). Ulama juga menentang penerjemahan Qur'an ke dalam bahasa daerah. Penentangan itu mengakibatkan tingkat literasi yang sangat rendah (sekitar 1 persen pada 1800) di masyarakat Osmani,¹² sedangkan negara-negara

10 Foran, 1992: 293–294; Dale, 2010: 250–251; Matthee, 2012: 192, 201, 202. Menurut Keddie (1972: 213), otoritas sosiopolitik ulama Iran membesar dengan kemerosotan otoritas negara, khususnya di bawah dinasti Qajar.

11 Zilfi, 1988: 39–40, 74; Itzkowitz, 1962: 91–93. Juga di Imperium Osmani pada abad ke-18, praktik suksesi syekh Sufi secara turun-temurun merupakan hal yang umum. Trimmingham, 1971: 73.

12 Joseph Szyliowicz (1992: 253) memperkirakan tingkat literasi di Imperium Osmani sebesar 1 persen pada 1800, 2 persen pada 1868, 5 persen pada 1876, dan 10 persen pada 1914. Carter Findley (1989: 52, 139) juga memperkirakan tingkat literasi di Osmani juga meningkat dari 1 persen pada 1800 ke 5–10 persen pada 1900. Untuk perkiraan yang sedikit lebih tinggi, lihat Quataert, 2005: 169–170. Kemal Karpat (1985: 221) menyajikan data tingkat literasi yang lebih tinggi di beberapa kota Osmani pada 1895. Findley (1989: 139n17) menunjukkan bahwa perkiraan yang dibuat Karpat terlalu tinggi. Issawi (1968: 385) memperkirakan tingkat literasi di Mesir sebesar 7 persen pada 1907 dan di India 7 persen pada 1911.

Eropa Barat mencapai tingkat literasi rata-rata yang lebih tinggi (31 persen pada 1800),¹³ sebagian karena pendirian percetakan, akses terhadap terjemahan Alkitab berbahasa daerah dan teks lainnya, dan beragam lembaga pendidikan.¹⁴

Hampir setengah abad setelah Gutenberg, minoritas Yahudi di Istanbul mendirikan percetakan pertama di wilayah Osmani untuk mencetak teks berbahasa Ibrani. Baru dua abad sesudahnya Muslim Osmani mendirikan percetakan. Dinyatakan bahwa ada 80–90.000 penyalin di Istanbul pada abad ke-17 dan mereka membentuk blok yang kuat untuk melawan percetakan karena ancaman ekonomi yang ditimbulkannya.¹⁵ Mempertimbangkan perkiraan populasi Istanbul kala itu yang sebesar 700.000,¹⁶ angka tadi jelas menyesatkan. Namun, bahkan jika ada penentangan para juru tulis terhadap percetakan, itu tidak mungkin menunda pendirian percetakan selama berabad-abad. Di Paris pada abad ke-15, serikat juru tulis sangat menentang mesin cetak, tapi mereka hanya “berhasil menunda dimulainya percetakan” selama 12 tahun.¹⁷

13 Menurut perkiraan Buringh & Van Zanden (2009: 434), tingkat literasi rata-rata di Eropa Barat meningkat dari 12 persen pada 1500 ke 18 persen pada 1600, 25 persen pada 1700, dan 31 persen pada 1800.

14 Maka saya tidak setuju dengan Bloom (2001: 224), yang menyatakan bahwa “keterlambatan dunia Muslim untuk menerima percetakan hanyalah jeda sejenak” dan “tidak penting, terutama karena masyarakat Islam telah mengembangkan cara-cara yang praktis dan efektif dalam mereproduksi dan menyebarkan teks dalam jumlah besar.”

15 Bloom, 2001: 222; Wilson, 2014: 41. Sumber data yang kerap dikutip ini adalah Marsigli, seorang sarjana dan pejabat Habsburg yang menempuh perjalanan melalui Imperium Osmani. Faroqhi, 2000: 96.

16 Chandler, 1987: 20–21.

17 Mokyr, 1990: 179. Lihat juga Rubin, 2017: 104. Di banyak kasus, para produsen tradisional menentang teknologi baru, tapi tidak mampu menunda penggunaannya dalam jangka panjang. Contohnya, di Inggris, James Hargreaves menemukan alat pemintal, yang menyebabkan mekanisasi pemintalan, pada 1764. Dalam upaya sia-sia untuk melindungi mata

Penjelasan lainnya adalah bahwa alfabet Arab lebih sulit dijadikan huruf baku (balok) daripada alfabet Latin. Dalam alfabet Arab, setiap huruf berbeda bentuk dan bersambung dengan huruf-huruf lain, tergantung apakah letaknya di awal, tengah, atau akhir kata.¹⁸ Namun, penjelasan tentang keterlambatan Osmani dalam mengadopsi mesin cetak juga tidak meyakinkan. Kesulitan untuk mengubah huruf-huruf Arab ke dalam huruf balok tidak menghalangi penerbit-penerbit Eropa mencetak buku-buku dengan tulisan Arab. Antara abad ke-16 dan ke-18, mesin cetak Eropa mencetak berbagai judul dalam bahasa Arab (dan beberapa dalam bahasa Persia dan Turki), termasuk Qur'an, Alkitab, buku-buku karya para filsuf Muslim awal, dan tata bahasa, lalu mengeksportnya ke Imperium Osmani.¹⁹

Alasan sebenarnya mengapa Osmani terlambat mendirikan percetakan adalah perlawanan ulama, yang berakar di hasrat mereka untuk tetap memonopoli pendidikan dan pengetahuan. Tidak seperti negara-negara Eropa Barat, Imperium Osmani tidak memiliki kelas pedagang berpengaruh yang dapat mengambil keuntungan dari percetakan sehingga mendukung pendirian percetakan. Anderson juga mengajukan argumen yang mirip bagi Tiongkok: "Meskipun percetakan ditemukan pertama kali di Tiongkok, mungkin 500 tahun lebih awal daripada di Eropa, percetakan di Tiongkok tidak berdampak besar,

pencabaran, sekelompok pemintal memaksa masuk ke rumah Hargreaves dan menghancurkan mesinnya. Allen, 2009: 191; Kiaulehn, 1971: 26–28.

18 Mahdi, 1995: 1–4; Burke, 2009: 179–180

19 Pedersen, 1984 [1946]: 131–133; Kologlu, 2008: 14–17. Terkait dengan keputusan Sultan Murad III pada 1588 yang mengizinkan penerbit Eropa untuk mengeksport buku non-Islam ke Imperium Osmani, lihat Jones, 1994: 98–99.

apalagi revolusioner—tepatnya karena tiadanya kapitalisme di sana.”²⁰

Para sultan dan pejabat adalah satu-satunya kelompok yang dapat menghilangkan penghalang yang diletakkan oleh ulama. Setelah serangkaian perang dengan Austria dan Venesia, Osmani menikmati satu dasawarsa perdamaian pada 1720-an. Wazir agung saat itu, Ibrahim Pasha, membuka apa yang disebut Periode Tulip, di mana dapat disaksikan perkembangan seni dan upaya awal Westernisasi. Ibrahim Pasha melindungi pendirian percetakan pertama bagi Muslim di Istanbul. Duta Osmani di Prancis, Mehmed Celebi, juga merupakan seorang pendukung utama percetakan. Putranya, yang kemudian menjadi wazir agung, berkolaborasi dengan Ibrahim Muteferrika, seorang mualaf dan diplomat Hungaria, dalam inisiatif itu. Pada 1727, pencetakan buku-buku non-agama diizinkan berdasarkan keputusan sultan dan fatwa dukungan dari syekh Islam.²¹

Dalam petisinya kepada otoritas Osmani, Muteferrika menjelaskan perlunya mesin cetak karena beberapa alasan, yang dapat diringkas dalam tiga poin. Pertama, buruknya penulisan dan pembacaan buku di dunia Muslim. Penyebabnya adalah invasi Mongol di Asia dan invasi Katolik di Andalusia, yang keduanya menghancurkan banyak buku Muslim. Kedua, dibandingkan dengan naskah tertulis, buku cetak harganya lebih terjangkau, tintanya lebih tahan lama, dan kesalahannya lebih sedikit (dalam penyalinan teks). Ketiga, buku-buku cetak memiliki fitur-fitur baru, seperti indeks dan daftar isi.²²

20 Anderson, 1983: 44n21.

21 Untuk teks tentang keputusan sultan dan fatwa syekh al Islam, lihat: “Firman of Ahmed III”, 1995 [1727]: 284–285.

22 Muteferrika, 1995 [1726]: 286–292. Lihat juga Muteferrika, 1990 [1732].

Percetakan yang didirikan Muteferrika di Istanbul mulai mencetak buku-buku pada 1729. Pada 1745, 17 judul dan kira-kira 12.000 buku telah dicetak.²³ Dari 1746 sampai 1802, mesin-mesin cetak Osmani mencetak 28 judul lainnya. Maka, jumlah buku yang dicetak pada abad ke-18 dapat diperkirakan kurang daripada 50.000. Sementara, pada abad yang sama, hampir satu juta buku dihasilkan di Eropa.²⁴ Antara 1803 dan 1875, jumlah judul yang dicetak di percetakan Osmani meningkat, tapi masih rendah: 2.855.²⁵

Ada dua alasan utama yang menyebabkan terbatasnya dampak mesin cetak Osmani pada 150 tahun pertamanya. Salah satunya adalah ketiadaan kelas borjuis dinamis yang dapat menggunakan mesin cetak secara efektif. Alasan lainnya adalah kurangnya atmosfer intelektual yang hidup, sehingga belum banyak permintaan buku-buku baru dari pembaca. Pengalaman Muteferrika menggambarkan dua faktor itu. Secara profesional, dia tetap bekerja sebagai seorang diplomat, sehingga tidak dapat berfokus ke percetakan dan penjualan buku seperti pedagang. Secara intelektual, Muteferrika cukup berkualifikasi: dia menguasai banyak bidang, dia memperbarui dan mencetak buku-buku penting mengenai geografi, sejarah, dan bahasa. Namun negara Osmani tidak cukup mengapresiasi kontribusi intelektual Muteferrika dan membiarkan dia fokus ke penebitan. Negara tetap menugaskan Muteferrika sebagai diplomat yang harus menempuh perjalanan jauh, sampai Polandia,²⁶ sehingga upaya penerbitannya kadang berhenti dan tak efisien dalam jangka panjang.

23 Sabey, 2006: 289–290. Lihat juga Gerçek 1939: 84–85.

24 Buringh & Van Zanden, 2009: 417.

25 Baysal, 1968: 57–74; Sabev, 2006: 317. Pada 1875, terdapat 151 mesin cetak di Imperium Osmani, 116 di antaranya di Istanbul. Baysal, 1968: 55.

26 Erginbas, 2014: 53, 61–66.

Mesin cetak yang dijalankan oleh Muslim bahkan didirikan lebih terlambat di belahan dunia Muslim lainnya: 1817 di Iran (Tabriz), 1819 di India (Lakhnau), 1821 di Mesir (Kairo), 1844 di Rusia (Kazan; litografi), dan 1853 di Indonesia (Surabaya; litografi).²⁷ Di Asia Tengah, yang pernah menjadi pusat pengetahuan, tak ada mesin cetak hingga masa invasi Rusia, yang dimulai pada 1864.²⁸

Terlambatnya pendirian percetakan di dunia Muslim juga berhubungan dengan rendahnya tingkat literasi. Itu juga menyebabkan pembalikan antara Muslim dan Eropa Barat dalam hal jumlah koleksi perpustakaan. Pada awal sejarah Islam, terdapat jauh lebih banyak buku di perpustakaan-perpustakaan Muslim daripada perpustakaan-perpustakaan Eropa Barat (lihat Bab 5). Namun, pada akhir abad ke-19, data Osmani dan Prancis menunjukkan angka sebaliknya. Berdasarkan buku statistik tahunan Osmani, yang ditulis pada 1897, terdapat 324 perpustakaan umum dengan total hanya 193.000 buku (74.000 naskah tertulis, 49.000 buku cetak, dan sisanya tidak dirinci).²⁹ Sementara, di Prancis—negara dengan koleksi perpustakaan terbesar di Eropa—ada 7.298.000 buku di 505 perpustakaan pada 1880.³⁰

Masalah lainnya yang terkait adalah keterlambatan produksi terjemahan Qur'an secara massal, yang menyebabkan Muslim yang tidak menguasai bahasa Arab klasik tergantung sepenuhnya kepada ulama untuk memahami agama. Kenyataannya, Muslim pada masa awal sangat

27 Albin, 2007: 171–175; Beydilli, 2003: 107–109; Proudfoot, 1995: 216.

28 Khalid, 1994: 187. Para penguasa Bukhoro adalah tradisionalists yang tidak setuju dengan inovasi itu, sehingga “percetakan pertama baru ada di sana pada 1917.” Khalid, 1994: 189. Lihat juga Fromkin, 2011: 486.

29 Gueran, 1997 [1897]: 117.

30 Cipolla, 1969: 110. Perpustakaan Nasional di Paris saja memiliki kurang lebih setengah juta buku pada 1860. Harris, 1995: 133. Daly, 2014: 157.

terbuka pada gagasan penerjemahan Qur'an. Abu Hanifah (meninggal pada 767) dilaporkan sudah mengizinkan pembacaan terjemahan Qur'an dalam bahasa Persia dalam salat lima waktu, terlepas dari apakah orang yang melakukannya sudah menguasai bahasa Arab atau belum.³¹ Terjemahan tertua Qur'an dalam bahasa Persia yang masih ada ditulis pada abad ke-10 di antara baris-baris teks Arab (*interlinear form*) sebagai bagian dari penerjemahan tafsir Thabari yang aslinya berbahasa Arab. Terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki "Timur" dan Turki Anatolia juga berbentuk *interlinear* dan ditulis pada abad ke-14 dan ke-15, walaupun satu terjemahan yang dilaporkan (barangnya sudah tidak ada) berasal dari abad ke-10.³²

Pada 1730-an, Syah Waliullah, seorang ulama terkemuka di India, menulis terjemahan Qur'an dalam bahasa Persia berbentuk *interlinear* di Delhi. Kala itu, timbul penolakan sengit dari Muslim konservatif terhadap terjemahan itu, sehingga bahkan Waliullah, yang punya reputasi keilmuan, menghadapi perlawanan.³³ Di Eropa, penyebaran terjemahan Alkitab secara massal dimungkinkan oleh mesin cetak.³⁴ Di dunia Muslim, adopsi mesin cetak yang telat menunda penyebaran terjemahan Qur'an secara luas. Terjemahan yang ditulis Waliullah akhirnya dicetak pada 1866.³⁵ Ulama Osmani semakin membatasi penerbitan terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki. Pertama, mereka melarang pencetakan

31 Sebaliknya, dua murid utama Abu Hanafi, Abu Yusuf dan Syaibani, mengizinkan itu hanya bila orang yang melakukannya menguasai bahasa Arab. Zadeh, 2012: 54–57.

32 Togan, 1964: 1–3, 13. Lihat juga Hamza, 1976 [sekitar 1424].

33 Kemudian, salah satu putra Waliullah menulis terjemahan *interlinear* Qur'an dalam bahasa Urdu. Zadeh, 2012: 20. Lihat juga Rahman, 1982: 40–41.

34 Febvre & Martin, 1997 [1958]: 289, 294–295

35 Wilson, 2014: 3.

buku-buku Islam sampai 1803. Lalu, mereka menghalangi pencetakan Qur'an hingga 1873.³⁶ Akhirnya, mereka menghalangi pencetakan terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki yang lengkap sampai runtuhnya Kesultanan Osmani.

Brett Wilson telah meneliti satu upaya penting pada 1898 untuk mengatasi pembatasan yang dilakukan oleh ulama Osmani terhadap terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki. Semseddin Sami (1850–1904), seorang intelektual Osmani yang menyusun kamus bahasa Turki modern pertama,³⁷ menulis terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki. Dia menyerahkan naskahnya kepada Menteri Pendidikan untuk disetujui. Sang menteri mengirimkan naskah Sami ke syekh Islam, yang persetujuannya diperlukan bagi penerbitan buku-buku Islam. Syekh Islam Mehmet Cemaleddin menjawab bahwa karya Sami “menerjemahkan ayat-ayat ‘secara bertentangan dengan penjelasan dan penafsiran’ para mufasir besar Qur'an dan ‘tidak dapat’ diterbitkan.” Manuskrip Sami akhirnya dihancurkan atau hilang. Selain itu, “Sami dikecam publik, dan mungkin dihukum karena menerjemahkan Qur'an ke dalam bahasa Turki.”³⁸ Karena dilawan oleh ulama, pencetakan terjemahan lengkap Qur'an dalam bahasa Turki untuk pertama kali baru dimungkinkan pada 1924, setahun setelah Republik Turki berdiri.³⁹

Meskipun ulama pada masa akhir Osmani masih cukup berpengaruh untuk mencegah diterjemahkannya Qur'an ke dalam bahasa Turki, persekutuan ulama-negara dilanda

36 Baysal, 1968: 79; Wilson, 2014: 64; Sabev, 2006: 329.

37 Kushner, 1977: 76–79.

38 Wilson, 2014: 108–109.

39 Penerjemahnya ialah Suleyman Tevfik—bukan anggota golongan ulama, melainkan “penulis dari kalangan rakyat biasa” dan penerjemah teks-teks berbahasa Arab, Inggris, dan Prancis. Wilson, 2014: 162. Lihat juga Bein, 2011: 118.

krisis besar karena keagalannya menghadapi tantangan-tantangan Barat. Bagian berikut akan membahas tantangan-tantangan itu.

DOMINASI BARAT

Pada abad ke-18 dan ke-19, posisi Belanda dalam ekonomi dan politik dunia merosot, sementara Inggris berada di posisi terdepan.⁴⁰ Pembangunan ekonomi Inggris tak dapat dipisahkan dari kepeloporannya dalam Revolusi Industri. Orang-orang Inggris yang menemukan teknologi penting seperti mesin uap dan mesin tekstil adalah para pengusaha, bukan wakil pemerintah.⁴¹ Penemuan-penemuan individual itu dipadukan dengan transportasi dan infrastruktur yang disediakan oleh pemerintah Inggris, termasuk rel kereta, yang juga digunakan demi kepentingan militer dan politik untuk mengeksploitasi sumber daya negara-negara lain. Akibatnya, Inggris mengungguli pesaing-pesaingnya di Eropa dan seluruh dunia.

Di samping itu, Inggris berperan utama dalam perkembangan perkumpulan keilmuan. Bersama Akademi Sains Paris (didirikan pada 1666), Royal Society yang dibentuk di London pada 1660 menjadi model perkumpulan akademik selanjutnya, seperti Akademi Sains Berlin (didirikan pada 1700). Antara 1701 dan 1793, 70 perkumpulan keilmuan di bawah pemerintah dan 40 perkumpulan keilmuan non-pemerintah dibentuk—semua di Eropa Barat, kecuali enam

40 Israel, 1998: bagian IV.

41 Allen, 2009: 259. Penemuan Inggris yang menonjol antara lain mesin uap Thomas Newcomen (1712), mesin tenun John Kay (1733), mesin uap yang disempurnakan oleh James Watt (1765–1788), dan mesin pemintal Samuel Crompton (1799). McNeill, 1991 [1963]: 692.

di Amerika Serikat dan satu di Rusia.⁴² Para filsuf Inggris, Prancis, Belanda, dan Jerman berkontribusi kepada gerakan intelektual yang dikenal sebagai Pencerahan.⁴³ Mereka mengubah pemikiran politik Eropa. Hobbes, Locke, dan Rousseau menulis tentang keadaan alami dan teori kontrak sosial. Locke mengajukan gagasan pembatasan kekuasaan dan toleransi beragama. Montesquieu membahas pemisahan kekuasaan. Adam Smith menjelaskan dinamika ekonomi pasar.⁴⁴

Pemikiran-pemikiran itu mempengaruhi para pemimpin revolusi Amerika (1775–1783) dan Prancis (1789).⁴⁵ Di Amerika, kaum borjuis dan intelektual memimpin revolusi melawan Inggris dan merancang Amerika Serikat yang baru dan merdeka. Mereka tidak menyerang kalangan pendeta, kecuali Gereja Anglikan, karena gereja lainnya independen dari campur tangan Kerajaan Inggris.⁴⁶ Dalam Revolusi Prancis, borjuasi dan intelektual bersama-sama

42 McClellan, 1985: 1.

43 Lihat Himmerfarb, 2003. Kata Immanuel Kant (2009 [1784]), "Pencerahan adalah pembebasan manusia dari ketidakdewasaan. Ketidakdewasaan adalah ketidakmampuan manusia untuk menggunakan pemahamannya sendiri tanpa panduan dari manusia lainnya."

44 Hobbes, 1994 [1651]; Locke, 1980 [1690]; Rousseau, 1992 [1755]; Rosseau, 2001 [1762]; Locke, 1983 [1689], Montesquieu, 1990 [1748]; Smith, 1993 [1776].

45 Locke mempengaruhi pendiri-pendiri Amerika. Penekanannya kepada "life, liberty, estate" tercermin dalam frasa Thomas Jefferson, "*life, liberty, and pursuit of happiness*" dalam Deklarasi Kemerdekaan Amerika Serikat. Locke, 1980 [1690]: 46, 66; Zuckert, 2002: bab 8; Bailyn, 1967: bab 2. Dampak yang ditimbulkan oleh Rousseau, khususnya dalam konsepnya mengenai kehendak umum, terhadap orang-orang revolusioner Prancis tampak dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara 1789 (terutama pasal 1 dan 6). Rousseau, 1992 [1755]: khususnya 68–69, 143–145. Lihat juga Israel, 2011: 924–933.

46 Kuru, 2009: 28–29, 74, 83; Munoz, 2009; Esbeck, 2004: 1457–97; McConnell, 1990: 1421–1430.

menyerang⁴⁷ aristokrasi dan sekutu utamanya, pendeta Katolik.⁴⁸ Amerika Serikat menjadi model banyak negara dalam hal konstitusionalisme, pemisahan agama-negara, dan demokrasi,⁴⁹ sementara Prancis pascarevolusi menjadi model republikanisme dan nasionalisme di seluruh Eropa dan belahan dunia lainnya.⁵⁰

Ringkasnya, kaum intelektual dan borjuis berperan besar dalam proses-proses kompleks seperti Pencerahan, Revolusi Amerika dan Prancis, Revolusi Industri, yang mengubah masyarakat dan negara Eropa Barat dan Amerika Utara. Proses-proses itu berkontribusi ke hidupnya dunia intelektual, partisipasi politik, kekuatan ekonomi, dan kekuatan militer negara-negara Barat. Sebaliknya, suasana intelektual dan perdagangan di dunia Muslim kurang bergairah. Negara-negara Muslim tidak mengalami revolusi filsafat, politik, atau teknologi. Maka, negara-negara Muslim menjadi lebih lemah secara politik dan militer daripada negara-negara Barat.

Negara-negara Barat memanfaatkan kekuatannya untuk secara langsung atau tidak langsung menjajah sebagian besar bagian dunia, termasuk negeri-negeri Muslim. Rusia (sejak 1690-an) dan Jepang (sejak 1868) mengikuti model Barat dan mengadopsi lembaga Barat lewat reformasi yang

47 Dengan beberapa keberatan, Moore (1966: 413) mendefinisikan Revolusi Prancis sebagai "revolusi borjuis." Theda Skocpol (1979: 176, 179) menekankan bahwa dalam Revolusi Prancis "kepemimpinan politik dipegang oleh para profesional (khususnya pengacara), pejabat pemerintah, dan intelektual" dan mendefinisikannya sebagai "revolusi yang lebih bersifat birokratis ... dan revolusi yang memperkuat negara sebagaimana (di satu sisi) revolusi borjuis."

48 Kuru, 2009: 136–141; Tocqueville, 1983 [1858]: 6–7, 151, Bauberot, 2004: bab 1 dan 2; Bauberot & Milot, 2011: bagian I; Gunn, 2004: 432–451.

49 Lihat Tocqueville, 2000 [1835].

50 Hobsbawm, 1996 [1962]: 53–55.

dipimpin oleh negara. Seperti negara-negara Barat, Rusia dan Jepang menciptakan imperium-imperium kolonial untuk mengeruk kekayaan negara-negara tetangga.

Kritik utama yang saya terima kala menulis buku ini adalah bahwa dengan menyoroti aspek progresif kebangkitan Barat, saya akan meremehkan kekerasan dan kehancuran dalam kolonialisme Barat. Saya mengakui bahwa kolonialisme Barat, Rusia, dan Jepang didasari dominasi paksa dan berdampak negatif bagi masyarakat yang dijajah.⁵¹ Selain sumbangan positif, seperti transportasi dan infrastruktur komunikasi, para penjajah umumnya merusak lembaga lokal dan menimbulkan perpecahan internal di masyarakat yang dijajah.⁵² Selain kolonialisme, perbudakan juga merupakan komponen penting pembangunan ekonomi Barat,⁵³ dari perkebunan-perkebunan Inggris di Hindia Barat⁵⁴ sampai Amerika Serikat. Industrialisasi Barat juga

51 Kolonialisme merupakan fenomena yang kompleks. Terkait dengan dua tipe kolonialisme, lihat Acemoglu *et al.*, 2001. Mengenai perbedaan kolonialisme Inggris dan Belanda, lihat Mahoney, 2010; Engerman & Sokoloff, 2012.

52 Beberapa sarjana Barat menjustifikasi penjajahan sebagai “beban orang kulit putih.” Lihat Cubberley, 1948 [1920]: 838–839. Sebaliknya, J.H. Bernardin de Saint Pierre (1775: 105) menulis, “Apakah kopi dan gula sungguh-sungguh diperlukan bagi kebahagiaan Eropa, lebih daripada yang dapat saya katakan, tapi saya membenarkan bahwa dua tanaman itu telah mengakibatkan kemalangan dan penderitaan di Amerika dan Afrika. Amerika mengalami kemusnahan penduduk, sehingga orang-orang Eropa mendapat lahan untuk ditanam; dan penduduk Afrika diangkut sebagai tenaga kerja di Amerika.”

53 Menurut Herbert Klein (2010: 167, 215), jumlah penduduk Afrika yang dijadikan budak dan dikirim ke Amerika oleh orang-orang Eropa antara 1501 dan 1866 kurang lebih 12,5 juta. Philip Curtin (2000: 7, 12) mencatat bahwa sebelum 1800, jumlah budak asal Afrika yang tiba di Amerika lebih besar daripada angka imigran Eropa.

54 Pada abad ke-17 dan ke-18, jaringan perdagangan Inggris didasari “segitiga pertukaran”, yang meliputi ekspor dari koloni-koloni di Amerika ke Eropa (gula dan tanaman komersial lainnya dari Karibia, serta kayu dan

berhubungan dengan eksploitasi kelas pekerja termasuk pekerja anak.⁵⁵

Kolonialisme Inggris menjadi penyebab kehancuran di banyak bagian dunia Muslim. Berbagai bencana, seperti kelaparan di Benggala pada 1770, timbul karenanya.⁵⁶ Kolonialisme Inggris juga mengakibatkan “deindustrialisasi” India, mengubah India menjadi pengeksport bahan mentah dan pengimpor tekstil Inggris.⁵⁷ Penjualan candu di Tiongkok yang dipaksa oleh Inggris membuat jutaan orang Tiongkok kecanduan.⁵⁸ Secara umum, kolonialisme Prancis di negeri-negeri Muslim lebih terasimilasi secara kultural daripada kolonialisme Inggris.⁵⁹ Sifat kolonialisme Rusia bervariasi; pada beberapa periode, sifatnya lebih menampakkan karakter asimilasi kultural terhadap Muslim daripada kolonialisme Prancis. Rusia juga melakukan pembersihan etnis, terutama terhadap bangsa Tatar Krimea dan Muslim Kaukasus tertentu.⁶⁰

Saya tidak berfokus ke aspek kebangkitan Barat dalam analisis saya karena dua alasan. Pertama, sejarah masyarakat Muslim juga tidak lepas dari pendudukan,

ikan dari Amerika Utara), ekspor Eropa ke Afrika (barang jadi, terutama tekstil), dan ekspor budak Afrika ke Amerika. Marks, 2007: 83. Lihat juga Findlay & O'Rourke, 2007: 230–238.

55 Beckert, 2014: 98–120, 188–192; Hobsbawm, 1996 [1962]: bab 11.

56 Hodgson, 1974c: 151. Di India pada 1876–1902, jumlah korban jiwa akibat kelaparan diperkirakan antara 12 dan 29 juta. Parthasarathi, 2011: 224. Lihat juga Davis, 2001: khususnya 7, 44, 111–112, 162–175.

57 Parthasarathi, 2011: khususnya 13, 18, 252–254; Braudel, 1984: 522.

58 Marks, 2007: 127, 137.

59 Luizard, 2006; Shepard, 2006.

60 Togan, 1942–1947: 276–344; Khalid, 2007: bab 2; McCarthy, 1995: 15–45. Penjajahan Jerman lebih terbatas dari segi ruang dan waktu. Mengenai kebrutalan kekuasaan Jerman di Afrika Barat Daya, lihat Ferguson, 2011: 176–181.

eksploitasi, asimilasi, perbudakan, dan pembersihan etnis (contohnya seperti yang dilakukan Kesultanan Osmani pada masa akhirnya terhadap bangsa Armenia⁶¹). Saya tidak mengelaborasinya karena sangat sulit untuk membuat analisis perbandingan masalah kekerasan manusia, sebagaimana yang saya tekankan di Bab 1. Kedua, buku ini membahas apa yang membuat Eropa Barat—yang pernah menjadi wilayah marjinal di dunia—begitu kuat sehingga secara langsung atau tidak langsung menjajah hampir seluruh dunia. Maka, kolonialisme hanya dapat menjadi salah satu bagian analisis saya yang lebih luas.

Kala negara-negara Eropa menjajah berbagai wilayah Kesultanan Osmani, dominasi Eropa bukan hanya didasari kekuatan militer, melainkan juga dimensi politik, ekonomi, dan ideologi. Pada paruh kedua abad ke-18, Osmani kalah telak melawan Rusia, yang didukung oleh Austria dan Inggris. Dari sudut pandang militer, kekalahan itu menandakan bahwa “organisasi, pelatihan, pemikiran taktik, dan persenjataan Eropa telah mengungguli Osmani.”⁶² Dari perspektif ekonomi, kekalahan itu disebabkan oleh meningkatnya pendapatan Rusia dan negara-negara Eropa lainnya, sehingga semakin dapat berinvestasi di bidang militer.⁶³ Sekitar 1900, menurut perkiraan Eric Zuercher, pendapatan negara Osmani (330 juta gulden Belanda) jauh lebih rendah daripada Rusia (2.113 juta), Prancis (1.831 juta),

61 Reynolds, 2011: bab 5; Quataert, 2005: 186–191.

62 Kafadar, 1997–1998: 41, 46. Lihat juga Cipolla, 1970: 73–79, 107; Lieven, 2001: 139.

63 Karaman & Pamuk, 2010: 610–612. Berdasarkan satu perkiraan, pada 1789, pendapatan Imperium Osmani kurang lebih 3,4 juta pound, sementara Inggris memperoleh sekitar 16,8 juta, dan Prancis mendapatkan 24 juta. McGowan, 1994: 714.

Inggris (1.680 juta), dan Austro-Hungaria (1.321 juta).⁶⁴ Besarnya populasi Rusia juga memberikan keunggulan militer atas Osmani. Populasi Osmani diperkirakan berjumlah 26 juta pada 1800, mencapai puncaknya pada angka 40 juta 67 tahun kemudian, dan menurun ke 21 juta pada 1914 akibat rendahnya tingkat kelahiran dan menyempitnya wilayah (berkurang setengahnya).⁶⁵ Di sisi lain, populasi Imperium Rusia melonjak dari 28 juta pada 1783 menjadi 60 juta pada 1835 dan 161 juta pada 1913 karena angka kelahiran yang tinggi dan perluasan wilayah.⁶⁶ Zuercher menjelaskan kekalahan Osmani dari Rusia pada akhir abad ke-19 sebagai akibat kesenjangan sosioekonomi di antara dua imperium: “Dalam pertarungan melawan negara seperti Rusia, yang tujuh kali lebih kaya, lima kali lebih besar populasinya, menghasilkan hampir tiga kali lipat batu bara, dan memiliki jaringan rel yang sebelas kali lebih panjang, siapa yang terkejut dengan hasil akhirnya?”⁶⁷

Masalah-masalah sosioekonomi, politik, dan militer yang menghadang Osmani terus berlanjut hingga keruntuhan negara tersebut. Sekelompok pejabat Osmani mengetahui

64 Zuercher, 2010: 63. Lihat juga Hanioglu, 2008: 181n57. Pada 1913, perdagangan luar negeri Osmani (ekspor [\$ 94 juta] dan impor [\$ 179 juta] jauh lebih kecil daripada Rusia (ekspor [\$ 782 juta] dan impor [\$ 707 juta]). Perbandingan antara Iran (ekspor [\$ 38 juta] dan impor [\$ 55 juta]) dan Inggris (ekspor [\$ 2,556 miliar] dan impor [\$ 3,208 miliar]) juga menunjukkan kesenjangan ekonomi yang melebar antara Timur Tengah dan negara-negara Eropa. Issawi, 1968: 384.

65 Quataert, 1994: 777–779.

66 Hingley, 1991: 97–98. Pada 1913, populasi negara-negara Eropa lainnya juga lebih besar daripada Kesultanan Osmani: 441 juta di Imperium Inggris (10%-nya di Britania Raya), 89 juta di Imperium Prancis (46%-nya di Prancis), 79 juta di Imperium Jerman (84%-nya di Jerman) 52 juta di Austro-Hungaria, dan 39 juta di Imperium Italia (95%-nya di Italia). Osterhammel, 2014: 119.

67 Zuercher, 2010: 67.

masalah-masalah itu dan mencoba mengatasinya melalui reformasi Westernisasi pada abad ke-19. Kala itu, Mesir sudah menjadi negara setengah merdeka dan menjalankan sendiri reformasi Westernisasinya. Sesudah upaya Mesir, para intelektual reformis di seluruh dunia Muslim berdebat mengenai tindakan apa yang tepat untuk diambil.

REFORMASI WESTERNISASI DAN PARA INTELEKTUAL REFORMIS

Pada akhir abad ke-18, reformasi Westernisasi Osmani diawali dengan diperkenalkannya lembaga-lembaga pendidikan baru untuk mengatasi apa yang disebut sebagai ancaman eksistensial terhadap Kesultanan Osmani: berkurangnya kapasitas militer.⁶⁸ Kalangan Yenicheri begitu menentang reformasi di tubuh militer, sehingga mereka memberontak dan memenjarakan sultan reformis, Selim III. Sultan yang baru, Mahmud II (memerintah 1803–1839), menanti hingga keadaan lebih memungkinkan untuk menerapkan reformasi. Pada 1826, Yenicheri memberontak terhadap inisiatif Mahmud untuk memodernisasi tentara, tapi mereka gagal meraih dukungan satuan-satuan tentara lainnya atau rakyat Istanbul. Pasukan yang loyal kepada Mahmud menyerang barak Yenicheri dengan artileri, menyebabkan ribuan korban jiwa. Mahmud menghapus seluruh institusi korps Yenicheri. Akibatnya, ulama, “yang secara efektif melawan sultan-sultan reformis sebelumnya lewat koalisi dengan Yenicheri, kini kehilangan kekuatannya.”⁶⁹

68 Ergin, 1977: bagian I; Somel, 2001: 15.

69 Zürcher, 2004: 41. Dengan penyingkiran Yenicheri, “ulama kehilangan sumber pengaruh utama terhadap istana dan birokrasi.” Hanioglu, 2008: 59.

Dengan menghapus Yenicheri dan meminggirkan ulama, Mahmud dan birokrat-birokrat istana mendapatkan kontrol yang diperlukan untuk memodernisasi negara Osmani. Mereka memulai reformasi dengan membuka sekolah militer ala Barat. Westernisasi militer Osmani menyiratkan bahwa “hubungan tradisional antara lembaga militer dan keagamaan telah diputus.”⁷⁰ Pada 1839, tepat setelah kematian Mahmud, sultan baru dan para birokrat mengeluarkan Maklumat Tanzimat, yang menjalankan perlindungan terhadap “kehidupan, kehormatan, dan kekayaan” seluruh rakyat Osmani.⁷¹ Maklumat tersebut mengawali serangkaian kebijakan restorasi, yang disebut sebagai reformasi Tanzimat. Pada 1844, satu perubahan hukum menghapus hukuman mati bagi orang yang murtad dari Islam.⁷² Pada 1856, Maklumat Islahat menjanjikan kesetaraan penuh dan kebebasan beragama bagi warga negara non-Muslim, dalam upaya untuk menghilangkan dalih intervensi negara-negara Eropa dalam urusan dalam negeri Osmani yaitu perlindungan atas minoritas Kristen.⁷³

Selama proses reformasi Osmani, kaum birokrat mengambil alih jabatan-jabatan publik yang sebelumnya dipegang oleh ulama. Perkembangan-perkembangan di sektor pendidikan jelas mencerminkan penurunan peran ulama. Madrasah kala itu begitu ketinggalan zaman dan terbatas kepada kajian agama, sehingga kalangan reformis Osmani memilih untuk mendirikan kampus-kampus dan sekolah-sekolah yang sepenuhnya baru berdasarkan model

70 Berkes, 1998 [1964]: 111.

71 Bukannya “kebebasan” (*liberty*) dalam pernyataan Locke (*life, liberty, estate [property]*), Maklumat Tanzimat menggunakan kata “kehormatan” (*honor*). “The Hatt-i Serif of Guelhane”, 1975 [1839]: 270.

72 Zürcher, 2004: 61.

73 “Islahat Fermani”, 1975 [1856]. Lihat juga Karpat, 2001: 75–77.

Barat dan dikhususkan ke bidang-bidang seperti militer, pemerintahan, diplomasi, kedokteran, dan teknik. Ulama masih bertanggung jawab atas madrasah dan beberapa sekolah lokal, tapi mereka kehilangan monopoli atas pendidikan.⁷⁴ Bahasa Prancis menjadi bahasa pengantar di beberapa kampus dan sekolah Osmani, yang melatih para perwira dan birokrat sipil. Penerjemahan buku-buku yang ditulis dalam bahasa-bahasa Eropa juga meningkat tajam.⁷⁵

Dengan kemunculan pengadilan dan undang-undang di ranah perdagangan yang bergaya Barat, fungsi yudikatif dan legislatif ulama juga dibatasi. Para birokrat ingin memakai kitab undang-undang hukum dagang dan perdata Prancis, sementara ulama hendak mengodifikasi hukum Islam di dua bidang itu. Dalam satu pertemuan Dewan Kerajaan, Wazir Agung Mustafa Reshid Pasha, yang menjabat secara selang-seling antara 1846 dan 1858, mengatakan bahwa syariat Islam tak terkait dengan reformasi hukum. Ulama menuduh Mustafa Reshid Pasha murtad, dan dia diberhentikan sementara dari jabatannya oleh sultan. Namun, dia kembali menjabat dan berhasil mengesahkan adaptasi kitab undang-undang hukum dagang Prancis pada 1850.⁷⁶

74 Berkes, 1998 [1964]: 99–128; Lewis, 1968: 83–86.

75 Ülken, 2016 [1935]: 243–255. Negara Osmani mengizinkan dibukanya sekolah-sekolah yang dijalankan oleh Barat, yang sebagian besar merupakan sekolah dasar misionaris, karena kualitasnya yang tinggi dan tekanan negara-negara Barat. Diperkirakan bahwa sebelum Perang Dunia I, di Kesultanan Osmani terdapat 530 sekolah Prancis dengan 54.000 murid, 273 sekolah Amerika dengan 18.000 murid, dan 126 sekolah Inggris dengan 10.000 murid. Juga terdapat sekolah Rusia, Italia, Jerman, dan Austria dalam jumlah yang lebih kecil. Erguen, 1996: 390. Lihat juga Davison, 1961: 291; Derigil, 1999: bab 5.

76 Lewis, 1968: 110–114. Lihat juga Inalcik, 1964: 56–62; Berkes, 1998 [1964]: 160–167. Dalam perkembangannya, Osmani mengodifikasi hukum Islam ke dalam kitab undang-undang hukum perdata yang dikenal sebagai Mecelle.

Mesir juga menjalankan reformasi Westernisasinya sendiri. Mehmed (Muhammad) Ali Pasha, seorang perwira Osmani keturunan Albania, dikirim ke Mesir segera setelah invasi Napoleon. Beberapa tahun kemudian, pada 1805, Mehmed Ali menjadi gubernur Mesir. Pada 1811, Mehmed Ali mengundang para panglima Mamluk ke perayaan di bentengnya di Kairo, lalu memerintahkan pembunuhan terhadap mereka. Kemudian, dia memerintahkan pasukannya untuk menghancurkan orang-orang Mamluk yang tersisa, sehingga menghapuskan lembaga Mamluk yang telah bertahan selama berabad-abad. Mehmed Ali juga memperlemah ulama dengan menyita tanah yayasan-yayasan yang menopang Al Azhar, masjid-masjid, dan madrasah-madrasah.⁷⁷ Setelah menumpas habis para penguasa lama, Mehmed Ali menerapkan reformasi Westernisasi di bidang militer, birokrasi, perpajakan, kedokteran, dan pendidikan di sekolah. Dia mengirim murid-murid untuk belajar di negara-negara Eropa. Dengan memanfaatkan lemahnya militer Osmani pasca-penghapusan Yenicheri, Mehmed Ali menyerang Suriah dan kemudian Anatolia. Dia mengalahkan pasukan Osmani, tapi negara-negara Eropa ikut campur untuk menghentikan penaklukannya. Pada 1841, Mehmed Ali menarik pasukannya dari Suriah dan Anatolia sebagai balasan untuk pengakuan dunia atas kekuasaan turun-temurunnya di Mesir sebagai negara yang setengah merdeka dari Kesultanan Osmani.⁷⁸

Reformasi Westernisasi memunculkan kelas intelektual berpendidikan Barat di Kesultanan Osmani dan Mesir. Rifa'ah al-Thahthawi (1801–1873) adalah salah satu orang

⁷⁷ Findley, 1992: 125.

⁷⁸ Rogan, 2009: bab 3; Cleveland, 2004: 65–74. Dinasti Mehmed Ali berkuasa di Mesir hingga 1953.

yang dikirim pemerintah Mesir untuk belajar di Paris. Sekembalinya ke Kairo, Thahthawi menjabat sebagai direktur Sekolah Bahasa dan mengoordinasi penerjemahan sejumlah karya. Dia mengawasi penerjemahan hampir 2.000 teks dari bahasa Prancis, Eropa, dan Turki ke bahasa Arab.⁷⁹ Di Kesultanan Osmani, sekelompok intelektual dan birokrat muda yang dikenal sebagai Osmani Muda mencoba menyintesis konsep-konsep Barat dan Islam untuk mereformasi kehidupan sosiopolitik.⁸⁰ Salah satu anggotanya yang terkenal ialah Namik Kemal (1840–1888), dengan gagasan-gagasannya seperti “tanah air” dan “kebebasan”.⁸¹ Ziya Pasha (1829–1880) mengungkapkan pandangan-pandangan Osmani Muda melalui puisi. Di salah satu puisinya yang terkenal, dia mengakui adanya kesenjangan dalam tingkat pembangunan kota di dunia Barat dan Muslim:

Saya bepergian melalui negeri kafir, melihat kota dan istana,
Saya jelajahi dunia Muslim dan melihat kehancuran total.⁸²

Di puisinya yang lain, dia mengkritik orang-orang yang menyalahkan Islam sebagai penyebab kurangnya kemajuan Muslim:

Islam, kata mereka, menghalangi kemajuan negara,
Dulu tiada yang bilang begitu, tapi sekarang banyak.⁸³

79 Newman, 2004: 47–51.

80 Mardin, 2000 [1962]: bab 1–5; Ülken, 1966: bab 2; Türköne, 1991: bab 2.

81 Kemal, 1969 [1884]; Kemal, 1962 [1910]; Mardin, 2000 [1962]: 283–336; Özkan, 2012: 39–47.

82 Pasha, 1987 [1870]: 281.

83 Diterjemahkan dan dikutip oleh Lewis, 1968: 139.

Osmani Muda ingin mendirikan monarki konstitusional. Abdulhamid II (memerintah 1876–1909) naik takhta dengan dukungan mereka, setelah dia berjanji akan berbagi kekuasaan dengan parlemen. Konstitusi Osmani pertama disahkan pada 1876; setahun sesudahnya Parlemen Osmani dibentuk. Parlemen terdiri atas dua kamar: Majelis Rendah (anggota-anggotanya dipilih dalam pemilihan umum) dan Majelis Tinggi (beranggota para legislator yang ditunjuk oleh sultan). Pada sidang perdana, Majelis Rendah terdiri atas 119 perwakilan: 71 Muslim, 44 Kristen, dan empat Yahudi.⁸⁴ Majelis Tinggi juga mencerminkan kemajemukan agama. Maka, Parlemen Osmani menjadi parlemen pertama yang sungguh-sungguh multiagama di satu negara besar di muka Bumi. Namun, satu tahun kemudian, Abdulhamid membubarkan parlemen dan memulai era monarki absolut selama lebih daripada tiga dasawarsa. Dia curiga terhadap kalangan intelektual, sehingga dia mengasingkan Namik Kemal sampai meninggal. Selama kekuasaan Abdulhamid pula, Semseddin Sami, penerjemah Qur'an, dihukum tahanan rumah hingga ajal menjemput, mungkin karena afiliasi politiknya. Sepanjang masa kekuasaan Abdulhamid yang opresif, banyak intelektual Osmani pindah ke Paris, tempat mereka menggalang perlawanan terhadap sultan.⁸⁵

Di luar Istanbul dan Kairo, pembaru-pembaru Muslim juga muncul di belahan dunia Muslim lainnya. Di India, Syed Ahmad Khan (1817–1898) membawa gagasan tafsir rasional Islam yang cocok dengan sains modern. Warisan terbesarnya

84 Hanioglu, 2008: 119. Pada 1867, populasi Imperium Osmani diperkirakan meliputi 24 juta Muslim dan 15 juta Kristen. Karpat, 1985: 25.

85 Mardin, 2000 [1962], 76–77; Kushner, 1977: 16–17; Berkes, 1998 [1964]: bab 9.

adalah Universitas Muslim Aligarh.⁸⁶ Jamaluddin Afghani (1838–1897) juga mempertahankan rasionalisme dan sains modern oleh Muslim. Untuk menyebarkan pemikirannya, Afghani menempuh perjalanan melewati Afghanistan, Iran, India, Mesir, Prancis, dan Imperium Osmani. Walaupun sama-sama mengutamakan sains modern, Ahmad Khan dan Afghani tidak selalu sejalan. Ahmad Khan bersahabat dengan Inggris dan berfokus untuk memperbaiki pendidikan Muslim (India). Sebaliknya, Afghani merupakan seorang pan-Islamis yang menyerukan persatuan politik Muslim melawan kolonialisme Barat.⁸⁷ Di antara orang-orang yang terinspirasi oleh Afghani, satu sosok yang paling terkemuka adalah sarjana dan pembaru Islam, Muhammad Abduh (1849–1905). Abduh bekerja di dewan administratif al-Azhar dan mengajukan reformasi aspek-aspek lembaga tersebut yang sejalan dengan universitas-universitas Barat, juga memasukkan *Muqaddimah* Ibnu Khaldun dan karya-karya teologi rasionalis Mu'tazilah ke kurikulum al-Azhar.⁸⁸

Seperti Ahmad Khan, Ismail Gaspirali (1851–1914) juga hidup di rezim kolonial—kekuasaan Rusia di Krimea. Dia menerbitkan koran, *Tercüman*, yang bertujuan menyebarkan satu bahasa bersama untuk orang-orang Turki. Gaspirali mencoba menjalin hubungan baik dengan para penguasa Rusia, dengan berkonsentrasi ke modernisasi pendidikan bagi generasi muda Turki sambil menghindari wacana anti-Rusia. Dia mendorong reformisme Muslim dan mengembangkan metode baru (jadid) pengajaran sekolah dasar. Pemikiran-pemikiran dan metode-metode pengajarannya mengilhami

86 Ahmad, 1967: 31–56; Ahmed, 2013: 30–72; Hassan, 2009: 162–164; McAuliffe, 2015: 597–600.

87 Keddie, 1968.

88 Rahman, 1982: 49–77; Hourani, 1983: bab 6; McAuliffe, 2015: 531–539, 601–607.

gerakan Jadidisme yang amat berpengaruh di Azerbaijan dan Asia Tengah sampai akhirnya hancur di bawah rezim Stalin.⁸⁹

Yusuf Akchurin (1876–1935) ialah seorang intelektual terkemuka yang terpengaruh oleh Gaspirali. Seperti Afghani, biografi Akchurin mencerminkan semakin saling terkaitnya para intelektual Muslim di seantero dunia pada akhir abad ke-19.⁹⁰ Akchurin lahir di satu kota di Rusia, tumbuh di Istanbul, diasingkan dan dididik di Paris, menulis esainya yang terkenal “Tiga Tipe Kebijakan” di Kazan (di Rusia lagi), dan menerbitkannya di Kairo pada 1904.⁹¹ Dalam esai itu, Akchurin menjelaskan masalah-masalah Osmanisme (yang dilakukan oleh para birokrat Tanzimat) dan pan-Islamisme (yang sebagian diusahakan oleh Abdulhamid). Berbeda dengan kebijakan-kebijakan itu, Akchurin mengajukan pan-Turkisme sebagai sebuah kebijakan alternatif bagi Kesultanan Osmani.⁹²

Nasionalisme Turki Akchurin semakin penting setelah Revolusi Turki Muda 1908. Turki Muda beranggota para intelektual dan perwira militer. Tak seperti Osmani Muda

89 Gasprinskii, 2002 [1901]; Devlet, 1988; Khalid, 1998: bab 3-8. Di Baku pada Mei 1917, sekitar 900 delegasi yang mewakili Muslim etnis Turk di Rusia mengadakan kongres. Mereka mendiskusikan beberapa hal, di antaranya penghapusan kekuasaan patriarki dalam hukum Islam dengan melarang poligami dan mengakui hak-hak perempuan untuk memilih suami dan bercerai. Mereka juga mengakui hak pilih perempuan. Sementara mayoritas delegasi mendukung reformasi itu, ulama tradisional dan para pendukungnya (25 persen delegasi) menolak. Ilgar, 1990: 402, 420–428.

90 Contoh lainnya adalah Hayreddin (Khairuddin) Pasha (1820–1890), yang lahir di Kaukasus, mendapatkan pendidikan elite di Istanbul, menghabiskan empat tahun di Paris, menjadi birokrat tingkat atas dan menjalankan reformasi (pendidikan dan konstitusi) di Tunis, dan menjabat sebagai wazir agung Osmani dalam waktu singkat (di Istanbul lagi). Hayreddin Pasha memperjuangkan reformasi Westernisasi, termasuk pemerintahan konstitusional, untuk memecahkan masalah yang dihadapi Muslim. Dia menyatakan bahwa reformasi tersebut sesuai dengan Islam. Khairuddin, 1967 [1867].

91 Georgeon, 1986: khususnya 20–30.

92 Akcura, 1976 [1904].

dengan patriotisme Osmani dan konstitusionalisme Islam, Turki Muda menekankan nasionalisme dan sekulerisme Turki. Seorang anggota Turki Muda sekuler yang terkenal ialah Abdullah Cevdet (1869–1932), yang menerjemahkan dan mempopulerkan karya-karya filsafat materialisme dari Eropa. Cevdet menyatakan bahwa “agama adalah sains massa, sedangkan sains adalah agama kaum elite.”⁹³ Dalam hal nasionalisme Turki, ideolog utama Turki Muda ialah Ziya Gökalp (1876–1924). Dipengaruhi oleh sosiologi Emile Durkheim, Gökalp menekankan pentingnya budaya nasional dalam mengikat masyarakat Turki. Gökalp menjelaskan mengapa budaya Turki, Islam (sebagai agama), dan peradaban Barat itu saling cocok.⁹⁴

Pemikiran-pemikiran nasionalis dan sekuler kalangan intelektual pada masa akhir Osmani mempengaruhi para pendiri Republik Turki (yang dideklarasikan pada 1923). Presiden pertama Turki, Mustafa Kemal (kemudian dikenal sebagai Atatürk) menunjuk Akchurin sebagai ketua Perkumpulan Sejarah Turki. Namun, Mustafa Kemal jauh lebih radikal daripada Akchurin dan terutama Gökalp dalam penentangannya terhadap peran Islam dalam ranah publik di negara Turki modern. Pandangan sekuler Kemal yang tegas lebih dekat ke pandangan Cevdet.⁹⁵

Dapat disimpulkan bahwa pada abad ke-19, negeri-negeri Muslim mengalami reformasi Westernisasi di bawah pimpinan negara dan menghasilkan banyak intelektual berpendidikan Barat. Persekutuan tradisional ulama-negara melemah dan dalam beberapa kasus hancur seutuhnya.

93 Dikutip dalam Hanioglu, 2011: 56.

94 Gökalp, 2007: 210; Gökalp, 1976. Lihat juga Durkheim, 1984 [1893]; Gökcek, 2008: bab 6.

95 Georgeon, 1986: 105–111; Kuru, 2009: 220–222; Hanioglu, 2012: 38–50; Hanioglu, 2011: 52–67, 151–159.

Reformasi menghasilkan beberapa kemajuan di Kesultanan Osmani dan Mesir, dalam hal modernisasi militer, sistem perpajakan, kondisi kesehatan, dan pendidikan di sekolah. Di India yang dijajah dan Rusia, intelektual Muslim juga berkontribusi terhadap sistem pendidikan komunitasnya. Terutama, para reformis dan intelektual Osmani membangun fondasi bagi mobilisasi politik Turki selama Perang Kemerdekaan (1912–1922) melawan pasukan pendudukan Yunani, Prancis, Italia, dan Inggris. Mobilisasi dan perang itu semula dipimpin oleh beberapa kongres perwakilan dan akhirnya oleh Parlemen Turki.⁹⁶

Namun, upaya kalangan reformis dan intelektual selama abad ke-19 akhirnya gagal membantu Muslim “mengejar Barat”. Muslim di Turki, Mesir, dan negara-negara Arab lainnya, Iran, India, dan Rusia memasuki abad ke-20 dengan akumulasi masalah penindasan politik dan ketertinggalan sosioekonomis. Reformisme Muslim abad ke-19 terbukti tak efektif karena lima alasan, sebagaimana disebutkan berikut.

Pertama, walaupun ulama pada umumnya dipinggirkan dan kelas intelektual yang independen muncul, masalah-masalah yang berbasis kelas Muslim masih saja ada. Para penguasa dan birokrat-birokratnya mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh ulama. Sultan Osmani Mahmud, Mehmed Ali di Mesir, dan sebagian besar penerusnya merupakan penguasa absolut yang tidak bersedia membagi kekuasaan dengan lembaga-lembaga atau kelas-kelas lain. Reformasi Westernisasi yang dijalankan secara garis besar

96 Menurut Ahmet Demirel (1994: 614), selama Perang Kemerdekaan, Parlemen Turki di Ankara (dipilih pada 1920) menjalankan proses pengambilan keputusan yang partisipatoris dan memiliki kelompok oposisi yang mengawasi kekuasaan Mustafa Kemal.

bersifat dari atas ke bawah, tidak mengakomodasi perhatian atau kepentingan kaum intelektual atau pedagang.⁹⁷

Dua upaya besar ditempuh untuk mengubah sistem politik Osmani menjadi monarki konstitusional; keduanya gagal. Pada 1878, Abdulhamid, yang dapat disebut sebagai seorang Islamis, membubarkan parlemen secara permanen. Pada 1908, kelompok Turki Muda sekuler memberontak dan memaksa Abdulhamid mengadakan kembali parlemen.⁹⁸ Namun, Komite Persatuan dan Kemajuan,⁹⁹ partai Turki Muda, akhirnya mendirikan rezim otoriter. Rezim Komite Persatuan dan Kemajuan dipimpin oleh “tiga pasha” dan bertahan hingga akhir Perang Dunia I. Maka, Westernisasi Osmani gagal menghasilkan sistem politik parlementer dan partisipatoris.¹⁰⁰

Kedua, penguasa-penguasa Muslim yang otoriter mengendalikan ekonomi tanpa cukup mendorong akumulasi modal swasta atau kebangkitan borjuasi pribumi. Reformasi hukum tertentu di Kesultanan Osmani menjanjikan perlindungan kepemilikan (*Maklumat Tanzimat 1839*)¹⁰¹

97 Lihat Timur, 1988: 160–161.

98 Karena bangsa-bangsa Balkan keluar dari negara Osmani, persentase pemeluk agama Kristen dalam populasi Osmani dan parlemen 1908 berkurang. Namun, keanggotaan parlemen masih sangat majemuk secara etnis dan agama. Di antara 288 anggota Majelis Rendah, terdapat 234 Muslim (147 Turki, 60 Arab, dan 27 Albania), 50 Kristen (26 Yunani, 14 Armenia, dan 10 Slav), dan 4 Yahudi. Ahmad, 1969: 28. Lihat juga Kayali, 1997: 65–72. Pada 1897, populasi Osmani terdiri atas 14, 1 juta Muslim dan 4,9 juta non-Muslim. Gueran, 1997 [1897]: 20.

99 Temo, 1987 [1939].

100 Tueccarzade Hilmi (Cigiracan), seorang Muslim yang memelopori penerbitan dan penjualan buku, menulis buku tentang sebab-sebab kemunduran Osmani. Di antara sebab-sebab itu, dia menyebutkan dua pihak otoriter: negara yang tidak efektif dan ulama fanatik (Cigiracan, 2010 [1912-1913]: khususnya 32–33.

101 Maklumat tersebut menjanjikan penghapusan penyitaan: “Para ahli waris seorang terpidana tidak dapat dicabut hak warisnya akibat penyitaan harta

dan dirancang untuk menegakkan hak milik tanah oleh swasta (Undang-Undang Pertanahan 1858),¹⁰² tapi pada praktiknya pelanggaran yang dilakukan oleh negara terhadap hak milik pribadi dan kontrol atas tanah secara umum masih berlanjut.¹⁰³ Kelas borjuis berkembang, tapi hampir semuanya merupakan produk dukungan negara-negara Eropa terhadap para pedagang non-Muslim. Menurut satu analisis, pada 1912, meskipun non-Muslim, termasuk etnis Yunani dan Armenia, hanya berjumlah 19 persen dari populasi Osmani, mereka mendominasi kalangan pedagang lokal, dengan proporsi antara 66 dan 85 persen.¹⁰⁴ Proporsi itu adalah akibat ketidakpedulian negara Osmani selama berabad-abad terhadap pedagang Muslim, berikut status semikolonialnya saat itu. Banyak pedagang Kristen di antara warga negara Osmani yang “dilindungi oleh bangsa Eropa” dengan kewarganegaraan ganda di salah satu negara Eropa. Sementara pedagang-pedagang Kristen dilindungi dari kebijakan sewenang-weang negara Osmani, warga negara Osmani lainnya tetap rentan terhadap pelanggaran kepemilikan oleh negara. Orang-orang yang dilindungi itu juga membayar pajak yang lebih rendah daripada warga negara biasa dan diadili di pengadilan konsul, bukan pengadilan Osmani.¹⁰⁵ Akibatnya, birokrasi Osmani menganggap kaum borjuis,

terpidana itu.” “The Hatt-I Serif of Guelhane”, 1975 [1839]: 270.

102 Isamoglu, 2000: 26–42; Gerber, 1987: bab 5.

103 Karpat, 1968: 74, 81; Mardin, 1979: 24, 31, 36; Cakmak, 2014.

104 Kuran, 2011: 193.

105 Issawi, 1982: 89–90; Kuran, 2011: 199. Pada 1882, di Galata, wilayah bisnis utama Istanbul, orang-orang asing dan orang-orang yang dilindungi berjumlah 112.000 dari 237.000 penduduk. Kuran, 2011: 201. Terkait dengan orang-orang asing dan orang-orang yang dilindungi di Izmir, lihat Kasaba, 1988: 70–73.

yang sebagian besar adalah orang-orang yang dilindungi, lebih Eropa daripada pribumi.¹⁰⁶ Identitas setengah asing itu mengurangi pengaruh kalangan borjuis di politik Osmani.

Said Halim Pasha adalah salah satu intelektual Muslim yang menyadari masalah ini. Dia adalah cucu Mehmed Ali dari Mesir, seorang anggota Turki Muda yang terkemuka, dan seorang wazir agung Osmani (1913–1916). Dalam bukunya, *Burhanlarimiz (Krisis Kami)*, Said Halim Pasha menyesalkan dominasi kelas pegawai negeri, bukannya aristokrat atau borjuis, di Kesultanan Osmani. Baginya, para pegawai negeri hanyalah orang-orang yang patuh, taat, dan menghindari risiko. Mereka takut mengambil inisiatif atau tanggung jawab. Sebaliknya, di Eropa Barat, kelas aristokrat dan borjuis memiliki kebebasan dan keberanian—sifat-sifat yang diperlukan untuk menjadi pengusaha.¹⁰⁷

Ketiga, reformasi pendidikan Osmani sayangnya elitis. Pada 1910–1912, seorang menteri pendidikan Osmani mendefinisikan kebijakan itu seperti “pohon Tuba”. Tuba adalah pohon dalam legenda, dengan akar di atas dan cabang di bawah. Dia menyiratkan bahwa daripada mengutamakan akar (pendidikan massa di sekolah dasar), reformasi pendidikan malah memprioritaskan cabang (pendidikan elite di sekolah tinggi dan kampus). Kenyataannya, metafora itu mengungkapkan ciri umum reformasi pendidikan Osmani. Para pembuat kebijakan Osmani sebagian besar mendukung pengutamaan itu berdasarkan keyakinan bahwa Osmani sangat membutuhkan elite birokrasi untuk menanggapi krisis yang berlangsung. Kebijakan itu memperlemah pendidikan

106 Lihat Göçek, 1996: bab 3.

107 Pasa, 2012 [1919]: 62–63.

dasar masyarakat secara umum.¹⁰⁸ Reformasi pendidikan Osmani berbeda jauh dengan reformasi pendidikan Jepang yang dimulai pada 1868 di Restorasi Meiji dan mengutamakan pendidikan dasar massa.¹⁰⁹ Pada 1908, Jepang menggratiskan dan mewajibkan sekolah selama enam tahun, dan 90 persen lebih anak menjadi murid sekolah.¹¹⁰

Keempat, upaya Westernisasi dihadap perlawanan berlatar politik dan agama. Di Kesultanan Osmani, perlawanan politik terhadap Westernisasi mencapai puncaknya pada masa kekuasaan Abdulhamid, yang menjalankan kebijakan modernisasi Islam. Di satu sisi, Abdulhamid menyerang kaum intelektual, menolak permintaan mereka agar sistem parlementer diterapkan, dan mengangkat beberapa ulama dan syekh Sufi tertentu untuk menggunakan Islam dan gelar “khalifah”-nya sebagai sumber legitimasi politik dalam dan luar negeri. Di sisi lain, dia membuka banyak sekolah modern dan membuat jalur kereta.¹¹¹ Sumber utama perlawanan berlatar agama tentu saja adalah ulama. Di Kesultanan Osmani, ulama masih merupakan bagian pemerintah pada akhir abad ke-19 dan memiliki hak veto dalam isu-isu tertentu, seperti penerbitan terjemahan Qur'an dalam bahasa Turki. Di Mesir, ulama menolak proposal

108 Ergün, 1996: 42–47; Frey, 1964: 214–217. Penekanan Osmani terhadap pendidikan tinggi tidak cukup. Pada 1900, Osmani membuka kurang lebih 12 kampus. Findley, 1989: 154–163; Ihsanoglu, 1990. Sebaliknya, jumlah kampus yang didirikan di Amerika Serikat kala itu adalah sekitar 500. Cubberley, 1948 [1920]: 705. Itu melengkapi keberhasilan Amerika dalam pendidikan di sekolah dan literasi. Pada 1870, tingkat literasi Amerika Serikat—80 persen dari seluruh populasinya (dan 89 persen bagi warga kulit putih)—berada di peringkat tertinggi di dunia. Engerman & Sokoloff, 2012: 29.

109 Ward & Rustow, 1964: 455.

110 Lockwood, 1964: 138.

111 Karpat, 2001: bab 7.

Abduh untuk mereformasi al-Azhar.¹¹² Di Asia Tengah dan negeri-negeri Muslim lain di bawah kekuasaan Rusia, ulama melawan proyek reformasi Jadidi.¹¹³

Perlawanan terhadap reformasi pendidikan juga dilakukan oleh rakyat. Menurut Selcuk Somel, sekolah-sekolah dasar negeri Osmani “kerap tidak diterima oleh penduduk Muslim, sedangkan sekolah-sekolah Qur’an tradisional, dengan *hoca* (guru agama) sebagai kepala sekolah, masih tetap dihormati oleh rakyat.”¹¹⁴ Perlawanan rakyat itu kelak mendorong para pembuat kebijakan Osmani untuk mengutamakan sekolah-sekolah sekuler elitis, daripada bertengkar dengan massa konservatif mengenai masalah pendidikan dasar.

Kelima dan terakhir, penjajahan oleh Eropa merupakan penghalang utama bagi keberhasilan reformasi Muslim. Muslim di India dan Rusia telah dijajah, dan Mesir perlahan-lahan menjadi koloni Inggris pada akhir abad ke-19. Penjajahan membatasi kebebasan Muslim untuk berkembang dan menimbulkan ideologi-ideologi anti-Barat yang reaksioner di antara mereka. Kesultanan Osmani semakin kehilangan kemandirian ekonominya di hadapan pengambilalihan yang dilakukan oleh bangsa-bangsa Eropa. Osmani runtuh di bawah tekanan pendudukan Rusia, Prancis, Inggris, dan Italia, juga pemisahan dan serangan-serangan yang dilancarkan oleh bangsa-bangsa Balkan.¹¹⁵

112 Syekh al-Azhar kala itu menuduh Abduh ingin “menghancurkan jalur pengajaran agama yang jelas dan mengubah masjid besar ini menjadi sekolah filsafat dan sastra.” Syekh itu menambahkan, “Mengenai urusan-urusan dunia dan pembelajaran modern, tidak ada sangkut-pautnya dengan al-Azhar.” Dikutip dalam Rahman, 1982: 68.

113 Khalid, 2007: bab 2 dan 3; Tuna, 2015, 171–194.

114 Somel, 2001: 272.

115 Sekali lagi, perbandingan dengan modernisasi Jepang yang berhasil akan sangat membantu: (1) tidak seperti ulama Osmani, Jepang tidak punya kelas agamawan yang membatasi modernisasi hukum dan pendidikan, dan

KESIMPULAN

Pada abad ke-18 dan ke-19, Eropa Barat dan Amerika Utara mengalami perubahan-perubahan penting seperti Pencerahan, Revolusi Amerika dan Prancis, dan Revolusi Industri. Namun, dunia Muslim umumnya masih stagnan pada abad ke-18. Negara-negara Muslim bahkan gagal memanfaatkan teknologi cetak secara efektif hingga reformasi Westernisasi pada abad ke-19. Sementara masyarakat Eropa Barat membaca jutaan salinan terjemahan Alkitab dari abad ke-15 dan seterusnya, pencetakan terjemahan Qur'an secara lengkap masih tabu di tengah masyarakat Muslim hingga abad ke-20. Dengan kedinamisan intelektual dan sosioekonominya, negara-negara Barat mengembangkan teknologi dan organisasi militer, dan menguasai dunia. Hanya Rusia dan Jepang yang menyamai tingkat kemajuan teknologi dan keefektifan organisasi Barat, dan keduanya menjadi negara penjajah.

Ringkasnya, dengan cara itulah negara-negara Eropa, terutama Inggris, Prancis, dan Rusia, menggunakan kemajuan militer, politik, dan teknologi untuk menjajah sebagian besar dunia Muslim. Penguasa-penguasa tertentu di Kesultanan Osmani dan Mesir mengakui masalah itu dan menempuh reformasi Westernisasi pada abad ke-19. Reformasi dan kekuasaan kolonial juga memunculkan para intelektual baru dan reformis di beberapa negeri Muslim. Di tengah perkembangan-perkembangan itu, persekutuan tradisional antara ulama dan negara melemah, bahkan di negara-negara Muslim yang mempertahankan kemerdekaan

(2) tidak seperti Kesultanan Osmani yang runtuh, Jepang tidak mengalami pendudukan oleh bangsa asing dan perpecahan. Findley, 1989: 135; Kayaoglu, 2010: 118–121; Issawi, 1983.

dalam tingkat tertentu dari negara-negara penjajah, seperti Kesultanan Osmani dan Mesir pada awal abad ke-19.

Di satu sisi, reformasi yang dipimpin oleh negara dan gerakan intelektual berkontribusi terhadap perkembangan birokrasi, serta lembaga pendidikan dan kesehatan di negara-negara Muslim. Di sisi lain, reformasi dan gerakan-gerakan itu tak berhasil membawa masyarakat Muslim selevel dengan Barat dalam ranah perkembangan politik dan sosioekonomi. Penguasa otoriter mendirikan rezim absolut dan mengonsolidasi monopoli negara terhadap ekonomi di Kesultanan Osmani dan Mesir. Kurangnya borjuis pribumi menghambat kreativitas dan inovasi ekonomi. Kesultanan Osmani mencoba merintis dengan dua kali membentuk parlemen, tapi gagal membangun sistem politik yang sungguh-sungguh representatif. Perlawanan penguasa dan ulama, dan penjajahan negara-negara Eropa secara langsung maupun tak langsung, juga menghalangi keberhasilan reformasi politik dan sosioekonomi di dunia Muslim.

Di antara negara-negara Muslim, Kesultanan Osmani dapat dinilai sebagai “contoh yang paling memungkinkan” bagi Westernisasi yang berhasil. Secara geografis, Osmani terletak di ujung barat dunia Muslim. Osmani mewarisi ibu kota dan sejumlah peninggalan Byzantium. Umat Kristen Eropa Timur menjadi satu minoritas dengan persentase penduduk terbesar di Osmani dalam waktu yang lama. Banyak mualaf yang sebelumnya memeluk Kristen menjadi elite birokrat Osmani. Bersama dengan Mehmed Ali dari Mesir, yang pernah bertugas sebagai seorang perwira Osmani, Kesultanan Osmani mengambil langkah-langkah reformasi Westernisasi sebelum negara Muslim lainnya, bahkan sebelum Jepang dan Tiongkok. Maka, apabila reformasi Westernisasi tidak berhasil di Osmani, kecil kemungkinan ada negara Muslim lain yang berhasil menjalankannya.

Itulah sebabnya percobaan Osmani penting dalam analisis mengenai reformasi Westernisasi di dunia Muslim.

Terlepas dari posisi ulama yang melemah di negara Osmani, mayoritas Muslim Osmani terus membayangkan agama dan negara sebagai saudara kembar dan menghormati keduanya. Menurut Mardin, bahkan para Osmani Muda, yang lebih ter-Barat-kan daripada massa Muslim, masih mewarisi loyalitas ganda terhadap Islam dan negara. Kesetiaan itu tecermin dalam “pernyataan terkenal, *‘Allah din-ue devlete zeval vermesin’* (‘Semoga Allah melindungi agama dan negara’).”¹¹⁶ Pandangan dunia yang komunitarian dan mengutamakan negara itu terus menjadi faktor utama dalam absennya filsuf, penjelajah, penemu, dan pengusaha kreatif di Kesultanan Osmani. Walau persekutuan ulama-negara diperlemah penghapusan Yenicheri dan reformasi Westernisasi secara kelembagaan, warisan budaya persekutuan itu bertahan karena dua penyebab. Pertama, sebagian besar kaum intelektual Osmani, termasuk kalangan sekuler, tetap komunitarian dan mengutamakan negara serta cenderung tidak mendukung paham individualisme. Kedua, seperti yang telah dibahas, dalam hal perdebatan intelektual dan lembaga pendidikan, reformasi Osmani umumnya merupakan proyek elitis, yang pengaruhnya terbatas di antara massa Muslim.

Ringkasnya, pada abad ke-19, dunia Muslim mewarisi berbagai masalah intelektual, sosioekonomi, dan politik dari abad-abad sebelumnya, sebagaimana yang saya rinci di Bab II. Meskipun ada upaya-upaya yang dilakukan oleh para penguasa dan intelektual reformis, dunia Muslim gagal mengatasi sebagian besar masalah itu, sebagaimana penelitian saya di Bab I, hingga abad ke-20 dan mempengaruhi negara-negara Muslim masa kini.

116 Mardin, 2000 [1962]: 106.

KESIMPULAN

PERBANDINGAN PERKEMBANGAN SEJARAH

Di Bab II buku ini saya menganalisis perubahan-perubahan yang terjadi pada masa-masa penting sejarah Muslim dibandingkan dengan sejarah Eropa Barat. Analisis ini telah menyanggah pandangan esensialis yang menghadirkan kasus-kasus Muslim dan Barat sebagai entitas-entitas yang dikotomis, jika bukan antagonistic. Pandangan itu bukan hanya mengabaikan kompleksitas historis kedua kasus tersebut, melainkan juga menciptakan stereotipe. Memang, terdapat banyak kesamaan dalam kasus-kasus yang dialami Muslim dan Barat. Perbedaan-perbedaan di antara dunia Muslim dan Barat sekarang, yang terlihat membenarkan penilaian komparatif konvensional di antara keduanya, adalah hasil proses sejarah yang kompleks dan bahkan sejumlah pembalikan.

Dalam hal relasi kelas, dari abad ke-8 hingga abad ke-11, masyarakat Muslim memiliki ciri-ciri yang sama dengan masyarakat Eropa Barat pada masa Renaisans—intelektual yang kreatif dan pedagang yang berpengaruh.¹ Selama periode itu, sebagian besar ulama tidak mengabdikan kepada

1 Lihat Sabra, 1996: 662; Collins, 2000: 451.

negara; mereka didanai hasil perdagangan dan menganggap interaksi dengan para penguasa sebagai tindakan korup.

Konfigurasi itu mulai berubah di Kesultanan Seljuk pada abad ke-11, yang membentuk persekutuan ulama-negara. Formasi tersebut didasari dua transformasi besar. Pertama, kelas militer mulai mendominasi ekonomi dan memperlemah kaum pedagang. Melalui ekspansi sistem *iqta*, penerimaan pajak tanah disalurkan ke militer dan pejabat. Kedua, dengan didirikannya madrasah Nizhamiyah, ortodoksi Sunni dikonsolidasikan dan diperkuat, sementara para ulama semakin banyak menjadi abdi negara. Perubahan ideologi dan kelembagaan itu perlahan-lahan menyingkirkan kalangan filsuf dan sarjana Islam yang independen.

Kemudian, serbuan dari Eropa Barat (Tentara Salib) dan Asia Tengah (Mongol) menyebabkan banyak Muslim mencari perlindungan di bawah kepemimpinan militer dan elite agama. Akhirnya, model persekutuan ulama-negara model Seljuk diadaptasi dan diadopsi oleh imperium-imperium Muslim berikutnya, terutama Ayyubi/Mamluk, Osmani, Shafavi, dan Mughal. Maka, relasi kelas dominan di dunia Muslim selama dan sesudah abad ke-11 mirip dengan relasi kelas di Eropa pada awal Zaman Pertengahan: elite gereja dan militer mendominasi masyarakat kemudian menghalangi tumbuhnya kalangan intelektual dan pedagang.

Eropa Barat juga mulai mengalami transformasi multi-dimensional dan bertahap pada abad ke-11, khususnya dalam tiga hal. Pertama, pemisahan antara Gereja Katolik dan kekuasaan raja dilembagakan, karena keduanya terbukti tidak mampu saling menundukkan. Kedua, relasi kelas mulai berubah, dengan kelas pedagang yang semakin berpengaruh. Ketiga, universitas-universitas mulai didirikan, sehingga menjaga basis institusional bagi perkembangan intelektual. Relasi kelas yang baru akhirnya menjadi sumber pencapaian

ekonomi dan intelektual selama Renaisans dan era-era setelahnya.

Perubahan relasi kelas berdampak signifikan terhadap tingkat perkembangan keilmuan, ekonomi, dan militer di dunia Muslim dan Eropa Barat. Terlepas dari generalisasi berlebihan dan kesadaran atas kritik terhadap cakrawala tersebut, saya telah meringkas pemahaman umum saya atas perbandingan perkembangan sejarah antara masyarakat Muslim dan Eropa Barat² di Tabel C.1.

Saya telah merancang tabel ini untuk mencegah kesalahpahaman terhadap analisis saya. Contohnya, ketika saya menyatakan bahwa kemajuan keilmuan Muslim melambat setelah abad ke-11, tidak berarti Eropa Barat langsung melampaui Muslim dalam ranah itu. Seperti ditunjukkan di tabel, baru berabad-abad kemudian Eropa Barat jelas mengungguli Muslim di filsafat dan ilmu alam.³

-
- 2 Tabel saya diilhami oleh data (nomor 7) dari tabel Needham (2004: 28, 40), yang menyajikan analisis perbandingan sejarah masyarakat Tiongkok dan Barat dalam enam bidang keilmuan.
 - 3 Supremasi militer Muslim bisa diduga dimulai lebih awal (642: kemenangan Muslim atas Sasaniyah dan Byzantium), begitu pula supremasi keilmuan Muslim (sekitar 750: Jabir), supremasi keilmuan Barat (1580: observatorium Tycho Brahe), dan supremasi ekonomi Barat (awal abad ke-18). Periode supremasi keilmuan Muslim mungkin berlangsung lebih lama (hingga 1274: kematian Thusi). Saya harus mencoba tidak mengubah lamanya masa supremasi dalam banyak kasus (mengambil waktu yang belakangan untuk awal supremasi dan waktu yang lebih awal untuk akhir supremasi). Dapat dinyatakan bahwa pada abad ke-16, gabungan kekuatan militer Osmani, Shafavi, dan Mughal lebih hebat daripada Eropa Barat. Saya memilih untuk memasukkannya ke dalam tabel karena tak pernah ada serangan militer gabungan Muslim (Osmani-Shafavi-Mughal) terhadap Eropa Barat. Lagipula, walaupun Osmani menaklukkan negeri-negeri Eropa ke barat sampai Hungaria, supremasi militer Osmani atas Eropa Barat berkurang pada abad ke-16—Osmani gagal dalam pengepungan Wina (1529), dikalahkan oleh armada Eropa di Lepanto (1571), dan tidak dapat menghentikan ekspansi Portugis di Samudra Hindia.

TABEL C.1 *Perbandingan perkembangan sejarah: Muslim dan Eropa Barat*

	Supremasi Muslim	Tingkat perkembangan setara	Supremasi Eropa Barat
Filsafat dan ilmu alam	sekitar 800 hingga 1198 (dari para ilmuwan Baghdad sampai meninggalnya Ibnu Rusyd)	1198 hingga sekitar 1610 (sampai Galileo dan Kepler)	sekitar 1610 hingga sekarang
Ekonomi	sekitar 697 hingga 1252 (dari koin emas Umayyah sampai koin emas pertama di Eropa Barat)	1252 hingga sekitar 1820 (sampai Revolusi Industri [sekitar 1750 untuk supremasi ekonomi Belanda dan Inggris])	sekitar 1820 hingga sekarang
Militer	711 hingga 1085/1099 (dari penaklukan Toledo oleh Muslim hingga Reconquista Toledo/penaklukan Yerusalem oleh Tentara Salib)	1085/1099 hingga 1764/1774 (sampai Pertempuran Buxar [Inggris mengalahkan Mughal dan sekutu-sekutunya]/Perjanjian Kyutsukkaynardzhi [antara Osmani dan Rusia])	1764/1774 hingga sekarang

Sumber: Berbagai sumber yang dikutip di Bab II, terutama: Sarton, 1927; Sayili, 1960; Shatzmiller, 2011; Watson, 1983; Bloch, 2014 [1940]; Braudel, 1982; Van Zanden, 2009; Karaman & Pamuk, 2010; Inalcik, 1994; Hodgson, 1974c.

KEKERASAN, OTORITARIANISME, DAN KETERTINGGALAN

Di Bab I buku ini saya meneliti rendahnya perkembangan politik dan sosioekonomi di sebagian besar negara dengan penduduk mayoritas Muslim dibandingkan dengan rata-rata perkembangan politik dan sosioekonomi di dunia. Terutama dibandingkan dengan negara-negara Barat, tingkat perkembangan di negara-negara Muslim sangat rendah sekarang. Secara kritis saya mengevaluasi argumen-argumen yang menunjuk kolonialisme Barat atau Islam sebagai penyebab utama masalah-masalah itu di dunia Muslim. Saya menyatakan bahwa sumber utama berbagai masalah Muslim adalah persekutuan ulama-negara. Persekutuan itu berlangsung selama berabad-abad dan meninggalkan warisan otoritarianisme dan ketertinggalan sosioekonomi di dunia Muslim pada abad ke-20.

Dimulai dengan Atatürk di Turki pada 1920-an, beberapa pemimpin sekuler memperlemah atau menghapus persekutuan ulama-negara sambil mendirikan negara-negara mayoritas Muslim yang baru merdeka. Namun, massa Muslim umumnya tetap loyal kepada pemikiran konservatif yang mendukung peran kuat ulama di ranah publik. Secara lebih luas, tiga kelompok yang secara kolektif saya sebut “aktor-aktor Islam”—ulama, Islamis, dan para syekh Sufi⁴—telah menerima dukungan rakyat yang besar bahkan di negara-negara di mana kebijakan-kebijakan sekularisasi dari atas ke bawah diterapkan selama puluhan tahun, termasuk Turki dan Tunisia. Berulangunya kegagalan para

4 Ulama dididik dalam kajian Islam di madrasah atau pendidikan modern yang sederhana; Islamis adalah aktivis politik yang bertujuan mendirikan negara Islam; dan syekh Sufi merupakan pemimpin mistis golongan Sufi.

politikus sekuler dalam politik luar negeri, ekonomi, dan reformasi sosial menyebabkan kepopuleran kelompok aktor Islam. Selain itu, banyak pemimpin sekuler mereproduksi aspek-aspek tertentu persekutuan ulama-negara yang sudah menjadi sejarah sambil mencoba melegitimasi kekuasaan mereka dengan menggunakan lembaga-lembaga Islam, seperti Diyanet di Turki dan al-Azhar di Mesir. Akhirnya, di beberapa negara Muslim, persekutuan ulama-negara terus hidup (seperti di Arab Saudi) atau dihidupkan kembali dalam bentuk yang berbeda (seperti di Iran).

Analisis saya berfokus ke tiga masalah kontemporer—kekerasan, otoritarianisme, dan ketertinggalan—yang merupakan lingkaran setan di dunia Muslim. Masing-masing masalah itu ditimbulkan oleh sebab-sebab yang berbeda, tapi saling terkait. Kekerasan bukan hanya terjadi di dunia Muslim, melainkan juga di seluruh penjuru dunia. Aksi teroris mengatasnamakan Muslim adalah kecenderungan yang relatif masih baru, dimulai pada 1980-an. Kecenderungan itu terkait dengan kemunduran sosialisme di dunia dan kebangkitan gerakan politik agama. Hingga 1980-an, aktor-aktor yang paling terlihat sebagai pelaku kekerasan adalah kelompok-kelompok sosialis, bahkan di Timur Tengah; kemudian, kelompok-kelompok Islamis menggantikan kaum sosialis dalam aksi terorisme. Negara-negara Muslim juga tercabik-cabik perang antarnegara dan perang saudara. Konflik-konflik militer itu dan terorisme dilatarbelakangi berbagai sebab, termasuk warisan kolonial, kemiskinan, dan negara otoriter.

Dalam menilai hubungan antara Islam dan kekerasan (di Bab I), saya mengangkat dua poin. Pertama, kita seharusnya meneliti berbagai penafsiran Islam, ketimbang menganalisis Islam sebagai entitas tunggal dan monolitik. Penafsiran tertentu tentang Islam, Jihadi-Salafisme, mengedepankan

kekerasan terutama karena berdasarkan gagasan bahwa satu ayat Qur'an mencabut lebih daripada 100 ayat lain yang mendukung perdamaian, kesabaran, toleransi, dan kebebasan nurani. Kedua, meskipun kaum Jihadi-Salafi kalah jumlah, pesan yang mereka kirimkan telah menyebar luas karena ulama atau kalangan Muslim lain belum berhasil mengajukan pemikiran-pemikiran yang mempromosikan perdamaian sebagai alternatif. Ulama sejauh ini tidak efektif menghasilkan alternatif baru, mengingat latar belakang pendidikan mereka yang lebih cenderung mempertahankan tradisi daripada mengubahnya. Muslim lainnya juga belum dapat memproduksi argumen tandingan untuk menciptakan perdamaian karena ulama memonopoli produksi wacana Islam yang sah. Kaum intelektual Muslim tanpa pendidikan di madrasah atau sederajat kurang memiliki legitimasi di mata komunitas Muslim secara luas apabila mereka mencoba menghasilkan penafsiran Islam alternatif.

Para pemimpin politik jelas merupakan penanggung jawab utama kekerasan di dunia Muslim. Merekalah yang menyatakan perang melawan negara-negara lain, dan kebijakan otoriter mereka di dalam negeri memicu beberapa kelompok mengangkat senjata melawan mereka. Lagipula, kepentingan otoriter mereka untuk mempertahankan kekuasaan dengan cara apa pun telah menjadikan banyak negara Muslim berpandangan ke dalam dan berorientasi pada keamanan.

Demokrasi elektoral diterapkan di lebih daripada separo negara di dunia, tapi hanya diterapkan di kurang daripada seperlima dari 49 negara dengan penduduk mayoritas Muslim. Seperti kekerasan, otoritarianisme merupakan masalah multifaset dengan bermacam-macam penyebab ideologi dan ekonomi. Di dunia Muslim, aktor-aktor Muslim dan sekuler sama-sama berkontribusi terhadap masalah

otoritarianisme. Kerja sama yang terjalin erat antara ulama dan negara menjamin monopoli agama bagi ulama dan memberikan legitimasi agama kepada negara. Ulama telah menghalangi penafsiran-penafsiran alternatif terhadap Islam, sementara negara telah memanfaatkan agama untuk membenarkan tindakan keras terhadap lawan politik.⁵ Aktor-aktor Islam lainnya juga bermasalah dengan prinsip demokrasi. Kaum Islamis ingin memaksakan pemberlakuan hukum agama di negara dan masyarakat. Kalau meraih kekuasaan atau menjadi oposisi yang berpengaruh, Islamis umumnya membawa negara bergeser ke arah otoritarianisme. Para syekh Sufi biasanya menghadirkan hierarki spiritual dan bahkan sosial, sehingga pemikiran dan golongan mereka turut andil dalam otoritarianisme. Kalangan sekuler juga memeluk dan mempromosikan berbagai ideologi non-demokratis di banyak negara Muslim.

Di samping itu, otoritarianisme di dunia Muslim berdiri di atas dasar material yang kuat. Secara geologis, negara-negara Muslim dikaruniai 60 persen cadangan minyak dunia. Saya mengelaborasi di Bab II bagaimana minyak, gas, dan sumber-sumber rente lainnya telah menyangga dominasi elite politik dan agama yang tidak produktif di kebanyakan negara Muslim. Rente telah memungkinkan keberlangsungan banyak rezim Islamis, yang didominasi oleh ulama (seperti Iran) atau oleh persekutuan ulama-monarki (seperti Arab Saudi). Di beberapa kasus lainnya

5 Kini, pemahaman hukum yang dianut ulama, sebagai sesuatu yang disimpulkan sekelompok ahli dari teks-teks agama, itu bertentangan dengan gagasan demokratis badan legislatif, yang menyesuaikan dan mengubah hukum berdasarkan perubahan kondisi dan dengan partisipasi publik. Secara historis, satu-satunya pengecualian yang diakui oleh ulama dalam kewenangan membuat undang-undang adalah sultan; secara lebih akurat, ulama dipaksa untuk mengakui kekuasaan legislatif sultan mengingat kemampuan yang dimiliki sultan untuk memaksa.

di dunia Muslim, ketiadaan penghasilan dari minyak memaksa otoritas politik untuk mengurangi kontrol negara terhadap ekonomi dan masyarakat. Namun, para politikus kerap terus berburu rente dan mengupayakan kembalinya kebijakan sosioekonomi yang etatis. Bahkan di Turki, tanpa rente minyak dan dengan status sebagai calon anggota Uni Eropa, Erdogan telah membangun sistem semirente dengan menerima pinjaman internasional dan menjual lahan di Istanbul untuk mendanai rezim etatis dan otoriternya di atas bentuk baru persekutuan ulama-negara.

Otoritarianisme dan sistem rente juga terkait dengan ketertinggalan sosioekonomi yang telah berlangsung lama di dunia Muslim. Hampir semua negara Muslim memperoleh kemerdekaan pasca-1940, setelah selama ratusan tahun didera masalah rendahnya tingkat literasi, sistem sekolah dan pendidikan tinggi yang tak efektif, ketiadaan perusahaan yang kompetitif, kurangnya infrastruktur transportasi dan komunikasi, dan masalah-masalah teknologi. Negara-negara Muslim memerlukan kaum intelektual yang kreatif dan borjuasi yang produktif untuk mengatasi masalah-masalah itu. Namun, kaum intelektual dan borjuis telah dipinggirkan di masyarakat Muslim selama abad ke-20 dan seterusnya. Bagian berikutnya meringkas penjelasan saya tentang peminggiran ini.

TIDAK ADA INTELIGENSIA/BORJUASI, TIDAK ADA PERKEMBANGAN

Intelektual dan borjuasi Muslim hanya memiliki pengaruh yang terbatas bagi masyarakat Muslim kontemporer karena dibatasi persekutuan ulama-negara. Secara historis, ulama menyatakan beberapa filsuf terkemuka dan para pengikutnya sebagai orang-orang murtad yang harus dibunuh. Ulama

kontemporer tidak secara serius bergulat dengan masalah itu dan tidak mengotak-atik perkara murtad dalam buku-buku hukum Islam, sehingga terus memandangnya sebagai pelanggaran yang harus dihukum. Sebagian besar ulama tidak secara langsung bertanggung jawab atas pembunuhan dan hukuman mati terhadap anggota kaum intelektual di negara-negara seperti Mesir dan Sudan, tapi mereka gagal menolak dasar ideologis tindakan itu.

Lagipula, ulama telah mempertahankan epistemologi kaku, menghalangi gagasan baru, dan mendelegitimasi upaya kalangan intelektual dalam menafsirkan ulang Islam. Epistemologi ulama didasarkan pada Qur'an, hadis, ijma (kesepakatan ulama), dan qiyas (analogi). Sebagaimana yang telah saya elaborasikan, walaupun rumusan empat sumber hierarkis itu awalnya diciptakan oleh Syafi'i sebagai metode yurisprudensi, pengaruhnya kemudian diperluas oleh Ghazali dan ulama terkemuka lainnya, terutama selama dan sesudah abad ke-11, sehingga mendominasi teologi dan Sufisme, dan akhirnya membentuk pengetahuan Muslim secara umum.⁶ Dalam hierarki epistemologi literalis itu, akal merupakan sumber pengetahuan yang terakhir dan penggunaannya dibatasi di penarikan analogi saja berdasarkan tiga sumber lainnya (yang lebih tinggi). Generasi awal Muslim umumnya menggunakan konsep "penalaran" dan "kesepakatan" secara lebih emansipatoris dan egaliter. Abu Hanifah menekankan keputusan yang didasarkan kepada penalaran ahli hukum sebagai syarat utama otoritas hukum. Kesepakatan juga dipahami sebagai konsep besar yang merujuk ke kesepakatan masyarakat Muslim secara luas. Namun kemudian ulama membatasi "analogi" dan kesepakatan seluruh masyarakat sebagai "kesepakatan ulama". Ulama yang berkuasa telah

6 Lihat juga Pengantar.

mempertahankan epistemologi yang hierarkis dan eksklusif itu; mereka memperlemah upaya sejumlah ulama brilian dalam membuat epistemologi itu lebih luwes dengan menambahkan kriteria baru, seperti “tujuan yang lebih tinggi” dalam hukum Islam.⁷

Meski mengkritik ulama, kalangan Islamis menganut epistemologi ulama dan mengakui otoritas ulama untuk menghasilkan hukum Islam. Lagipula, meskipun para syekh Sufi memiliki kriteria tambahan dalam epistemologinya—yang disebut pengetahuan mistik—mereka kerap menerima epistemologi dan otoritas ulama. Singkatnya, epistemologi itu, yang mengesampingkan nalar dan pengalaman empiris, tetap menjadi dasar paham anti-intelektual ulama, Islamis, dan syekh Sufi.⁸

Dapat diasumsikan bahwa kaum sekuler bakal mendukung para intelektual mengingat perjuangan mereka selama dua abad melawan tokoh-tokoh Islam, tapi tidak selalu demikian dalam praktiknya. Di kebanyakan negara Muslim, pemimpin sekuleris adalah orang otoriter, etatis, dan nasionalis, bukan pejuang kebebasan dan eksplorasi intelektual. Pemimpin-pemimpin itu dan partai-partai mereka tak jarang menentang individualisme, pemikiran kritis, dan keberagaman—syarat-syarat yang diperlukan agar kehidupan intelektual bersemi. Di banyak negara

7 Seorang pendukung utama lima “tujuan yang lebih tinggi” dari hukum Islam adalah ahli hukum ternama Imam Syathibi, yang “menyatakan bahwa perubahan-perubahan di ranah politik, sosial, perdagangan, dan hukum di Granada pada abad ke-14 menimbulkan masalah-masalah yang tidak mungkin diatasi dengan metode qiyas (analogi) yang deduktif.” Masud, 1995: 253. Jika Syathibi melihat dunia masa kini, dia akan terkejut melihat umat Islam masih menggunakan analogi untuk menyelesaikan segala masalah dalam tujuh abad setelah dia meninggal.

8 Ulama Syiah lebih menekankan nalar dalam epistemologinya. Ulama Sunni Salafi bersikap kritis terhadap kesepakatan ulama terdahulu. Namun, perbedaan itu tidak menjadikan kedua kelompok tersebut pro-intelektual.

Muslim, kalangan sekuler menciptakan kultus individu di sekitar pemimpin mereka, yang mirip dengan glorifikasi golongan Sufi terhadap syekh sebagai “manusia yang sempurna” atau Imam Mahdi. Kaum sekuler meminggirkan ulama dan mengisi posisi yang kosong setelah ditinggalkan ulama dengan birokrat. Dalam hal ini, sekulerisasi politik memperkuat birokrat, tapi secara substansial tak mengangkat kedudukan intelektual atau borjuasi.

Di banyak negara Muslim, para industrialis dan pebisnis benar-benar muncul, tapi mereka terlalu melekat ke negara untuk menjadi borjuasi yang independen. Aktor-aktor Islam dan kalangan sekuler bertanggung jawab atas lemahnya borjuasi hingga kini. Dengan sedikit pengecualian, ulama telah bekerja sama dengan dan dikooptasi oleh para pejabat, bukannya bersekutu dengan borjuasi. Kaum Islamis telah bertekad untuk meraih kekuasaan negara dan merancang ulang masyarakat dari atas ke bawah; proyek-proyek totaliter mereka tidak meninggalkan ruang sedikit pun bagi borjuasi independen. Selain itu, ajaran para syekh Sufi terlalu berfokus ke mistisisme untuk mempromosikan sebuah etika kerja borjuis. Pada waktu bersamaan, politikus beraliran sekuler umumnya menjalankan kebijakan ekonomi yang etatis, atau setidaknya ekonomi campuran antara pasar bebas dengan intervensi negara. Mereka selama ini menganggap kelas borjuis yang independen sebagai ancaman potensial bagi kekuasaan mereka. Banyak pemimpin sekuler dalam kasus tersebut seperti di Turki, Iran, Irak, Suriah, Aljazair, Tunisia, Pakistan, dan Indonesia berlatar belakang militer, sehingga tidak mungkin mengakui peran penting borjuasi bagi perkembangan ekonomi dan politik di negara-negara mereka. Ringkasnya, karena kurangnya kelas intelektual dan borjuis yang kuat, negara-negara Muslim

pada abad ke-20 kerap gagal menyelesaikan masalah politik dan sosioekonomi yang diwarisi.

REKOMENDASI

Sepanjang abad ke-20 dan seterusnya, beberapa aktor Islam dan kalangan sekuler telah mencoba memecahkan masalah-masalah yang disebutkan sebelumnya di dunia Muslim. Aktor-aktor Islam selama ini menyalahkan kolonialisme dan imperialisme Barat sebagai penyebabnya. Walaupun kaum sekuler cenderung menyalahkan para aktor Islam terkait dengan masalah-masalah itu, mereka juga mengkritik Barat. Kedua kelompok yang saling berlawanan tersebut mengajukan solusi-solusi politik yang bersifat negara-sentris, sehingga membuat mereka mencoba menguasai negara sepenuhnya dan menyingkirkan pihak lain.

Saya tidak membantah bahwa kolonialisme dan imperialisme Barat telah menghancurkan lembaga-lembaga lokal dan mengeksploitasi sumber daya alam di banyak negara Muslim. Namun, fokus ke dampak negatif yang disebabkan oleh negara-negara Barat telah mengalihkan perhatian Muslim dari kegagalan-kegagalan mereka sendiri dan reformasi pemikiran, kebijakan, dan lembaga mereka. Pandangan anti-Barat atau tarik-menarik antara aktor-aktor Islam dan kalangan sekuler tidak akan membantu Muslim mengatasi masalah. Memang, kedua belah pihak harus menyelesaikan masalah-masalah antiintelektualisme dan kontrol negara atas ekonomi.

Masalah yang dihadapi umat Muslim bukanlah ber-sumber dari Islam, melainkan teori tertentu yang dianggap Islami. Di sepanjang buku ini saya menunjukkan bahwa teori dan praktik persekutuan ulama-negara, yang diilhami oleh gagasan Sasaniyah tentang hubungan agama-negara,

telah menjadi sumber berbagai krisis di dunia Muslim. Kini Muslim memerlukan perspektif baru untuk memandang politik dan pemerintahan. Kaum sekuler pada abad ke-20 dan para pendahulu mereka yang reformis pada abad ke-19 mengakui kebutuhan itu, walaupun mereka belum berhasil menghasilkan teori-teori politik alternatif yang mendalam secara filosofis dan meyakinkan publik. Sebaliknya, tokoh-tokoh Islam kerap masih mengharap solusi dari teori-teori politik yang ditulis pada masa puncak dan akhir Zaman Pertengahan (1000–1500), dengan menganggapnya didasari prinsip-prinsip Islam yang sakral dan abadi. Pandangan itu secara historis tidak akurat; pemikiran politik Islam pada puncak dan akhir Zaman Pertengahan dan teori kekhalifahan khususnya sangat dipengaruhi oleh tradisi pemerintahan Sasaniyah dan kondisi-kondisi politik tertentu, terutama pada abad ke-11.

Saya telah menganalisis pandangan Mawardi, Ghazali, dan Ibnu Taimiyah, para penulis risalah paling berpengaruh mengenai teori kekhalifahan (dan politik syariah). Sistem ideal yang dibayangkan oleh Mawardi bersandar kepada kekuasaan di tangan seorang pemimpin, khalifah, yang memegang kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif kemudian mendelegasikan kekuasaannya kepada wazir, gubernur, dan hakim. Mengingat gagasan itu tidak mudah diterapkan bahkan pada abad ke-11, Mawardi dan Ghazali membahas koeksistensi khalifah dengan (para) sultan. Lebih daripada dua abad kemudian, Ibnu Taimiyah mengompromikan gagasan kekuasaan di tangan seorang pemimpin dengan mengusulkan pemerintahan bersama antara penguasa dan ulama.⁹ Teori-teori kekhalifahan ti-

9 Al Mawardi, 1996 [1045–1058]; Al Ghazali, 1999 [1095]: 234–244; Al Ghazali, 2013 [1095]: 229–240; Ibnu Taimiyah, 1994a [1309–1314].

dak membahas bahaya kekuasaan pemimpin tunggal, mekanisme pertanggungjawabannya, atau kemungkinan adanya oposisi yang sah. Teori-teori yang sayangnya otoriter (dan patriarkis) itu perlu dipandang hanya sebagai catatan sejarah dan tidak seharusnya menjelaskan pemikiran politik Muslim pada abad ke-21.¹⁰ Mempertahankan teori-teori politik itu akan membuat tokoh-tokoh Islam tetap berada di luar realitas masa kini dan menambah kegelisahan kalangan sekuler terhadap aktivisme Islam.¹¹

Analisis historis saya mungkin tampak deterministik dan pesimistik; kenyataannya, tidak demikian. Dengan menjelaskan persekutuan ulama-negara sebagai konstruksi abad ke-11, analisis saya telah mengindikasikan kemungkinan perubahan dan kelogisan optimisme. Analisis saya telah mengungkap ketidakakuratan historis dalam memandang persekutuan ulama-negara sebagai sesuatu yang esensial di teks-teks Islam atau sesuatu yang permanen dalam sejarah Islam. Persepsi kontemporer tentang Islam sebagai agama yang pasti menolak pemisahan agama-negara tidaklah benar. Oleh karena itu, Muslim dapat merancang ulang hubungan antara agama dan negara dengan cara yang dapat mempromosikan kreativitas intelektual dan ekonomi.

10 Sebaliknya, seorang penerjemah kontemporer karya Mawardi *al-Ahkam as-Sulthaniyah* menyebutnya sebagai "penangkal yang menyegarkan terhadap ajaran kaum modernis." Yate, 1996: 5.

11 Bahkan Muhammad Asad, seorang penulis berpikiran terbuka, disesatkan oleh gagasan penerapan teori kekhalifahan Zaman Pertengahan di dunia modern. Dia menyatakan bahwa kekhalifahan mirip dengan sistem presidensial Amerika Serikat, tapi dia mengabaikan ciri utama sistem presidensial, termasuk pembatasan masa kekuasaan dan pemisahan kekuasaan. Buku Asad menyimpulkan perlunya negara Islam totaliter: "Muslim senantiasa terikat untuk mengutamakan kepentingan negara Islam di atas kepentingan pribadi baik secara hukum dan moral, dan itu sesuai dengan prinsip negara sebagai wakil Tuhan (khalifah) di muka bumi." Asad, 1961: 61, 83.

Lagipula, analisis saya sudah memperlihatkan adanya dasar sejarah untuk reformasi semacam itu. Dari abad ke-8 hingga abad ke-10, para ulama umumnya didanai oleh perdagangan dan menghindari pekerjaan sebagai abdi negara. Selama periode itu, masyarakat Muslim menghasilkan ahli-ahli terhebat yang menguasai berbagai bidang dan pedagang-pedagang yang berpengaruh. Analisis kritis terhadap sejarah Islam dapat berkontribusi dalam membangun hubungan Islam dan negara yang baru, konstruktif, dan progresif kini.

Untuk menyelesaikan masalah-masalah kekerasan, otoritarianisme, dan ketertinggalan, serta mengejar tingkat perkembangan Barat, Muslim harus membangun sistem kompetitif dan meritokratis. Itu membutuhkan reformasi sosioekonomi dan politik mendasar, dengan dimensi ideologi dan kelembagaan. Maka, Muslim memerlukan kaum intelektual yang kreatif dan borjuasi independen, yang dapat mengimbangi kekuasaan otoritas ulama dan negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abattouy, Mohammed, Jürgen Renn, & Paul Weinig. 2001. "Transmission as Transformation: The Translation Movements in the Medieval East and West in a Comparative Perspective." *Science in Context* 14, 1–2: 1–12.
- El-Abbadi, Mostafa. 1990. *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris: UNESCO/UNDP.
- Abbès, Makram. 2015. "Essai sur les arts de gouverner en Islam." Dalam Al-Mawardi, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis & diedit oleh Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.
- Abdel Razek, Ali. 2012 [1925]. *Islam and the Foundations of Political Power*. Diterjemahkan oleh Maryam Loutfi. Diedit oleh Abdou Filali-Ansary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Abdul-Jabbar, Ghassan. 2007. *Bukhari*. New York: Oxford University Press.
- Abou El Fadl, Khaled. 2003. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.
- _____. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2009. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2014. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. New York: Rowman and Littlefield.
- Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 1995. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: SUNY Press.
- Abu Zaid [Zayd], Nasr Hamid. 2000. "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects." Dalam John Cooper, Ronald Nettle, & Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I. B. Tauris.
- _____. 2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Diedit Esther R. Nelson. Westport, CT: Praeger.
- _____. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Acemoglu, Daron, & James A. Robinson. 2009. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Business.
- Acemoglu, Daron, Simon Johnson, & James A. Robinson. 2001. "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation." *American Economic Review* 91, 5: 1369–401.
- Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps*. New York: Oxford University Press.
- Adivar, A. Adnan. 1982 [1939]. *Osmanlı Türklerinde İlim*. Istanbul: Remzi Kitabevi.
- _____. 1969. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Adonis [Ali Ahmad Said Esber]. 2015. *Violence et islam. Entretiens avec Houria Abdelouahed*. Paris: Seuil.
- El-Affendi, Abdelwahab. 2014. "Mahmoud Taha: Heresy and Martyrdom." *Critical Muslim* 12: 115–30.
- Afsaruddin, Asma. 2008. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2015. *Contemporary Issues in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Agoston, Gabor. 2005. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Ahmad, Aziz. 1967. *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857–1964*. London: Oxford University Press.
- Ahmad, Barakat. 1979. *Muhammad and the Jews: A Re-Examination*. New Delhi: Vikas.
- _____. 1989. "Conversion from Islam." Dalam C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory, and A. L. Udovitch, eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton: Darwin Press.
- Ahmad, Feroz. 1969. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914*. New York: Oxford University Press.
- Ahmad, Irfan. 2009. "Genealogy of the Islamic State: Reflections on Maududi's Political Thought and Islamism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 145–62.
- Ahmad, Mumtaz. 1991. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat." Dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ahmed, Munir-ud Din. 1968. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rikh Baghdad*. Zurich: Verlag "Der Islam."
- Ahmed, Safdar. 2013. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*. New York: I. B. Tauris.
- Ahmed, Shahab. 2003. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*." *Journal of the American Oriental Society* 123, 1: 179–82.

- _____. 2015. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahmed-Ghosh, Huma, ed. 2015. *Asian Muslim Women: Globalization and Local Realities*. Albany: SUNY Press.
- Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Akbulut, Zeynep. 2015a. "Veiling as Self-Disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses, and the Headscarf Ban in Turkey." *Contemporary Islam* 9, 3: 433–53.
- _____. 2015b. "The Headscarf Ban and Muslim Women's Rights Discourse in Turkey." Dalam Huma Ahmed-Ghosh, ed., *Contesting Feminisms: Gender and Islam in Asia*. Albany: SUNY Press.
- Akçura, Yusuf. 1976 [1904]. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Akdağ, Mustafa. 1971. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi: Vol. II, 1453–1559*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- _____. 2009 [1963]. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Akyol, Mustafa. 2011. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W. Norton.
- Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India, 1200–1800*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2013. "A Muslim State in a Non-Muslim Context: The Mughal Case." Dalam Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Alatas, Syed Faris. 2013. *Ibn Khaldun*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2014. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.
- Albin, Michael. 2007. "The Islamic Book." Dalam Simon Eliot & Jonathan Rose, eds., *A Companion to the History of the Book*. Malden, MA: Blackwell.
- Alexander, Amy C., & Christian Welzel. 2011. "Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?" *World Values Research* 4, 2: 40–70.
- Alexseev, Mikhail A. 1997. *Without Warning: Threat Assessment, Intelligence, and Global Struggle*. London: Macmillan.
- Algar, Hamid. 1982. "Introduction." Dalam *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Diterjemahkan dari bahasa Persia & diedit oleh Hamid Algar. New York: Caravan Books.
- Ali, Souad T. 2009. *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Ali, Syed Ameer. 2012 [1902]. *The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed*. San Bernardino: Forgotten Books.
- Allard, Michel. 1952–4. "Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création." *Bulletin d'Études Orientales* (Damas) 14: 7–59.
- Allen, Robert C. 2009. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

- Aminrazavi, Mehdi. 2010a. "Fakhr al-Din Razi." Dalam Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.
- _____. 2010b. "Sa'd al-Din Taftazani." Dalam Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Andrade, Tonio. 2016. *The Gunpowder Age: China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. Princeton: Princeton University Press.
- Angenendt, Arnold. 2011. "Christians between Tolerance and Violence in Europe." Dalam Erik Eynikel & Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.
- Angrist, Michele. 2012. "War, Resisting the West, and Women's Labor: Toward an Understanding of Arab Exceptionalism." *Politics and Gender* 8, 1: 51–82.
- Anjum, Ovamir. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press.
- Aquil, Raziuddin. 2008. "On Islam and Kufr in the Delhi Sultanate: Towards a Re-Interpretation of Ziya' al-Din Barani's *Fatawa-i Jahandari*." Dalam Rajat Datta, ed., *Rethinking a Millennium: Perspectives on Indian History from the Eighth to the Eighteenth Century*. Delhi: Aakar Books.
- Aquinas, Thomas. 1988 [1265–72]. *On Law, Morality, and Politics* (kutipan dari *Summa Theologica*). Diterjemahkan oleh Richard J. Regan. Diedit oleh William P. Baumgarth & Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Aristotle. 1996a [sekitar 350 SM]. *Nicomachean Ethics*. Dalam Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Diterjemahkan dari bahasa Yunani kuno oleh Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.
- _____. 1996b [sekitar 350 SM]. *The Politics*. Dalam *The Politics and the Constitution of Athens*. Diterjemahkan dari bahasa Yunani kuno oleh Benjamin Jowett & direvisi oleh Jonathan Barnes. Diedit oleh Stephen Everson. New York: Cambridge University Press.
- Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.
- _____. 1999. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 41, 2: 263–93.
- _____. 2010. "Legitimacy and Political Organisation: Caliphs, Kings, and Regimes." Dalam Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. IV: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.

- _____. 2017. "Persianate Islam and Its Regional Spread." Dalam Patrick Michel, Adam Possamai, & Bryan S. Turner, eds., *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____. Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Alfred A. Knopf.
- Arslan, Ahmet. 1972. "Kemal Paşa-zade'nin 'Haşiya 'ala Tahafut al-Falasifa'si.'" *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 10: 19–45.
- _____. 1999. *Islam Felsefesi Uzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Asad, Muhammad. 1961. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1984. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asch, Ronald G. 2015. "Monarchy in Western and Central Europe." Dalam Scott Hamish, ed., *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750. Vol. II: Cultures and Power*. New York: Oxford University Press.
- Al-Ashari. 1953 [sekitar 935]. *Kitab al-Luma'* [The Luminous Book]. Diterjemahkan oleh Richard J. McCarthy. Dalam *The Theology of al-Ashari*. Beirut: Imprimerie catholique.
- Ashtor, E[liyahu]. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.
- _____. 1983. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Askari, Nasrin. 2016. *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mirror for Princes*. Boston: Brill.
- Aslan, Reza. 2005. *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
- Atçıl, Abdurrahman. 2016. *Scholars and Sultans in Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Ayalon, David. 1956. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell.
- Ayoob, Mohammed. 2007. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Al-Azmeh, Aziz. 1997. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. New York: I. B. Tauris.
- _____. 2014. "Abbasid Culture and the Universal History of Freethinking Humanism." *Critical Muslim* 12: 73–88.
- Baali, Fuad. 1988. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: SUNY Press.
- Bacık, Gökhan, & Ahmet Kuru. 2017. "Said Nursi'yi Eleştirel Okumak (1): İman ve Namaz Çözüm mü?" *Kitalar Arası*, December 20, <https://kitalararasi.com/2017/12/20/said-nursiyi-elestirel-okumak-1-iman-ve-namaz-cozum-mu-gokhan-bacik-veahmet-kuru/>.

- Bacon, Francis. 2000 [1620]. *The New Organon*. Diedit oleh Lisa Jardine & Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press.
- Badawi, Nesrine. 2014. "Sunni Islam: Classical Sources." Dalam Gregory M. Reichberg & Henrik Syse, eds., *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Traditions*. New York: Cambridge University Press.
- Baer, Marc David. 2007. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York: Oxford University Press.
- Bagley, F[rank] R. C. 1964. "Introduction." Dalam *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Diterjemahkan dari bahasa Persia & diedit oleh F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.
- Bailyn, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bairoch, Paul. 1988. *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Diterjemahkan oleh Christopher Braider. Chicago: University of Chicago Press.
- Banfield, Edward C., & Laura F. Banfield. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, IL: Free Press.
- Al-Banna, Gamal. 2001. *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*. In *L'enseignement de Gamal al-Banna*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis, versi ringkas, & diedit oleh Mouna A. Akouri. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.
- _____. 2003. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.
- Al-Banna, Hasan. 1978 [1938–45]. *Five Tracts of Hasan al-Banna' (1906–1949): A Selection of the Majmuat Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna'*. Diterjemahkan oleh Charles Wendell. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1979 [1938–45]. *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. Beirut: Al-Mu'assasah al-Islamiyah lil-Ti'ba' wa-al-Sihafah wa-al-Nashr.
- Banu Musa bin Shakhir. 1979 [850]. *The Book of Ingenious Devices (Kitab al-Hiyal)*. Diterjemahkan Donald R. Hill. Boston: D. Reidel Publishing.
- Barani, Ziauddin. 1961 [c. 1358–9]. *Fatawa-i Jahandari*. In *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Afsar Umar Salim Khan. Diedit Mohammad Habib. Delhi: Kitab Mahal.
- Barkan, Ömer Lütfi. 1940. "Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1, 4: 448–56.
- _____. 1975. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East." Diterjemahkan oleh Justin McCarthy. *International Journal of Middle East Studies* 6, 1: 3–28.
- Barkey, Karen. 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2012. "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?" Dalam Ahmet T. Kuru & Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Barras, Amelie. 2014. *Refashioning Secularisms in France and Turkey: The Case of the Headscarf Ban*. New York: Routledge.

- Barrett, Ward. 1990. "World Bullion Flows, 1450–1800." Dalam James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750*. New York: Cambridge University Press.
- Barro, Robert J., & Rachel M. McCleary. 2005. "Which Countries Have State Religions?" *The Quarterly Journal of Economics* 104, 4: 1331–70.
- Barthold, W[ilhelm]. 1977 [1900]. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Diterjemahkan dari bahasa Rusia oleh T. Minorsky. London: E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Exchange, 950–1350*. Princeton: Princeton University Press.
- Başkan, Birol. 2014. *From Religious Empires to Secular States: State Secularization in Turkey*. New York: Routledge.
- Bates, Robert. 1981. *Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*. Berkeley: University of California Press.
- Baubérot, Jean. 2004. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, Que sais-je?
- Baubérot, Jean, & Micheline Milot. 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.
- Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Baysal, Jale. 1968. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar: Osmanlı Türklerinin Başlıklar Kitaplar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Beblawi, Hazem, & Giacomo Luciani, eds. 1987. *The Rentier State*. London: CroomHelm.
- Becker, Sascha O., & Ludger Woessmann. 2009. "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History." *The Quarterly Journal of Economics* 124, 2: 531–96.
- Beckert, Sven. 2014. *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Vintage Books.
- Beckett, Katharine Scarfe. 2003. *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*. New York: Cambridge University Press.
- Bein, Amit. 2011. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, Robert N. 1991. "Islamic Tradition and the Problems of Modernization." Dalam buku miliknya *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- Bellin, Eva. 2004. "The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 36, 2: 139–57.
- . 2012. "Reconsidering the Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring." *Comparative Politics* 44, 2: 127–49.
- Belting, Hans. 2011. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Deborah Luce Schneider. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ben-Zaken, Avner. 2010. *Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Berkes, Niyazi 1998 [1964]. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Berkey, Jonathan Porter. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2003. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. New York: Cambridge University Press.
- Berman, L[awrence] V. 1968–9. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of Averroes' Commentary on Plato's 'Republic.'" *Oriens* 21–2: 436–9.
- Bernier, François. 1891 [sekitar 1668]. *Travels in the Mogul Empire: A.D. 1656–1668*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Irving Brock. Diedit oleh Archibald Constable. Westminster: Constable.
- Bey, Kochi. 1972 [1631–40]. *Koçi Bey Risalesi*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani ke Turki modern oleh Zuhuri Danişman. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bey, Seyyid. 1942 [1924]. "Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi." Dalam *T. B. M. M. Kavanin Mecmuası*. Vol. II, Devre II, İçtima 1. Ankara: T. B. M. M. Matbaası.
- _____. 1969 [1924]. *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Açıklamaları*. Diedit Suphi Menteş. Istanbul: Menteş Matbaası.
- Beydilli, Kemal. 2003. "Matbaa." Dalam Bekir Topaloğlu et al., eds., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bier, Carole. 1993. "Piety and Power in Early Sasanian Art." Dalam Eiko Matsushima, ed., *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg: C. Winter.
- Bilgin, Fevzi. 2011. *Political Liberalism in Muslim Societies*. New York: Routledge.
- Al-Biruni. 1964 [1030]. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030 [Tarikh al-Hind]*. Diterjemahkan oleh Edward C. Sachau. Versi ringkas & diedit oleh Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.
- El-Bizri, Nader, ed. 2008. *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Black, Antony. 2008. *The West and Islam Religion and Political Thought in World History*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2011. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Blair, Sheila, & Jonathan Bloom. 1995. *The Art and Architecture of Islam: 1250–1800*. New Haven: Yale University Press.
- Blaut, J[ames] M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.
- _____. 2000. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.
- Blaydes, Lisa, & Eric Chaney. 2013. "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE." *American Political Science Review* 107, 1: 16–34.
- Bloch, Marc. 2014 [1940]. *Feudal Society*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh L. A. Manyon. New York: Routledge.

- Bloom, Jonathan. 2001. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press.
- Bloom, Jonathan, & Sheila Blair. 2002. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Boix, Carles. 2003. *Democracy and Redistribution*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2011. "Democracy, Development, and the International System." *American Political Science Review* 105, 4: 809–28.
- Boix, Carles, & Susan C. Stokes. 2003. "Endogenous Democratization." *World Politics* 55, 4: 517–49.
- Bonadeo, Cecilia Martini. 2015. "'Abd al-Latif al-Baghdadi.'" Dalam Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September 9, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/>.
- Bonner, Michael. 2010. "The Waning of Empire: 861–945." Dalam Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. 1: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. New York: Cambridge University Press.
- Bons, Eberhard, & Erik Eynikel. 2011. "Holy War and Old Testament: Old Testament Traditions Connected to Religion and Violence." Dalam Erik Eynikel & Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.
- Borsch, Stuart J. 2005. *The Black Death in Egypt and England*. Austin: University of Texas Press.
- Bosker, Maarten, Eltjo Buringh, & Jan Luiten van Zanden. 2008. "From Baghdad to London: The Dynamics of Urban Growth in Europe and the Arab World, 800–1800." Centre for Economic Policy Research, Discussion Paper 6833.
- Bosworth, C. E. 1968. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217)." Dalam J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran. Vol. V: The Saljuq and Mongol Periods*. New York: Cambridge University Press Botticini, Maristella, & Zvi Eckstein.
- _____. 2012. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–1492*. Princeton: Princeton University Press.
- Boulakia, Jean David C. 1971. "Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist." *Journal of Political Economy* 79, 5: 1105–18.
- Boyce, M. 1968. "Introduction." Dalam *The Letter of Tansar*. Diterjemahkan & diedit oleh M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- BP. 2011. "Statistical Review of World Energy 2011," June, www.bp.com/statisticalreview.
- Brague, Remi. 1993. "Note sur la traduction arabe de la Politique, derechef, qu'elle n'existe pas." Dalam Pierre Aubenque & Alonso Tordesillas, eds., *Aristote politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Braude, Benjamin, & Bernard Lewis. 1982. "Introduction." Dalam Benjamin Braude & Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire:*

- The Functioning of a Plural Society*. Vol. I. New York: Holmes and Meier Publishers.
- Braudel, Fernand. 1976. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Vol. II. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
- _____. 1981. *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. Vol. 1: *The Structures of Everyday Life*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
- _____. 1982. *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. Vol. 2: *The Wheels of Commerce*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
- _____. 1984. *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. Vol. 3: *The Perspective of the World*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
- _____. 1993. *A History of Civilizations*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Richard Mayne. New York: Allen Lane, Penguin Press.
- Brentjes, Sonja. 2011. "The Prison of Categories: 'Decline' and Its Company." Dalam Felicitas Opwis & David Reisman, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill.
- Brentjes, Sonja, bersama Robert G. Morrison. 2010. "The Sciences in Islamic Societies (750–1800)." Dalam Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.
- Briggs, Martin S. 2005 [1931]. "Architecture." Dalam Sir Thomas Arnold & Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
- Britannica. 2018. "Great Books of the Western World," https://britannicashop.britannica.co.uk/epages/Store.sf/Shops/Britannicashop/Products/ENC_BOOK_0123.html.
- Broadie, Alexander. 1996. "Maimonides." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Brotton, Jerry. 2002. *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*. New York: Oxford University Press.
- Brown, Jonathan. 2013. "Scripture in the Modern Muslim World: The Quran and Hadith." & Jeffrey T. Kenney & Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Brownlee, Jason. 2012. *Democracy Prevention: The Politics of the U.S.-Egyptian Alliance*. New York: Cambridge University Press.
- Bryson. 2013 [sekitar abad ke-1 M]. *Management of the Estate*. Diterjemahkan oleh Simon Swain. Dalam Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. New York: Cambridge University Press.
- Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
- Bulliet, Richard W. 1972. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- _____. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1990. *The Camel and the Wheel*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1995a. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1995b. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*." *International Journal of Middle East Studies* 27, 4: 519–20.
- _____. 2009. *Cotton, Climate, and Camels: A Moment in World History*. New York: Columbia University Press.
- Burak, Guy. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Buringh, Eltjo, & Jan Luiten van Zanden. 2009. "Charting the 'Rise of the West': Manuscripts and Printed Books in Europe. A Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries." *The Journal of Economic History* 69, 2: 409–45.
- Burke, Edmund III. 2009. "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity." *Journal of World History* 20, 2: 165–86.
- Burnett, Charles. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.
- Burton, John. 1990. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butterworth, Charles E. 2001. "Biographical Sketch of Averroes (1126–1198)." Dalam *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Diterjemahkan & diedit oleh Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Büttgen, Philippe, Alain de Libera, Marwan Rashed, & Irène Rosier-Catach. 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savant*. Paris: Fayard.
- Butzer, Karl W., Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, & Pavel Kraus. 1985. "Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?" *Annals of the Association of American Geographers* 75, 4: 479–509.
- Cahen, Claude. 1953. "L'évolution de l'iqtā du IX^e au XIII^e siècle: Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 8, 1: 25–52.
- _____. 1962. "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft.'" *Oriens* 15: 160–71.
- Çakmak, Diren. 2014. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalistleşme Tecrübesi ve Telif Haklarının Gelişimi*. İstanbul: Libra Kitap.
- Cammett, Melani, Ishac Diwan, Alan Richards, & John Waterbury. 2015. *A Political Economy of the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press.
- Cantarino, Vincente. 2007. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy (1965)." *Dante Studies* 125: 37–55.
- Capoccia, Giovanni, & R. Daniel Kelemen. 2007. "The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism." *World Politics* 59, 3: 341–69.

- Cardoso, Fernando Henrique, & Enzo Faletto. 1979. *Dependency and Development in Latin America*. Diterjemahkan dari bahasa Spanyol oleh Marjory Mattingly Urquidí. Berkeley: University of California Press.
- Carr, Edward Hallett. 1961. *What Is History?* New York: Vintage Books.
- Carter, Jimmy. 2006. *Palestine: Peace Not Apartheid*. New York: Simon and Schuster.
- Casale, Giancarlo. 2010. *The Ottoman Age of Exploration*. New York: Oxford University Press.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press.
- Çelebi, Katip. 1982 [sekitar 1652]. *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-İslahi'l-Halel)*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani ke bahasa Turki modern oleh Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- _____. 2007 [sekitar 1653]. *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)*. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- _____. 2008 [1654]. *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Oyku (A 360 Year Old Story)*. Diterjemahkan dari bahasa Turki oleh Füsün Savcı. Diedit Bülent Özukan. İstanbul: Boyut.
- _____. 2007 [1656a]. *Deniz Savaşları Hakkında Buyuklere Armagan (Tuhtetu'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar)*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani ke bahasa Turki modern oleh Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalıcı.
- _____. 2008 [1656b]. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani ke bahasa Turki modern oleh Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Central Intelligence Agency. 2014. "The World Factbook: Independence," www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2088.html.
- Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. New York: Cambridge University Press.
- Chandler, Tertius. 1987. *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Chaney, Eric. 2012. "Democratic Change in the Arab World, Past and Present." *Brookings Papers on Economic Activity* 1: 363–400.
- Charfi, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris: Albin Michel.
- Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Chaudhuri, K[irti] N. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. New York: Cambridge University Press.
- Chayes, Sarah. 2015. *Thieves of State: Why Corruption Threatens Global Security*. New York: W. W. Norton.

- Cheddadi, Abdesselam. 2006. *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard.
- Chiot, Daniel. 1994. *How Societies Change*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press
- Chittick, William C. 1989. *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.
- Christensen, Peter. 1993. *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*. Diterjemahkan dari bahasa Denmark oleh Steven Sampson. Odense: Museum Tusculanum Press.
- Çığırâçan, Tüccarzade İbrahim Hilmi. 2010 [1912–3]. *Osmanlı Devletinin Cokus Nedenleri*. Diedit Başak Ocak. İstanbul: Libra Kitapçılık.
- Cipolla, Carlo M. 1969. *Literacy and Development in the West*. London: Penguin Books.
- _____. 1970. *European Culture and Overseas Expansion*. Middlesex: Penguin Books.
- Çizakça, Murat. 2011. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and the Future*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Cizre, Ümit. 2017. "Fear and Loathing in Turkey: The Backstory to Erdoğan's Referendum." *Middle East Research and Information Project*, April 26, <https://www.merip.org/mero/mero042617>.
- Cleveland, William L. 2004. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press.
- Cohen, Hayyim J. 1970. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 1: 16–61.
- Cole, Juan. 2002. "Review of Bernard Lewis' *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*." *Global Dialogue* 4, 4; www.juancole.com/2018/05/bernard-western-response.html.
- Collier, David. 1991. "The Comparative Method: Two Decades of Change." In Dankwart A. Rustow and Kenneth Paul, eds., *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives*. New York: Harper Collins.
- Collier, Paul. 2007. *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. New York: Oxford University Press.
- Collier, Paul, & Anke Hoeffler. 2004. "Greed and Grievance in Civil Wars." *Oxford Economic Papers* 56: 563–95.
- Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam." *Arabica* 44, 4: 437–530.
- _____. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2014. *Ancient Religion, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooley, Alexander. 2008. *Base Politics: Democratic Change and the U.S. Military Overseas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.
- Cosandey, David. 1997. *Le secret de l'Occident: Vers une théorie générale du progress scientifique*. Paris: Champs-Flammarion.
- Crone, Patricia. 1987. "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasihat al-muluk*." *Jerusalem Studies in Islam and Arabic* 10: 167–91.
- _____. 2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crone, Patricia, & Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press.
- Cubberley, Ellwood P. 1948 [1920]. *The History of Education: Educational Practice and Progress Considered as a Phase of the Development and Spread of Western Civilization*. Boston: Houghton Mifflin.
- Curtin, Philip D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2000. *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Dabashi, Hamid. 1996a. "Khawajah Nasir al-Din Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 1996b. "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Dagli, Caner K. 2015. "Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran." Dalam Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lombard, & Mohammed Rustom, eds., *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.
- Dale, Stephen F. 2010. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2015. *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dallal, Ahmad. 1999. "Science, Medicine, and Technology." Dalam John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press.
- Daly, Jonathan. 2014. *The Rise of Western Power: A Comparative History of Western Civilization*. New York: Bloomsbury.
- Darling, Linda T. 2013. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge.
- Davis, Mike. 2001. *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso.
- Davison, Roderic H. 1961. "Westernized Education in Ottoman Turkey." *Middle East Journal* 15, 3: 289–301.
- Dawani, Jalaladdin. 1839 [sekitar 1477]. *Practical Philosophy of the Muhammadan People: Exhibited in Its Professed Connexion with the*

- European, So as to Render Either an Introduction to the Other. Being a Translation of the Akhlak-i Jalaly, the Most Esteemed Ethical Work of Middle Asia.* Diterjemahkan dari bahasa Persia disertai catatan oleh W. F. Thompson. London: Forgotten Books.
- _____. 1939 [c. 1477]. Terjemahan bahasa Inggris dari *Akhlaq-i Jalali: A Code of Morality in Persian*. Diterjemahkan S. H. Deen. Lahore: Sh. Mubarak Ali. [Daya], Najm al-Din Razi. 1982 [1223]. *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mersad al-'Ebad men al-Mabda'ela'l-Ma'ad)*. Diterjemahkan dari bahasa Persia & diedit oleh Hamid Algar. New York: Caravan Books.
- De Long, J. Bradford, & Andrei Shleifer. 1993. "Princes and Merchants: European City Growth before the Industrial Revolution." *Journal of Law and Economics* 36, 2: 671–702.
- De Vries, Jan, & Ad van der Woude. 1997. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500–1815*. New York: Cambridge University Press.
- Demirel, Ahmet. 1994. *Birinci Meclis'te Muhalefet: İlkinci Grup*. Istanbul: İletişim.
- Denny, Frederick M. 2004. "Islam and Peacebuilding: Continuities and Transitions." Dalam Harold Coward & Gordon S. Smith, eds., *Religion and Peacebuilding*. Albany: State University of New York Press.
- Deringil, Selim. 1999. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909*. New York: I. B. Tauris.
- Devlet, Nadir. 1988. *İsmail Bey Gaspıralı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Dhanani, Alnoor. 2007. "Jurjani: 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-Husayni al-Jurjani (al-Sayyid al-Sharif)." Dalam Thomas Hockey, ed., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.
- Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton.
- Diamond, Larry. 2010. "Why Are There No Arab Democracies?" *Journal of Democracy* 21, 1: 93–104.
- Dignas, Beate, & Engelbert Winter. 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*. New York: Cambridge University Press.
- Al-Dimashqi, Abu al-Fadl. 1995a [sekitar abad kesebelas]. *Kitab al-Ishara ila Mahasin al-Tijara*. Diedit oleh Youssef Seddik & Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com.
- _____. 1995b [sekitar abad ke-11]. *Eloge du commerce [Kitab al-Ishara fi Mahasin al-Tijara]*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Youssef Seddik. Edited by Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com.
- Diner, Dan. 2009. *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press.
- Diouf, Mamadou. 2013. *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.
- Dixon, Jeffrey. 2009. "What Causes Civil Wars? Integrating Quantitative Research Findings." *International Studies Review* 11, 4: 707–35.

- Djaït, Hichem. 1989. *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard.
- Dodge, Bayard. 1970. "Introduction." In *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I and II. Diterjemahkan & diedit oleh Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.
- Dols, Michael W. 1977. *The Black Death in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Concepts of War." Dalam John Kelsay & James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press.
- Doyle, Michael W. 1983. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy and Public Affairs* 12, 3: 205–35.
- Drelichman, Mauricio. 2005. "The Curse of Moctezuma: American Silver and the Dutch Disease." *Explorations in Economic History* 42: 349–80.
- Duby, Georges. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- Duchesne, Ricardo. 2011. *The Uniqueness of Western Civilization*. Boston: Brill.
- Dunn, Ross E. 1986. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley: University of California Press.
- Dunning, Thad. 2008. *Crude Democracy: Natural Resource Wealth and Political Regimes*. New York: Cambridge University Press.
- Dupouey, Patrick. 1998. *Machiavel: Le Prince. Texte intégral, notes et commentaires*. Paris: Les intégrals de Philo/Nathan.
- Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labor in Society*. Diterjemahkan oleh W. D. Halls. New York: Free Press.
- Easterlin, Richard A. 1981. "Why Isn't the Whole World Developed?" *Journal of Economic History* 41, 1: 1–17.
- Eaton, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley: University of California Press.
- Economist Intelligence Unit. 2011. "Country Reports," <http://country.eiu.com/AllCountries.aspx>.
- Edwards, Jeremy, & Sheilagh Ogilvie. 2012. "Contract Enforcement, Institutions, and Social Capital: The Maghribi Traders Reappraised." *Economic History Review* 65,2: 421–44.
- Edwards, Mark U. 1994. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press.
- Eisenstein, Elizabeth L. 2005 [1983]. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Ekelund, Robert B., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert, & Aubrey B. Davidson. 1996. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford University Press.
- Elbadawi, Ibrahim, Samir Makdisi, & Gary Milante. 2010. "Explaining the Arab Democracy Deficit: The Role of Oil and Conflicts." Dalam Ibrahim Elbadawi & Samir Makdisi, eds., *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit*. New York: Routledge.

- Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell.
- Ellenblum, Ronnie. 2012. *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 950–1072*. New York: Cambridge University Press.
- Ellethy, Yaser. 2011. "Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Violence? The Absent Texts." Dalam Erik Eynikel & Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harpree Publishing.
- _____. 2015. *Islam, Context, Pluralism, and Democracy: Classical and Modern Interpretations*. New York: Routledge.
- Embree, Ainslie T. 1971. "Introduction." In *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Versi ringkas & diterjemahkan oleh Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.
- Emre, Yunus. 2102 [sekitar 1321]. *Divan: Seçmeler*. Diedit oleh Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." Dalam James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters.
- Engerman, Stanley L., & Kenneth L. Sokoloff. 2012. *Economic Development in the Americas since 1500*. New York: Cambridge University Press.
- Ephrat, Daphna. 2000. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*. Albany: SUNY Press.
- Ergin, Osman. 1977. *Türkiye Maarif Tarihi. Cild 2*. Istanbul: Eser Matbaası.
- Erginbaş, Vefa. 2014. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape." Dalam Geoffrey Roper, ed., *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*. Boston: Brill.
- Ergün, Mustafa. 1996. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908–1914)*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Erünsal, İsmail E. 2014. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. Istanbul: Timaş Yayınları.
- Esbeck, Carl H. 2004. "Dissent and Disestablishment: The Church–State Settlement in the Early American Republic." *BYU Law Review* 4: 1385–492.
- Esposito, John L. 2015. "Islam and Political Violence." *Religions* 6, 3: 1067–81.
- Esposito, John L., Tamara Sonn, & John O. Voll. 2016. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. New York: Oxford University Press.
- Essid, Yassine. 1995. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill.
- Ettinghausen, Richard, Oleg Grabar, and Marilyn Jenkins-Madina. 2001. *Islamic Art and Architecture 650–1250*. New Haven: Yale University.
- Euben, Roxanne L., & Muhammad Qasim Zaman. 2009. "Introduction." Dalam Roxanne L. Euben & Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings*

- in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, Peter. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, dalam Theda Skocpol. 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
- Fadel, Mohammad. 2011. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, 1: 109–27.
- Faik, Mühendis. 2006 [1868]. *Türk Denizcilerin İlk Amerika Seferi (Seyahatname-i Bahr-i Muhit)*. Edited by N. Ahmet Özalp. Istanbul: Kitabevi.
- Fakhry, Majid. 1988. "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun." Dalam George N. Atiyeh & Ibrahim M. Oweiss, eds., *Arab Civilization: Challenges and Responses*. Albany: SUNY Press.
- _____. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.
- _____. 2001. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2004. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Falagas, Matthew E., Effie A. Zarkadoulia, & George Samonis. 2006. "Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today." *The FASEB Journal* 20, 10: 1581–6.
- Fancy, Nahyan. 2013. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. New York: Routledge.
- Fanon, Frantz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Al-Farabi. 2005 [sekitar 930]. *The Book of Letters [Kitab al-Huruf]*. Versi ringkas, diterjemahkan, & diedit oleh Muhammad Ali Khalidi. Dalam *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1985 [sekitar 940]. *Al-Farabi on the Perfect State (Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila)*. Diterjemahkan disertai catatan oleh Richard Walzer. New York: Oxford University Press.
- _____. 1963 [sekitar 941–949]. *The Political Regime [Al-Siyasat al-Madaniyyah]*. Diterjemahkan sebagian oleh Fauzi M. Najjar. Dalam Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: Free Press.
- Faroghi, Suraiya. 2000. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Martin Bott. New York: I. B. Tauris.
- Fatoohi, Louay. 2013. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law*. New York: Routledge.
- Fazlıoğlu, İhsan. 2003. "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu." *Divan: İlimi Araştırmalar* 14: 1–66.
- Fearon, James D., & David D. Laitin. 2003. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War." *American Political Science Review* 97, 1: 75–90.
- Febvre, Lucien, & Henri-Jean Martin. 1997 [1958]. *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450–1800*. Diterjemahkan oleh David Gerard. New York: Verso.

- Ferguson, Niall. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. New York: Penguin Books.
- Filali-Ansary, Abdou. 2002. *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Paris: Sindbad, Actes Sud.
- _____. 2003. *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: LaDécouverte.
- Findlay, Ronald, & Kevin H. O'Rourke. 2007. *Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millenium*. Princeton: Princeton University Press.
- Findley, Carter Vaughn. 1989. *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1992. "Knowledge and Education." Dalam Cyril E. Black & L. Carl Brown, eds., *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and Its Afro-Asian Successors*. Princeton: Darwin Press.
- "Firman of Ahmed III." 1995 [1727]. Dalam "Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani oleh Christopher M. Murphy. Dalam George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- Fischel, Walter J. 1967. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382–1406)*. Berkeley: University of California Press.
- Fish, M. Steven. 2002. "Islam and Authoritarianism." *World Politics* 55, 1: 4–37.
- _____. 2011. *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence*. New York: Oxford University Press.
- Fish, M. Steven, Francesca R. Jensenius, & Katherine E. Michel. 2010. "Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection?" *Comparative Political Studies* 43, 11: 1327–62.
- Fleischer, Cornell. 1983. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." *Journal of Asian and African Studies* 18, 3–4: 198–220.
- Flynn, Dennis O., & Arturo Giraldez. 1995. "Born with a 'Silver Spoon': The Origin of World Trade in 1571." *Journal of World History* 6, 2: 201–21.
- Foran, John. 1992. "The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views." *International Journal of Middle East Studies* 24, 2: 281–304.
- Fox, Jonathan. 2004. "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996." *International Political Science Review* 25, 1: 55–76.
- _____. 2008. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press.
- Frank, Andre Gunder. 1998. *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2015. *ReOrienting the 19th Century: Global Economy in the Continuing Asian Age*. Diedit oleh Robert A. Denemark. Boulder: Paradigm Publishers.
- Freedom House. 1973–2018. "Country and Territory Ratings and Statuses, 1973–2018," <https://freedomhouse.org/content/freedom-world-data-and-resources>.

- _____. 2013. "Freedom in the World 2013," May 1, www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf.
- _____. 2018. "List of Electoral Democracies 2018," June 18, <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>.
- Freeman, Charles. 2005. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.
- Frey, Frederick W. 1964. "Education: Turkey." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Fromherz, Allen James. 2010. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fromkin, David. 2001. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York: Henry Holt and Company.
- Frye, Richard N. 2005. "Commentary on the Translation." Dalam Richard N. Frye, ed., *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
- _____. 2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- _____. 2014. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gabriel, Francesco. 1969. *Arab Historians of the Crusades*. Diterjemahkan dari bahasa Italia oleh E. J. Costello. Berkeley: University of California Press.
- Galeano, Eduardo. 1973. *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*. Diterjemahkan dari bahasa Spanyol oleh Cedric Belfrage. New York: Monthly Review Press.
- Garden, Kenneth. 2014. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press.
- Gasprinskii, Ismail Bey. 2002 [1901]. "First Steps toward Civilizing the Russian Muslims." Diterjemahkan dari bahasa Tatar oleh Edward J. Lazzerini. Dalam Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam: 1840–1940*. New York: Oxford University Press.
- Gaudiosi, Monica M. 1988. "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College." *University of Pennsylvania Law Review* 136, 4: 1231–61.
- Gazali. 2014 [1095]. *Filozoflann Tutarsızlığı [Tahafut al-Falasifa]*. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Hüseyin Sarioğlu & Mahmut Kaya. Istanbul: Klasik Yayınları.
- _____. 1974a [sekitar 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. I. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.
- _____. 1974b [sekitar 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. II. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.
- Geertz, Clifford. 1975. "Mysteries of Islam: Review of Marshall G. S. Hodgson's *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*." *New York Review of Books* 22, 20: 18–26.

- Gellner, Ernest. 1983. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Genç, Mehmet. 2000. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. Istanbul: Ötüken.
- George, Alexander L., & Andrew Bennett. 2005. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Georgon, François. 1986. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876–1935)*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis ke Turki oleh Alev Er. Ankara: Yurt Yayınları.
- Gerber, Haim. 1987. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.
- Gerçek, Selim Nüzhet. 1939. *Türk Matbaacılığı I: Müteferrika Matbaası*. Istanbul: Devlet Basımevi.
- Gerges, Fawaz A. 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Al-Ghazali. 1999 [1095]. *The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustazhirites (Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya)*. Diterjemahkan sebagian & diedit oleh Richard J. McCarthy. Dalam *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- _____. 2000 [1095]. *The Incoherence of the Philosophers [Tahafut al-Falasifa]*. Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- _____. 2013 [1095]. *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Diterjemahkan oleh Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1962 [sekitar 1097]. *The Book of Knowledge [Kitab al-Ilm. Book I of The Revival of the Religious Sciences]*. Diterjemahkan oleh Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service.
- _____. 1963 [sekitar 1097]. *Ihya Ulum-id-Din. The Revival of Religious Learnings*. Vol. II. Versi ringkas & diterjemahkan oleh Alhaj Maulana Fazlul Karim. Lahore: Book House.
- _____. 1984 [sekitar 1097]. *Book on the Etiquette of Marriage [Kitab Adab al-Nikah. Book XII of the Revival of the Religious Sciences]*. Diterjemahkan oleh Madelain Farah. Dalam Madelain Farah, *Marriage and Externality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____. 2000 [sekitar 1097]. *On the Manners Relating to Eating. Kitab Adab al-Akl. Book XI of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Diterjemahkan oleh D. Johnson- Davies. Cambridge: Islamic Texts Society.
- _____. 2014 [sekitar 1097]. *On the Lawful and Unlawful. Kitab al-Halal wa'l-Haram. Book XIV of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Diterjemahkan oleh Yusuf T. Delorenzo. Cambridge: Islamic Texts Society.
- _____. 2015 [sekitar 1097]. *Kitab al-Ilm: The Book of Knowledge. Book 1 of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Diterjemahkan & diedit oleh Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.

- _____. 1998 [sekitar 1098–1105]. *The Niche of Lights [Mishkat al-Anwar]*. Diterjemahkan oleh David Buchman. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- _____. 2002 [sekitar 1105]. *The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidelity (Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-Zandaqa)*. Diterjemahkan & diedit oleh Sherman A. Jackson. Dalam *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa*. Karachi: Oxford University Press.
- _____. 1964 [sekitar 1107]. *Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Diterjemahkan dari bahasa Persia & diedit oleh F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.
- _____. 1953 [sekitar 1108]. *Deliverance from Error [Al-Munqidh min al-Dalal]*. Diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt. Dalam *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin.
- _____. 1999 [sekitar 1108]. *Deliverance from Error*. Diterjemahkan & diedit oleh Richard J. McCarthy. Dalam *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Ghazanfar, S. M., & A. Azim Islahi. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." Dalam S. M. Ghazanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*. New York: Routledge.
- Ghobadzadeh, Naser. 2014. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. New York: Oxford University Press.
- Gibb, H[amilton] A. R. 1933. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7, 1: 23–31.
- Gibbon, Edward. 2000 [1776–88]. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: Abridged Edition*. Versi ringkas oleh David Womersley. London: Penguin Classics.
- Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glaeser, Edward L., Rafael La Porta, Florencio Lopez-De-Silanes, & Andrei Shleifer. 2004. "Do Institutions Cause Growth?" *Journal of Economic Growth* 9, 3: 271–303.
- Gleditsch, Nils Petter, & Ida Rudolfson. 2016. "Are Muslim Countries More Prone to Violence?" *Research and Politics* 3, 2: 1–9.
- Glick, Thomas F. 2005. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Boston: Brill.
- Göçek, Müge. 1996. *Rise of Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- Goddard, Hugh. 2000. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books.
- Goitein, S[helomo] D. 1964. "The Commercial Mail Service in Medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84, 2: 118–24.
- _____. 1966a. "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." In S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.

- _____. 1966b. "The Mentality of the Middle Class in Medieval Islam." Dalam S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.
- Gökalp, Ziya. 1976 [1918]. *Türklesmek, Islamlasmak, Muasirlasmak*. Istanbul: Devlet Kitapları.
- _____. 2007 [1923]. "Türkçülüğün Esasları." Dalam *Kitaplar* miliknnya. Vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi.
- Gökçek, Mustafa. 2008. "A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman Debates on Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay." Disertasi PhD. University of Wisconsin, Madison.
- Goldberg, Ellis. 1991. "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism." *Comparative Studies in Society and History* 33, 1: 3–35.
- Goldin, Claudia, & Lawrence F. Katz. 2009. *The Race between Education and Technology*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Goldstone, Jack. 2006. "Knowledge—Not Capitalism, Faith, or Reason—Was the Key to 'The Rise of the West.'" *Historically Speaking* 7, 4: 6–10.
- _____. 2008. *Why Europe? The Rise of the West in World History, 1500–1800*. New York: McGraw-Hill.
- Goldziher, Ignaz. 1981 [1916]. "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences.'" Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Marlin L. Swartz. Dalam Marlin L. Swartz, ed., *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goodman, Lenn E. 1996. "Ibn Tufayl." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Goodrich, Thomas D. 1990. "Preface" and "Introduction." Dalam Thomas D. Goodrich, ed., *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Goody, Jack. 2006. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2010. *The Eurasian Miracle*. Malden, MA: Polity.
- Gouguenheim, Sylvain. 2008. *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Grabar, Oleg. 1987. *The Formation of Islamic Art*. Revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press.
- Gran, Peter. 1979. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*. Austin: University of Texas Press.
- Grant, Edward. 1996. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. New York: Cambridge University Press.
- Grant, Jonathan A. 1999. "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries." *Journal of World History* 10, 1: 179–201.
- Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

- Greif, Avner. 1994. "Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies." *The Journal of Political Economy* 102, 5: 912–50.
- _____. 2006. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2012. "The Maghribi Traders: A Reappraisal?" *Economic History Review* 65, 2: 445–69.
- Griffel, Frank. 2007. "Apostasy." In Marc Gaborieau et al., eds., *Encyclopedia of Islam, Three*. Vol. I. Leiden: Brill.
- _____. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- Grote, Rainer, & Tilmann Röder, eds. 2012. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Guillaume, Alfred. 2005 [1931]. "Philosophy and Theology." Dalam Sir Thomas Arnold & Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.
- Günaltay, Şemsettin. 1987 [1938]. "İslam Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır? (Ve Gazalî'nin Tenkidi)." Dalam İsmail Kara, ed., *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler II*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Güngör, Erol. 1981. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____. 1982. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gunn, T. Jeremy. 2004. "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France." *Brigham Young University Law Review* 24, 2: 419–506.
- Gupta, Dipak K. 2008. *Understanding Terrorism and Political Violence: The Life Cycle of Birth, Growth, Transformation, and Demise*. New York: Routledge.
- Güran, Tefvik, ed. 1997 [1897]. *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı, 1897*. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Gürbüz, Mustafa. 2016. *Rival Kurdish Movements in Turkey: Transforming Ethnic Conflict*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. New York: Routledge.
- _____. 2012. "Farabi: Biography." In *Encyclopedia Iranica*, January 24, www.iranicaonline.org/articles/farabi-i.
- _____. 2014. *Orientations of Avicenna's Philosophy: Essays on His Life, Method, Heritage*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.
- Hacıb, Yusuf Has. 1974 [1070]. *Kutadgu Bilig*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Karakhanid ke bahasa Turki modern oleh Reşid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Hall, John A. 1992. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. New York: Penguin Books.

- Hall, Robert E., & Charles I. Jones. 1999. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker than Others?" *The Quarterly Journal of Economics* 114, 1: 83–116.
- Hallaq, Wael B. 1993. "Introduction." Dalam *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Diterjemahkan & diedit oleh Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press.
- Halm, Heinz. 1997. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*. Diterjemahkan oleh Allison Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Hamid, Shadi. 2014. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Hamza, Muhammed bin. 1976 [1424]. XV. *Yüzyıl Başlannda Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi*. Diedit oleh Ahmet Topaloğlu. Istanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hanioglu, M. Şükrü. 2008. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2011. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2012. "The Historical Roots of Kemalism." Dalam Ahmet T. Kuru & Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Hanne, Eric J. 2007. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.
- Hanson, Hamza Yusuf. 2015. "Foreword." Dalam *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book 1 of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Diterjemahkan & diedit oleh Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.
- Hanson, Stephen E. 2010. *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*. New York: Cambridge University Press.
- Hanushek, Erik A., & Ludger Woessmann. 2008. "The Role of Cognitive Skills in Economic Development." *Journal of Economic Literature* 46, 3: 607–68.
- Haqqani, Husain. 2005. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Haque, Amber. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43, 4: 357–77.
- Harborn, Lotta, & Peter Wallensteen. 2010. "Armed Conflicts, 1946–2009." *Journal of Peace Research* 47, 4: 501–9.
- Harhash, Nadia I. 2016. "Debating Gender: A Study of Medieval and Contemporary Discussions in Islam." Tesis MA. Free University of Berlin, Institute of Islamic Studies.
- Harris, Michael H. 1995. *History of Libraries in the Western World*. London: Scarecrow Press.

- Harrison, Lawrence E. 1985. *Under-Development Is a State of Mind: The Latin American Case*. Boston: University Press of America.
- Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.
- Hashemi, Nader, & Danny Postel, eds. 2017. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Al-Hassan, Ahmad Y. 2001. "Transmission of Islamic Science to the West." Dalam A. Y. al-Hassan, Maqbul Ahmed, & A. Z. Iskandar, eds., *The Different Aspects of Islamic Culture. Vol. IV: Science and Technology in Islam. Part I: The Exact and Natural Sciences*. Paris: UNESCO Publishing.
- Al-Hassan, Ahmad Y., & Donald R. Hill. 1986. *Islamic Technology: An Illustrated History*. New York: Cambridge University Press.
- Hassan, Riffat. 2009. "Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia." Dalam Shireen T. Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- "The Hatt-ı Şerif of Gülhane." 1975 [1839]. Diterjemahkan oleh J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press.
- Hefner Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2009. "Introduction: The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia." Dalam Robert W. Hefner, ed., *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- _____. ed. 2011. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. ed. 2016. *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, & Nils Petter Gleditsch. 2001. "Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992." *American Political Science Review* 95, 1: 33–48.
- Herb, Michael. 2005. "No Representation without Taxation? Rents, Development, and Democracy." *Comparative Politics* 37, 3: 297–317.
- Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, & Nils Petter Gleditsch. 2009. "A Nation of Bureaucrats: Political Participation and Economic Diversification in Kuwait and the United Arab Emirates." *International Journal of Middle East Studies* 41, 3: 375–95.
- Hess, Andrew C. 1968. "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain." *American Historical Review* 74, 1: 1–25.
- _____. 1972. "The Battle of Lepanto and Its Place in Mediterranean History." *Past and Present* 57: 53–73.
- _____. 1974. "Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery." *Terrae Incognitae* 6, 1: 19–37.
- Hibbard, Scott W. 2010. *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Al-Hibri, Azizah Y. 1997. "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University International Law Review* 12, 1: 1–44.
- El-Hibri, Tayeb. 2002. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad*." *International Journal of Middle East Studies* 34, 4: 736–38.
- Hill, Donald D. 1994. "Arabic Fine Technology and Its Influence on European Mechanical Engineering." Dalam Dionisius A. Agius & Richard Hitchcock, eds., *The Arab Influence in Medieval Europe*. Reading: Ithaca Press.
- Hillenbrand, Carole. 1988. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's View on Government." *Journal of British Institute of Persian Studies* 26, 1: 81–94.
- Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. 2011 [1911]. *İslam Tarihi*. Diedit oleh Hüseyin Rahmi Yananlı. Istanbul: Huzur Yayınevi.
- Himmelfarb, Gertrude. 2003. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. New York: Vintage Books.
- Hingley, Ronald. 1991. *Russia: A Concise History*. London: Thames and Hudson.
- Hirschler, Konrad. 2016. *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiya Library Catalogue*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Diedit oleh Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Hobsbawm, Eric. 1996 [1962]. *The Age of Revolution, 1789–1848*. New York: Vintage Books.
- _____. 1987. *The Age of Empire, 1875–1914*. New York: Pantheon Books.
- Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. New York: Cambridge University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974a. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1974b. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1974c. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited by Edmund Burke III. New York: Cambridge University Press.
- Homans, George C. 1962. "Review of Lynn White, Jr.'s *Medieval Technology and Social Change*." *American Journal of Sociology* 68, 3: 396–7.
- Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books.
- _____. 2007. "Science and the Islamic World: The Quest for Rapprochement." *Physics Today* 60, 8: 49–55.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1991. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hourani, George F. 1995 [1951]. *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1961. "Introduction." *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- _____. 1984. "A Revised Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104, 2: 289–302.
- Hudson, Michael. 2009. "The United States in the Middle East." Dalam Louise Fawcett, ed., *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Huff, Toby E. 2011. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Human Rights Watch. 2012. "The Government Could Have Stopped This: Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State," August, www.hrw.org/sites/default/files/reports/burma0812webwcover.pdf.
- Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution: Uncovering the Mechanisms." *Journal of Conflict Resolution* 49, 4: 508–37.
- Hung, Ho-fung. 2015. *The China Boom: Why China Will Not Rule the World*. New York: Columbia University Press.
- Hunke, Sigrid. 1984 [1960]. *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident: Notre héritage arabe*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman ke Prancis oleh Georges de Lalène. Paris: Editions Albin Michel.
- Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, 2: 193–218.
- _____. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: Oklahoma University Press.
- _____. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, 3: 22–49.
- Hussin, Iza. 2016. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ibn Battuta. 2002 [1355]. *The Travels of Ibn Battutah [Al-Rihla]*. Diterjemahkan oleh Hamilton Gibb & C. F. Beckingham. Versi ringkas oleh Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.
- Ibn Fadlan, Ahmad. 1995 [922]. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Ramazan Şeşen. Istanbul: Bedir Yayinevi.
- _____. 2005 [922]. "Translation of His Travels." Diterjemahkan & diedit oleh Richard N. Frye. Dalam *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Ibn Khaldun. 1967 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vols. I–III. Diterjemahkan oleh Frantz Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- _____. 2005 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Diterjemahkan oleh Frantz Rosenthal. Abridged and edited by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1952 [1405]. *Autobiography [Al-Ta'rif]*. Sebagaimana diterjemahkan oleh Walter J. Fischel. Dalam Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*. Berkeley: University of California Press.

- _____. 1980 [1405]. *Le Voyage d'Occident et d'Orient: Autobiographie [Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Sharqan]*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Abdesselam Cheddadi. Paris: Sindbad.
- Ibn al-Nafis. 1968 [1268–77]. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis [Al-Risalah al-Kamiliyah fi al-Sirah al-Nabawiyah]*. Diterjemahkan & diedit oleh Max Meyerhof & Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.
- Ibn Rushd. 2001a [sekitar 1179]. *Kitab Fasl al-Maqal wa Taqirir ma bayn al-Shari'a wa al-Hikma min al-Ittisal and Risalat al-Ihda' (Damima)*. Diedit oleh Charles E. Butterworth. Dalam *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- _____. 2001b [sekitar 1179]. *Decisive Treatise [Fasl al-Maqal] and Epistle Dedicatory [Risalat al-Ihda']*. Diterjemahkan & diedit oleh Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- _____. 2001c [1179–80]. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments. [Al-Kashf 'an Manahij al-'Adilla fi 'Aqaid al-Milla]*. Diterjemahkan oleh Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld.
- _____. 1954 [1180]. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I and II. Diterjemahkan & diedit oleh Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- _____. 1974 [sekitar 1194]. *Epitome of Plato's "Republic."* Diterjemahkan & diedit oleh Ralph Lerner. Dalam *Averroes on Plato's "Republic."* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ibn Sina. 2005 [sekitar 1020]. "On the Soul" [dari *The Book of Salvation (Kitab al-Najat)*]. Diterjemahkan & diedit oleh Muhammad Ali Khalidi. Dalam *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1974 [sekitar 1037]. *Autobiography*. Diterjemahkan & diedit oleh William E. Gohlman. Dalam *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: SUNY Press.
- Ibn Taymiyya, Abu al-Abbas Ahmad. 1994a [1309–14]. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah [Sharia-based Governance in Reforming Both the Ruler and His Flock]*. Algiers: Editions ENAG.
- _____. 1994b [1309–14]. *Le traité du droit public (Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah)*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Henri Laoust. Algiers: Editions ENAG.
- _____. 1966 [1309–14]. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence [Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah]*. Diterjemahkan oleh Omar A. Farrukh. Beirut: Khayats.
- Ibn Tufayl. 2005 [sekitar 1175]. "Hayy ibn Yaqzan". Diterjemahkan, diringkas, & diedit oleh Muhammad Ali Khalidi. Dalam *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Ibrahim, Mahmood. 1994. "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate." *Arab Studies Quarterly* 16, 2: 53–72.
- Ihsanoğlu, Ekmeleddin. 1990. "Darulfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs." *Belleten* 210: 699–738.
- Ilgar, İhsan. 1990. *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Imber, Colin. 1997. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 2009. *The Ottoman Empire*. New York: Palgrave Macmillan.
- İnalçık, Halil. 1964. "The Nature of Traditional Society." Dalam Robert E. Ward & Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1970. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." Dalam M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2000 [1973]. *The Ottoman Empire: The Classic Age, 1300–1600*. Diterjemahkan oleh Norman Itzkowitz & Colin Imber. London: Phoenix.
- _____. 1994. "The Ottoman State: Economy and Society, 1300–1600." Dalam Halil İnalçık & Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. I: 1300–1600*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2000. "Timar." Dalam P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. X*. Leiden: Brill.
- Inglehart, Ronald, dalam Pippa Norris. 2003. "The True Clash of Civilizations." *Foreign Policy* 135: 62–70.
- International Monetary Fund. 2007–11. "Country Information: Article IV Staff Reports," www.imf.org/external/country/index.htm.
- Iqbal, Muhammad. 2013 [1930]. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Irwin, Robert. 2006. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY: Overlook Press.
- "Islahat Fermanı." 1975 [1856]. Diterjemahkan oleh J. C. Hurewitz. Dalam J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record. Vol. 1*. New Haven: Yale University Press.
- İslamoğlu, Huri. 2000. "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858." Dalam Roger Owen, ed., *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*. Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs.
- İsmail, Raihan. 2016. *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ispahani, Farahnaz. 2017. *Purifying the Land of the Pure: A History of Pakistan's Religious Minorities*. New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 1998. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477–1806*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*. New York: Oxford University Press.
- Issawi, Charles. 1968. "Asymmetrical Development and Transport in Egypt, 1800–1914." Dalam William R. Polk & Richard L. Chambers, eds.,

- Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1980. "Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Marshall Hodgson." *Comparative Studies in Society and History* 22, 4: 487–504.
- _____. 1982. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1983. "Why Japan?" dalam Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Transformation of a Society*. London: CroomHelm.
- Itzkowitz, Norman. 1962. "Eighteenth Century Ottoman Realities." *Studia Islamica* 16: 73–94.
- Al-Jabri, Mohammed Abed. 2011 [1984]. *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World*. Diterjemahkan oleh Centre for Arab Unity Studies. New York: I. B. Tauris.
- _____. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Ahmed Mahfoud & Marc Geoffroy. Paris: Editions la Découverte.
- Jackson, Sherman A. 2002a. "Jihad and the Modern World." *Islamic Law and Culture* 7, 1: 1–26.
- _____. 2002b. "Introduction." Dalam *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafrīqa*. Diterjemahkan & diedit oleh Sherman A. Jackson. Karachi: Oxford University Press.
- _____. 2011. "Liberal/Progressive, Modern, and Modernized Islam: Muslim Americans and the American State." Dalam Mehran Kamrava, ed., *Innovation in Islam: Traditions and Contributions*. Berkeley: University of California Press.
- Jacob, Margaret C. 1997. *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. New York: Oxford University Press.
- Jaffer, Tariq. 2014. *Razi: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press.
- Jahiz. 1969. [sekitar 862]. *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Charles Pellat. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh D. M. Hawke. Berkeley: University of California Press.
- Jamal, Amaney. 2012. *Of Empires and Citizens: Pro-American Democracy or No Democracy at All?* Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, Yolande. 2011. "Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Saba Mahmood's and Jürgen Habermas' Critiques of Secularism." *Philosophy and Social Criticism* 37, 9: 977–98.
- Jardin, Lisa. 2000. "Introduction." In Lisa Jardine and Michael Silverthorne, eds., *The New Organon*. New York: Cambridge University Press.
- Jones, Eric. 2003 [1981]. *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Jones, Robert. 1994. "The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe." Dalam G. A. Russell,

- ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.
- Joseph, George Gheverghese. 2000. *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2007. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kadivar, Mohsen. 2006. "Freedom of Religion and Belief in Islam." Dalam Mehran Kamrava, ed., *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity—A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2013. "Routinizing the Iranian Revolution." Dalam Jeffrey T. Kenney & Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Kadri, Sadakat. 2012. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kafadar, Cemal. 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1997–8. "The Question of Ottoman Decline." *Harvard Middle East and Islamic Review* 4, 1–2: 30–75.
- Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kant, Immanuel. 2009 [1784]. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" Dalam *An Answer to the Question: What Is Enlightenment?* Diterjemahkan oleh H. B. Nisbet. New York: Penguin Books.
- Kaplan, Sam. 2002. "Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup." *International Journal of Middle East Studies* 34, 1: 113–27.
- Karakaya, Süveyda. 2013. "Religion and Conflict: What Explains the Puzzling Case of 'Islamic Violence' and Islamist Party Moderation?" Disertasi PhD. University of Tennessee, Knoxville.
- Karaman, Hayrettin. 1990. "İslam'da Din ve Devlet ilişkisi." *Yeni Türkiye* 13: 13–23.
- Karaman, K. Kıvanç, & Şevket Pamuk. 2010. "Ottoman State Finances in European Perspective, 1500–1914." *The Journal of Economic History* 70, 3: 593–629.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karpat, Kemal. 1968. "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire." Dalam William R. Polk & Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1985. *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.

- _____. 2001. *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press.
- Kasaba, Reşat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: SUNY Press.
- Kaşgarlı, Mahmud. 1986 [1077]. *Divanü Lügati't Türk*. Vols. I–III. Diterjemahkan dari bahasa Turki Karakhanid ke Turki modern oleh Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. 2009. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.
- Kau, Justin. 2018. "Greater Books," www.greaterbooks.com.
- Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, & Pablo Zoido-Lobaton. 1999. "Governance Matters." World Bank Development Research Group, Policy Research Working Paper 2196: 1–60.
- Kayalı, Hasan. 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press.
- Kayaoglu, Turan. 2010. *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2015. *The Organization of Islamic Cooperation: Politics, Problems, and Potential*. New York: Routledge.
- Kazancgil, Aykut. 1999. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.
- Keddie, Nikki R. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1972. "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." Dalam Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1984. "Material Culture and Geography: Toward a Holistic Comparative History of the Middle East." *Comparative Studies in Society and History* 26, 4: 709–35.
- Kemal, Namık. 1969 [1884]. *Celaleddin Harzemşah*. Diedit oleh Hüseyin Ayan. Istanbul: Hareket Yayınları.
- _____. 1962 [1910]. *Renan Mufaanaamesi: Islamiyet ve Maarif*. Diedit oleh M. Fuad Köprülü. Ankara: Milli Kültür.
- Kemal, Rahimuddin, dalam Salim Kemal. 1996. "Shah Waliullah." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Kennedy, Hugh. 2002. *Mongols, Huns, and Vikings: Nomads at War*. London: Cassell.
- _____. 2005. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
- _____. 2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Philadelphia: De Capo Press.
- Kennedy, Paul. 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York: Vintage Books.

- Khalaf-Allah, Muhammad. 1998 [1973]. "Legislative Authority." Diterjemahkan oleh Joseph Massad. Dalam Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Khalid, Adeeb. 1994. "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia." *International Journal of Middle East Studies* 26, 2: 187–200.
- _____. 1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Khalidi, Muhammad Ali. 2005. "Introduction." Dalam *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Diterjemahkan & diedit oleh Muhammad Ali Khalidi. New York: Cambridge University Press.
- Khalidi, Rashid. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.
- Al-Khalili, Jim. 2011. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: Penguin Books.
- Khan, B. Zorina. 2011. "Premium Inventions: Patents and Prizes as Incentive Mechanisms in Britain and the United States, 1750–1930." Dalam Dora L. Costa & Naomi R. Lamoreaux, eds., *Understanding Long-Run Economic Growth: Geography, Institutions, and the Knowledge Economy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Khayr al-Din (al-Tunisi). 1967 [1867]. *The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries*. Diterjemahkan & diedit oleh Leone Carl Brown. In *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Khomeini, Ruhollah. 1981 [1970]. "Islamic Government." In *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Kiaulehn, Walther. 1971. *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman ke Turki oleh Hayrullah Örs. Istanbul: Remzi Kitabevi.
- Kilgour, Frederick G. 1998. *The Evolution of the Book*. New York: Oxford University Press.
- Kılınc, Ramazan. 2019. *Alien Citizens: State and Religious Minorities in Turkey and France*. New York: Cambridge University Press.
- Kınalızade, Ali Çelebi. 2012 [1565]. *Ahlak-ı Ala'î*. Edited by Mustafa Koç. Istanbul: Klasik.
- King, David A. 1993. *Astronomy in the Service of Islam*. Brookfield, VT: Ashgate, Variorum.
- _____. 1999. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*. Leiden: Brill.
- _____. 2004. In *Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization*. Vol. 1: *The Call of the Muezzin*. Leiden: Brill.
- Klein, Herbert S. 2010. *The Atlantic Slave Trade*. New York: Cambridge University Press.

- Knysh, Alexander D. 1999. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: SUNY Press.
- Kohli, Atul. 2004. *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*. New York: Cambridge University Press.
- Koloğlu, Orhan. 2008. "Türk Matbaacılığının Piri Olarak İbrahim Müteferrika." Dalam Katip Çelebi, *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Diedit oleh Bülent Özukan. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Köprülü, Fuad. 1976 [1919]. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kopstein, Jeffrey S., & David A. Reilly. 2000. "Geographic Diffusion and the Transformation of the Postcommunist World." *World Politics* 53, 1: 1–37.
- Kraemer, Joel L. 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. New York: Brill.
- Kraus, Paul. 1986 [1942]. *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jabir et la science grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kubicek, Paul. 2015. *Political Islam and Democracy in the Muslim World*. New York: Lynne Rienner.
- Küng, Hans. 2007. *Islam: Past, Present, and Future*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh John Bowden. Oxford: Oneworld.
- Künkler, Mirjam, & Alfred Stepan, eds. 2013. *Democracy and Islam in Indonesia*. New York: Columbia University Press.
- Kuran, Timur. 2004. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspectives* 18, 3: 71–90.
- _____. 2011. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuru, Ahmet T. 2002. "Between the State and Cultural Zones: Nation Building in Turkmenistan." *Central Asian Survey* 21, 1: 71–90.
- _____. 2009. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2011. "Review of Brian J. Grim and Roger Finke's *The Price of Freedom Denied*." *Middle East Policy* 18: 172–5.
- _____. 2014. "Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion." *Political Science Quarterly* 129, 3: 399–427.
- _____. 2015. "Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis." *Mediterranean Quarterly* 26, 3: 94–116.
- _____. 2017. "Islam, Democracy, and Secularism in Turkey: Analyzing the Failure." *Montreal Review*, December, www.themontrealreview.com/2009/Islam-And-Democracy-In-Turkey.php.
- _____. 2019. "Riset tunjukkan penyebab jatuhnya Ikhwanul Muslimin di Mesir dan gerakan Gulen di Turki begitu cepat," theconversation.com, 29 Agustus 2019.
- _____. 2020. "Menista agama bisa dihukum mati di beberapa negara Muslim, mengapa dianggap pelanggaran besar?" theconversation.com, 28 Februari 2020.

- Kuru, Ahmet T., & Alfred Stepan. 2012. "Laïcité as an 'Ideal Type' and a Continuum: Comparing Turkey, France, and Senegal." Dalam Ahmet T. Kuru & Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.
- Kurucan, Ahmet. 2006. "İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü." Disertasi PhD. Atatürk University, Erzurum (Turkey).
- Kurzban, Charles. 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social- Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* 61, 1: 153–70. ed. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Kushner, David. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876–1908*. London: FrankCass.
- Lacoste, Yves. 1998 [1966]. *Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte.
- Laffer, Arthur B. 2004. "The Laffer Curve: Past, Present, and Future." *Background* 1765: 1–16.
- Lahlali, El Mustapha. 2010. "The Review of Moustapha Safaouan's *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*." *Discourse and Society* 21, 2: 240–1.
- Lakhdhar, Latifa. 2013. *De quoi demain sera-t-il fait? Le monde arabo-musulman fait sa révolution*. Tunis: Nirvana.
- Lambton, Ann K. S. 1962. "The Merchant in Medieval Islam." In S. H. Taqizadeh, ed., *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. London: Percy Lund, Humphries.
- _____. 1965. "Reflections on the *Iqta'*." Dalam George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1981. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. New York: Oxford University Press.
- _____. 1988. *Continuity and Change in Medieval Persia*. Albany: SUNY Press.
- _____. 1991. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. New York: I. B. Tauris.
- Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton.
- Lane, Rose Wilder. 2014 [1943]. *The Discovery of Freedom: Man's Struggle against Authority*. N.p.: CreateSpace.
- Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite, né à Harrân en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale.
- _____. 1970. *La politique de Gazali*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- _____. 1971. "Ibn Taymiyya." Dalam B[ernard] Lewis et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.
- Lapidus, Ira M. 1975. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6, 4: 363–85.

- _____. 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1996. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151, 1: 3–27.
- _____. 1999. "Sultanates and Gunpowder Empires." Dalam John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2002. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* Paris: Librairie François Maspero.
- Laurens, Henry. 1989. *L'Expédition d'Égypte, 1798–1801*. Paris: Armand Colin.
- Lauzière, Henri. 2016. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Lawrence, Bruce B. 2014. "Al-Biruni: Against the Grain." *Critical Muslim* 12: 61–72.
- Laycock, Stuart. 2012. *All the Countries We've Ever Invaded: And the Few We Never Got Round To*. Stroud: History Press.
- Layne, Christopher. 1994. "Kant or Cant." *International Security* 19, 2: 5–49.
- Leaman, Oliver. 1988. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1996. "Ibn Miskawayh." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Lerner, Fred. 1998. *The Story of Libraries: From the Invention of Writing to the Computer Age*. New York: Continuum.
- Lerner, Hanna. 2014. "Critical Junctures, Religion, and Personal Status Regulations in Israel and India." *Law and Social Inquiry* 39, 2: 387–415.
- Lerner, Ralph. 1974. "Preface" & "Introduction." Dalam *Averroes on Plato's 'Republic'*. Diterjemahkan & diedit oleh Ralph Lerner. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- The Letter of Tansar*. 1968 [n.a.]. Diterjemahkan & diedit oleh M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Levene, Mark. 2005. *Genocide in the Age of the Nation-State. Vol. II: The Rise of the West and the Coming of the Genocide*. New York: I. B. Tauris.
- Levitsky, Steven, & Lucan A. Way. 2010. *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. New York: Cambridge University Press.
- Lewicka, Paulina. 2003. "When a Shared Meal Is Formalized: Observations on Arabic 'Table Manners' Manuals of the Middle Ages." *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 11: 96–107.
- Lewis, Archibald R. 1988. *Nomads and Crusaders, A.D. 1000–1368*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- _____. 1970. "The Arabs in Eclipse." Dalam Carlo M. Cipolla, ed., *The Economic Decline of Empires*. London: Methuen.
- _____. 2001 [1982]. *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.
- _____. 1990. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic Monthly* 266: 47–60.
- _____. 1994. "Why Turkey Is the Only Muslim Democracy." *Middle East Quarterly* 1, 1: 41–9.

- _____. 1995. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Scribner.
- _____. 2003. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial.
- _____. 2004. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Random House.
- _____. 2008. "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth." Dalam Mostafa El-Abbadi & Omnia Fathallah, eds., *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* Boston: Brill.
- _____. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, David Levering. 2009. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*. New York: W. W. Norton.
- Lieven, Dominic. 2001. *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.
- Lin, Justin Yifu. 1995. "The Needham Puzzle: Why the Industrial Revolution Did Not Originate in China." *Economic Development and Cultural Change* 43, 2: 269–92.
- Lindberg, David C. 1976. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2007. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindner, Rudi Paul. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingwood, Chad G. 2013. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jami's Salaman va Absal*. Boston: Brill.
- Linz, Juan, & Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review* 53, 1: 69–105.
- Locke, John. 1983 [1689a]. *A Letter Concerning Toleration*. Diedit oleh James H. Tully. Indianapolis: Hackett Publishing.
- _____. 1996 [1689b]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Versi ringkas & diterjemahkan oleh Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing.
- _____. 1980 [1690]. *Second Treatise of Government*. Edited by C. P. Macpherson. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Lockwood, William W. 1964. "Economic and Political Modernization: Japan." Dalam Robert E. Ward & Dankward E. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Logan, F. Donald. 2013. *A History of the Church in the Middle Ages*. New York: Routledge.
- Lombard, Denys. 2000. "The Malay Sultanate as a Socio-Economic Model." Dalam Denys Lombard & Jean Aubin, eds., *Asian Merchants and*

- Businessmen in the Indian Ocean and the China Sea*. Delhi: Oxford University Press.
- Lombard, Maurice. 1975. *The Golden Age of Islam*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Joan Spencer. New York: American Elsevier Publishing.
- Luciani, Giacomo. 1987. "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework." Dalam Hazem Beblawi & Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State*. London: CroomHelm.
- Luizard, Pierre-Jean, ed. 2006. *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. Paris: La Découverte.
- Lust, Ellen. 2011. "Missing the Third Wave: Islam, Institutions, and Democracy in the Middle East." *Studies in Comparative International Development* 46, 2: 163–90.
- Lyons, Jonathan. 2010. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury Press.
- Maalouf, Amin. 1984. *The Crusades through Arab Eyes*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Jon Rothschild. New York: Schocken Books.
- Machiavelli, Niccolo. 1996 [sekitar 1513]. *The Prince*. Dalam Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Diterjemahkan dari bahasa Italia oleh David Wootton. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Mack, Rosamond E. 2002. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, 1300–1600*. Berkeley: University of California Press.
- Mackensen, Ruth Stelhorn. 1935a. "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 83–113.
- _____. 1935b. "Background of the History of Moslem Libraries." *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51, 2: 114–25.
- Mackintosh-Smith, Tim. 2002. "Foreword." Dalam *The Travels of Ibn Battutah [Al-Rihla]*. Versi ringkas & diedit oleh Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.
- Maçoudi. 1863 [947]. *Les prairies d'or [Muruj al-Dhahab]*. Vol. II. Teks berbahasa Arab-Prancis diedit & diterjemahkan oleh C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: L'imprimerie imperial.
- Madden, Thomas F. 2013. *The Concise History of the Crusades*. New York: Rowman and Littlefield.
- Maddison, Angus. 2004. *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*. Washington, DC: AEI Press.
- _____. 2006. "China in the World Economy: 1300–2030." *International Journal of Business* 11, 3: 239–54.
- Madelung, Wilfred. 1985. "The Spread of Maturidism and the Turks." In Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints.
- Madjid, Nurcholish. 2003. *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*. Ciputat: Voice Center Indonesia.
- Mahdi, Muhsin. 1964. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____. 1987. "Alfarabi." Dalam Leo Strauss & Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1995. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." Dalam George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- Mahmood, Saba. 2006. "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18, 2: 323–47.
- Mahmoud, Mohamed. 2000. "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project." Dalam John Cooper, Ronald Nettle, & Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I. B. Tauris.
- Mahoney, James. 2001. *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 2010. *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Mahoney, James, & Dietrich Rueschemeyer. 2003. *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Makdisi, George. 1970. "Madrasa and University in the Middle Ages." *Studia Islamica* 32: 255–64.
- _____. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mamdani, Mahmood. 2005. *Good Muslim, Bad Muslim*. New York: Three Rivers Press.
- Manz, Beatrice Forbes. 1989. *The Rise and Rule of Tamerlane*. New York: Cambridge University Press.
- March, Andrew. 2011. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.
- Mardin, Şerif. 2000 [1962]. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.
- _____. 1969. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11, 3: 258–81.
- _____. 1979. "Turkey: The Transformation of an Economic Code." Dalam Ergun Özbudun & Aydın Ulusan, eds., *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*. New York: Holmes and Meier Publishers.
- _____. 1988. "Freedom in an Ottoman Perspective." Dalam Metin Heper & Ahmet Evin, eds., *State, Democracy, and the Military: Turkey in the 1980s*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Marenbon, John. 1996. "Medieval Christian and Jewish Europe." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Marks, Monica. 2018. "Cross-Ideological Coalition Building in Tunisia's Democratic Transition." Dalam Alfred Stepan, ed., *Democratic Transition in the Muslim World: A Global Perspective*. New York: Columbia University Press.

- Marks, Robert B. 2007. *The Origins of the Modern World: A Global and Ecological Narrative from the Fifteenth to the Twentieth-First Century*. New York: Rowman and Littlefield.
- Marlow, Louise. 1997. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.
- . 2016. *Council for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. Vol. I: The Nasihat Al-Muluk of Pseudo-Mawardi. Contexts and Themes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martin, Henri-Jean. 1994. *The History and Power of Writing*. Diterjemahkan oleh Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.
- Marx, Anthony W. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Marx, Karl. 1991 [1861–3]. *Economic Manuscript of 1861–63* ["Division of Labour and Mechanical Workshop. Tool and Machinery"]. Dalam Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works*. Vol. 33. New York: International Publishers.
- Marx, Karl, & Friedrich Engels. 1994 [1848]. "The Communist Manifesto." Dalam Lawrence H. Simon, ed., *Karl Marx: Selected Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Masoud, Tarek. 2014. *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Masoud, Tarek, Amaney Jamal, & Elizabeth Nugent. 2016. "Using the Qur'an to Empower Arab Women? Theory and Experimental Evidence from Egypt." *Comparative Political Studies* 49, 12: 1555–98.
- Masud, Muhammad Khalid. 1995. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Mas'udi. 1989 [947]. *The Meadows of Gold [Muruj al-Dhahab]: The Abbasids*. Diterjemahkan sebagian oleh Paul Lunde & Caroline Stone. New York: Kegan Paul International.
- Matthee, Rudi. 2012. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. New York: I. B. Tauris.
- Mattson, Ingrid. 2000–1. "Review of *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance and The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*." *Journal of Law and Religion* 15, 1–2: 399–403.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. 1960. *The Islamic Law and Constitution*. Diterjemahkan dari bahasa Urdu & diedit oleh Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications.
- Al-Mawardi. 2015 [1032–40]. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État [Ahlaq al-Malik wa Siyasat al-Mulk]*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis & diedit oleh Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1996 [1045–58]. *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*. Diterjemahkan oleh Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1995. "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law." Dalam John Kelsay & James Turner Johnson, eds.,

- Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press.
- Mazrui, Ali A. 2007. "Human History as Divine Revelation: A Dialogue." Dalam John J. Donohue & John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- McAuliffe, Jane Dammen. 1990. "Fakhr al-Din al-Razi on *ayat al-jizyah* and *ayat al-sayf*." Dalam Michael Gervers & Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- _____. 2015. *The Norton Anthology of World Religions: Islam*. New York: W. W. Norton.
- McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821–1922*. Princeton: Darwin Press.
- McCarthy, Richard J. 1999. "Introduction." Dalam Richard J. McCarthy, ed., *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- McClellan, James E. III. 1985. *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press.
- McCloskey, Deirdre N. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2016. *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- McConnell, Michael W. 1990. "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion." *Harvard Law Review* 103, 7: 1409–517.
- McGowan, Bruce. 1994. "The Age of the A'yans, 1699–1812." Dalam Halil İnalcık bersama Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: 1600–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntosh, Gregory. 2000. *The Piri Reis Map of 1513*. Atlanta: University of Georgia Press.
- McNeill, William H. 1991 [1963]. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mearsheimer, John J., & Stephen M. Walt. 2007. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Melchert, Christopher. 2006. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld.
- Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Menocal, Maria Rosa. 2002. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown.
- Meriç, Cemil. 1996. *Umrandan Uygarlığa*. Istanbul: İletişim.
- Mernissi, Fatima. 1993. *The Forgotten Queens of Islam*. Diterjemahkan oleh Mary Jo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Meyerhof, Max. 2005 [1931]. "Science and Medicine." Dalam Sir Thomas Arnold & Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.

- _____. 1935. "Ibn An-Naffis (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation." *Isis* 23, 1: 100–20.
- Meyerhof, Max, & Joseph Schacht. 1968. "Introduction." Dalam *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*. Diterjemahkan, versi ringkas, & diedit oleh Max Meyerhof & Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.
- Mez, Adam. 1937. *The Renaissance of Islam*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Salahuddin Khuda Bakhsh & D. S. Margoliouth. Patna: Jubilee Printing and Publishing House.
- Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State–Society Relations and State Capabilities in the Third World*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2001. *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2014. *Shifting Sands: The United States in the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Miller, Jon. 2011. "Hugo Grotius." In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 28, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius>.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, 4: 629–45.
- Miskawayh. 1968 [sekitar 1030]. *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Muhammad Miskawayh's Tahdhib al-Akhlaq*. Diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut.
- Mitha, Farouk. 2001. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I. B. Tauris.
- Moghadem, Valentine M., & Namrata Mitra. 2013. "Women and Gender in the Muslim World." In Jeffrey T. Kenney & Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.
- Moin, Azfar A. 2012. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.
- Mokyr, Joel. 1990. *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2006. "Christianity and the Rise of the West: Rodney Stark and the Defeat of Reason." *Historically Speaking* 7, 4: 12–4.
- _____. 2010. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 1700–1850*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2016. *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.
- Montesquieu. 1990 [1748]. *The Spirit of the Laws. In Selected Political Writings*. Versi ringkas & diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Melvin Richter. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.

- Moosa, Ebrahim. 2003. "The Debts and Burdens of Critical Islam." Dalam Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- _____. 2014. "Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema." Dalam Christopher S. Grenda, Chris Beneke, & David Nash, eds., *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2015. *What Is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Morony, Michael G. 1984. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1999. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. 1500*." *Iranian Studies* 32, 3: 421–3.
- Morrison, Kevin M. 2009. "Oil, Nontax Revenue, and the Redistributive Foundations of Regime Stability." *International Organization* 63, 1: 107–38.
- Morrison, Robert G. 2007. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din Nisaburi*. New York: Routledge.
- Mottahedeh, Roy P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouline, Nabil. 2014. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Ethan S. Rundell. New Haven: Yale University Press.
- Mousseau, Michael. 2011. "Urban Poverty and Support for Islamist Terror: Survey Results of Muslims in Fourteen Countries." *Journal of Peace Research* 48, 1: 35–47.
- Moustafa, Tamir. 2000. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 32, 1: 3–22.
- _____. 2007. *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Munoz, Vincent Phillip. 2009. *God and the Founders: Madison, Washington, and Jefferson*. New York: Cambridge University Press.
- Müteferrika, İbrahim. 1995 [1726]. "The Usefulness of Printing." Dalam "Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani oleh Christopher M. Murphy. Dalam George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.
- _____. 1990 [1732]. *Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller (Usul'ül-Hikem fi Nizam'ül-Umm)*. Edited by Ömer Okutan. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Al-Nadim. 1970 [987]. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I & II. Diterjemahkan & diedit oleh Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.
- Nadwi, Mohammad Akram. 2010. *Abu Hanifah: His Life, Legal Method and Legacy*. Oxford: Kube and Interface Publications.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Najjar, Fauzi M. 1996. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt." *Arab Studies Quarterly* 18, 2: 1–21.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing.
- Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, & Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.
- The National Counterterrorism Center. 2012. "2011 Report on Terrorism," March 12, <https://fas.org/irp/threat/nctc2011.pdf>.
- Nawas, John. 2013. "The Ulama as Autonomous Bearers of Religious Authority: Explaining Western Europe's Current Identity Problem with Islam." Dalam Monique Bernards & Marjo Buitelaar, eds., *Negotiating Autonomy and Authority in Muslim Contexts*. Leuven: Peeters.
- Needham, Joseph. 2004. *Science and Civilisation in China. Vol. 7, Part 2: General Conclusions and Reflections*. New York: Cambridge University Press.
- Newman, Andrew J. 2001. "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period." Dalam Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja Taqlid*. New York: Oxford University Press.
- Newman, Daniel L. 2004. "Introduction." Dalam Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826–1831)*. Diterjemahkan & diedit oleh Daniel L. Newman. London: Saqi.
- Nisbet, Robert. 1980. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- Nizam al-Mulk. 1978 [1086–91]. *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Hubert Darke. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1991. "Institutions." *The Journal of Economic Perspectives* 5, 1: 97–112.
- North, Douglass C., & Robert Paul Thomas. 1973. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. New York: Cambridge University Press.
- North, Douglass C., & Barry R. Weingast. 1989. "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England." *The Journal of Economic History* 49, 4: 803–32.
- Nursi, Bediüzzaman Said. 1996 [1929–34]. "Mektubat." Dalam *Risale-i Nur Külliyyatı* milikinya. Istanbul: Nesil Yayıncılık.
- Nusseibeh, Sari. 2016. *The Story of Reason in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Al-Nuwayri, Shibab al-Din. 2016 [sekitar 1333]. *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition [Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab]: A Compendium of Knowledge from the Classical Islamic World*. Versi ringkas & diterjemahkan oleh Elias Muhanna. New York: Penguin Classics.

- OECD. 2012. "PISA 2012 Results in Focus," www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-2012-results-overview.pdf.
- Ohlander, Erik S. 2008. *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Boston: Brill.
- Okumuş, Ejder. 2008. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Olson, Mancur. 1993. "Dictatorship, Democracy, and Development." *American Political Science Review* 87, 3: 567–76.
- Opwis, Felicitas. 2010. *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Boston: Brill.
- Ormsby, Eric. 2007. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld.
- Ortaylı, İlber. 1983. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil.
- Osman, Ghada. 2011. *A Journey in Islamic Thought: The Life of Fathi Osman*. New York: I. B. Tauris.
- Osterhammel, Jürgen. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Patrick Camiller. Princeton: Princeton University Press.
- Owen, Roger, & Şevket Pamuk. 1999. *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Özbudun, Ergun. 2012. "Secularism in Islamic Countries: Turkey as a Model." Dalam Rainer Grote & Tilmann Röder, eds., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Özervarlı, M. Sait. 2015a. "Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: The *Tahafut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context." Dalam Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Vol. I. Boston: Brill.
- . 2015b. "Ottoman Perceptions of al-Ghazali's Works and Discussions on His Historical Role in Its Late Period." Dalam Frank Griffel, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Vol. 2. Boston: Brill.
- Özkan, Behlül. 2012. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey*. New Haven: Yale University Press.
- Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16, 4: 619–35.
- Packer, George. 2006. "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam." *The New Yorker*, September 11.
- Paine, Lincoln. 2013. *The Sea and Civilization: A Maritime History of the World*. New York: Vintage Books.
- Palacios, Miguel Asín. 2008 [1919]. *Islam and the Divine Comedy*. Versi ringkas & diterjemahkan dari bahasa Spanyol oleh Harold Sutherland. New York: Routledge.
- Pamuk, Şevket. 1987. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment, and Production*. New York: Cambridge University Press.
- . 2004. "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800." *Journal of Interdisciplinary History* 35, 2: 225–47.

- Pape, Robert A. 2003. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism." *American Political Science Review* 97, 3: 343–61.
- Parens, Joshua. 1995. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws."* Albany: SUNY Press.
- Parker, Geoffrey. 1996. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800.* New York: Cambridge University Press.
- Parthasarathi, Prasannan. 2011. *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850.* New York: Cambridge University Press.
- Paşa, Said Halim. 2012 [1919]. *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* Diterjemahkan oleh M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Paşa, Ziya. 1987 [1870]. "Gazeliyyat." Dalam Önder Göçgün, ed., *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pedersen, Johannes. 1984 [1946]. *The Arabic Book.* Diterjemahkan dari bahasa Denmark oleh Geoffrey French. Princeton: Princeton University Press.
- Perliger, Arie. 2015. "Comparative Framework for Understanding Jewish and Christian Violent Fundamentalism." *Religions* 6, 3: 1033–47.
- Perlo-Freeman, Elisabeth Sköns, Carina Solmirano, & Helén Wilandh. 2013. "Stockholm International Peace Research Institute Fact Sheet: Trends in World Military Expenditure, 2012," April, <http://books.sipri.org/files/FS/SIPRIFS1304.pdf>.
- Pew Research Center. 2009. "Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population," October 1, www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf.
- _____. 2012. "Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion Are Widespread," November 21, www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blasphemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/#_ftn1.
- _____. 2013. "The World's Muslims: Religion, Politics, and Society," April 30, www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf.
- Philpott, Daniel. 2007. "Explaining the Political Ambivalence of Religion." *American Political Science Review* 101, 3: 505–25.
- _____. 2019. *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today.* New York: Oxford University Press.
- Pickthall, Mohammed Marmaduke. 2017 [1930]. *The Meaning of the Glorious Quran.* Direvisi oleh Jane McAuliffe. Dalam Jane McAuliffe, ed., *The Qur'an.* New York: W. W. Norton.
- Pierson, Paul. 2000. "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics." *American Political Science Review* 94, 2: 251–67.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century.* Diterjemahkan oleh Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pines, S[holomo]. 1957. "English Summaries: Notes on Averroes' Political Philosophy." *Iyyun* 8: 126–8.
- _____. 1975. "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy." *Israel Oriental Studies* 5:150–60.

- Plato. 1945 [sekitar 380 SM]. *The Republic*. Diterjemahkan dari bahasa Yunani kuno oleh Francis MacDonald Conford. New York: Oxford University Press.
- Platteau, Jean-Philippe. 2017. *Islam Instrumentalized: Religion and Politics in Historical Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Polity. 2010. "Polity IV: Country Reports 2010," December, www.systemicpeace.org/polity/polity06.htm.
- Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Pormann, Peter E., & Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Powers, David S. 1989. "Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India." *Comparative Studies in Society and History* 31, 3: 535–71.
- Prince, Chris. 2002. "The Historical Context of Arabic Translation, Learning, and the Libraries of Medieval Andalusia." *Library History* 18, 2: 73–87.
- Proudfoot, I[an]. 1995. "Early Muslim Printing in Southeast Asia." *Libri* (Copenhagen) 45, 3–4: 216–23.
- Provence, Michael. 2017. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam, & Fernando Limongi. 1997. "Modernization: Theories and Facts." *World Politics* 49, 2: 155–83.
- Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, & Fernando Limongi. _____ 2000. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950–1990*. New York: Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Qadhi, Abu Ammar Yasir. 1999. *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Birmingham: Al-Hidaayah Publishing.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 2007 [2003]. "Suicide Bombers Are Martyrs." Dalam John J. Donohue & John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Quandt, William B. 2005. *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since 1967*. Washington, DC: Brookings Institution.
- Quataert, Donald. 1994. "The Age of Reforms, 1812–1914." Dalam Halil İnalcık bersama Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: 1600–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2005. *The Ottoman Empire, 1700–1922*. New York: Cambridge University Press.
- Quraishi, Asifa. 1997. "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective." *Michigan Journal of International Law* 18, 2: 287–320.
- Quthb, Sayyid. 2002 [1964]. *Milestones*. (Anonymous translation.) New Delhi: Islamic Book Service.

- Radhan, Luay. 2014. *Muslims against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarraziz's Islamic Laicism*. New York: PL Academic Research.
- Rady, Martyn. 2017. *The Habsburg Empire: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Ragab, Ahmed. 2015. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*. New York: Cambridge University Press.
- Ragep, F. Jamil. 2007a. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *History of Science* 45, 1: 65–81.
- _____. 2007b. "Shirazi: Quthb al-Din Mahmud ibn Mas'ud Muslih al-Shirazi." Dalam Thomas Hockey et al., eds., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.
- Rahim, Lily Zubaidah. 2013. *Muslim Secular Democracy: Voices from Within*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- _____. 1968. *Islam*. New York: Anchor Books.
- _____. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Diedit oleh Ebrahim Moosa. Oxford: Oneworld.
- Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. 2002. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.
- Rashid, Ahmed. 2002. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Raymond, Andre. 1979–80. "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns." *International Journal of Turkish Studies* 1, 1: 84–101.
- Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Diterjemahkan oleh Nancy Roberts. Washington, DC: International Institute of Islamic Thought.
- Regan, Patrick M., & Daniel Norton Greed. 2005. "Greed, Grievance, and Mobilization in Civil Wars." *Journal of Conflict Resolution* 49, 3: 319–36.
- Reid, Anthony. 1993a. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680. Vol. II: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1993b. "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550–1650." In Anthony Reid, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Reis, Piri. 2013 [1521]. *Kitab-ı Bahriye*. Dalam *Piri Reis: The Book of Bahriye*. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani oleh E. Ökte and T. Duran. Diedit oleh Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.
- Renan, Ernest. 1882 [1852]. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calmann- Lévy.

- _____. 1883. *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne, le 20 mars 1883*. Paris: Calmann Levy.
- RevenueWatch. 2011. "Extractive Industries Transparency Initiative Report Summaries." <http://data.revenuewatch.org/eiti/all.php?i%5B%5D140&i%5B%5D1411&pSubmit%5D14Submit>.
- Reynolds, Michael A. 2011. *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918*. New York: Cambridge University Press.
- Robinson, Francis. 1997. "Ottomans–Safavids–Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, 2: 151–84.
- Robinson, Glenn. 2004. " Hamas as Social Movement." Dalam Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rodinson, Maxime. 2004 [1966]. *Islam and Capitalism*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Brian Pearce. San Francisco: Saqi Essentials.
- Rogan, Eugene. 2004. "Arab Books and Human Development." *Arab Studies Quarterly* 26, 2: 67–79.
- _____. 2009. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books.
- Rosenthal, Erwin I. J. 1958. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press.
- _____. 1966. "Introduction" & "Notes." Dalam Averroes' *Commentary on Plato's Republic*. Diterjemahkan & diedit oleh E. I. J. Rosenthal. New York: Cambridge University Press.
- Ross, Michael L. 2001. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53, 3: 325–61.
- _____. 2008. "Oil, Islam, and Women." *American Political Science Review* 102, 1: 107–23.
- _____. 2012. *The Oil Curse: How Petroleum Wealth Shapes the Development of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Rossabi, Morris. 1990. "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade." Dalam James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750*. New York: Cambridge University Press.
- El-Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900*. Leiden: Brill.
- _____. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discourse on the Origin of Inequality*. Diterjemahkan oleh Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing.
- _____. 2001 [1762]. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion.
- Rowley, Charles, & Nathanael Smith. 2009. "Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to Like Democracy, So Why Do They Have So Little?" *Public Choice* 139, 3: 273–99.
- Roy, Olivier. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Rubin, Jared. 2017. *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press.
- Rudolph, Ulrich. 2015. *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarkand*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Rodrigo Adem. Boston: Brill.
- _____. 2016. *Semerkant'ta Ehl-i Sunnet Kelamı: Maturidi*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman ke Turki oleh Özcan Taşçı. Istanbul: Litera Yayıncılık.
- Rumi. 2004 [1258–73]. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Vols. I–VI. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Reynold A. Nicholson. Konya: Konya Metropolitan Municipality.
- Runciman, Steven. 1951. *A History of the Crusades. Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1954. *A History of the Crusades. Vol. III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1959. "Muslim Influences on the Development of European Civilization." *arkiyat Mecmuası* 3: 13–24.
- Russell, G[ül] A. 1994. "The Impact of the *Philosophus autodidactus*: Pocockes, John Locke, & the Society of Friends." Dalam G. A. Russell, ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.
- Russett, Bruce. 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*. Princeton: Princeton University Press.
- Saadi. 2013 [sekitar 1258]. *Advice to the Kings [Nasihat al-Muluk]*. Diterjemahkan dari bahasa Persia oleh Alireza Shomali & Mehrzad Boroujerdi. Dalam Shomali & Boroujerdi, "Sa'di's *Treatise on Advice to the Kings*." Dalam Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sabev, Orlin. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746): Yeniden Değerlendirme*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Sabra, A[bdelhamid] I. 1987. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement." *History of Science* 25, 3: 223–43.
- _____. 1996. "Situating Arabic Science: Locality versus Essence." *Isis* 87, 4: 654–70. Es-Sabuni, Nureddin [Ahmad ibn Mahmud]. 1995 [sekitar 1184]. *Matürüdiyye Akaidi [al-Bidaya fi Usul al-Din]*. Diterjemahkan ke bahasa Turki oleh Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Saeed, Abdullah, & Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. New York: Routledge.
- Saeed, Sadia. 2016. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press.
- Safaouan, Moustapha. 2010. *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Safi, Omid. 2006. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Şahin, Zeynep. 2011. "The Political Representation of Kurdish, Kemalist, and Conservative Muslim Women in Turkey (1990–2010)." Disertasi PhD. University of Southern California, Los Angeles.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Yazeed. 2013. *Ghazali's Politics in Context*. New York: Routledge.
- Saint Pierre, J. H. Bernardin de. 1775. *A Voyage to the Isle of Mauritius, the Isle of Bourbon, and the Cape of Good Hope: With Observations and Reflections upon Nature and Mankind*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh John Parish. London: W. Griffin.
- Salame, Ghassan. 1990. "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the Muqaddimah." Dalam Giacomo Luciani, ed., *The Arab State*. Berkeley: University of California Press.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Salt, Jeremy. 2009. *The Unmaking of the Middle East: A History of Western Disorder in Arab Lands*. Berkeley: University of California Press.
- Sardar, Ziauddin. 2013. "Return to Al-Andulus." *Critical Muslim* 6: 3–23.
- _____. 2014. *Mecca: The Sacred City*. London: Bloomsbury.
- Sarton, George. 1927. *Introduction to the History of Science*. Vol. I: *From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- _____. 1931. *Introduction to the History of Science*. Vol. II: *From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- _____. 1947. *Introduction to the History of Science*. Vol. III: *Science and Learning in the Fourteenth Century*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Sartori, Giovanni. 1970. "Concept Misformation in Comparative Politics." *American Political Science Review* 64, 4: 1033–53.
- Saunders, J[ohn] J. 1963. "The Problem of Islamic Decadence." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History* 7, 3: 701–20.
- _____. 1966. "The Review of Muhsin Mahdi's *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*." *History and Theory* 5, 3: 342–7.
- _____. 1977. *Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia*. Edited by G. W. Rice. Christchurch: University of Canterbury.
- Savage-Smith, Emilie. 1995. "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 1: 67–110.
- Sayar, Ahmed Güner. 1986. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sayılı, Aydın. 1960. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schwarz, Michael. 2002. "Review of Frank Griffel's *Apostasie und Toleranz*." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 591–601.

- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, S[amarendra] N. 1971a. "A Survey of Source Materials." Dalam D. M. Bose, S. N. Sen, & B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.
- _____. 1971b. "Astronomy." Dalam D. M. Bose, S. N. Sen, & B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.
- Sezgin, Fuat. 2011a. *Science and Technology in Islam. Vol. I: Introduction to the History of Arabic-Islamic Sciences*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Renate Sarma & Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- _____. 2011b. *Science and Technology in Islam. Vol. II: Catalogue of the Instruments: Astronomy*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Renate Sarma & Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- _____. 2011c. *Science and Technology in Islam. Vol. III: Catalogue of the Instruments: Geography, Navigation, Clocks, Geometry, and Optics*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.
- Sezgin, Yüksel. 2013. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt and India*. New York: Cambridge University Press.
- Shahrestani, Muhammad b. 'Abd al-Karim. 1984 [sekitar 1127–1128]. *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa'l-Nihal*. Diterjemahkan oleh A. K. Kazi & J. G. Flynn. Boston: Kegan Paul International.
- _____. 1986 [sekitar 1127–1128]. *Livre des religions et des sects. Vol. I [Kitab al-Milal wa'l-Nihal]*. Diterjemahkan ke bahasa Prancis oleh Daniel Gimaret & Guy Monnot. Paris: Peeters, UNESCO.
- Shaltut, Mahmud. 2005 [1948]. "A Modernist Interpretation of Jihad: Mahmud Shaltut's Treatise *Koran and Fighting*." Diterjemahkan & versi ringkas oleh Rudolph Peters. Dalam Rudolph Peters, ed., *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Shatzmiller, Maya. 1993. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill.
- _____. 2000. "Tidjara." Dalam P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. X. Leiden: Brill.
- _____. 2011. "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54, 2: 132–84.
- _____. 2013. "Review of Ronnie Ellenblum's *The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East 950–1072*." *Der Islam* 90, 1: 192–5.
- Shaykhutdinov, Renat. 2011. "Education for Peace: Protest Strategies of Ethnic Resistance Movements." *Journal of Peace Education* 8, 2: 143–55.
- Shepard, Todd. 2006. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. New York: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter. 2012. *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Mario Wenning. New York: Columbia University Press.
- Smith, Adam. 1993 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Versi ringkas & diedit oleh Laurence Dickey. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Smith, Anthony D. 1993. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Smith, Christian. 2003. "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life." Dalam Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, John Masson Jr. 1975. "Mongol Manpower and Persian Population." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 3: 271–99.
- Solingen, Etel. 2007. "Pax Asiatica versus Bella Levantina: The Foundations of War and Peace in East Asia and the Middle East." *American Political Science Review* 101, 4: 757–80.
- Somel, Selçuk Akşin. 2001. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*. Leiden: Brill.
- Sorli, Mirjam E., Nils Petter Gleditsch, & Havard Strand. 2005. "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?" *Journal of Conflict Resolution* 49, 1: 141–65.
- Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom and Democracy in Iran: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Diterjemahkan dari bahasa Persia & diedit oleh Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press.
- Soucek, Svat. 1994. "Piri Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries." *Studia Islamica* 79: 121–42.
- _____. 2000. *A History of Inner Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Southern, R[ichard] W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. New York: Penguin Books.
- Spellberg, D. A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Spengler, Joseph J. 1964. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History* 6, 3: 268–306.
- Spruyt, Hendrik. 1994. *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press.
- Stahnke, Tad, & Robert C. Blitt. 2005. "The Religion–State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of International Law* 36, 4: 947–1078.
- Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.
- Starr, S. Frederick. 2009. "Rediscovering Central Asia." *The Wilson Quarterly* 33, 2: 33–43.

- _____. 2013. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton: Princeton University Press.
- Stepan, Alfred. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2012. "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 44, 4: 379–401.
- Stepan, Alfred, bersama Graeme B. Robertson. 2003. "An 'Arab' More than 'Muslim' Electoral Gap." *Journal of Democracy* 14, 3: 30–44.
- _____. 2004. "Arab, Not Muslim, Exceptionalism." *Journal of Democracy* 15, 4: 140–6.
- Stephens, John D., Dietrich Rueschemeyer, & Evelyne Huber Stephens. 1992. *Capitalist Development and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Subtelny, Maria Eva, & Anas B. Khalidov. 1995. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh." *Journal of the American Oriental Society* 115, 2: 210–36.
- Swain, Simon. 2013. *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. New York: Cambridge University Press.
- Szyliowicz, Joseph S. 1992. "Functionalist Perspectives on Technology: The Case of Printing Press in the Ottoman Empire." Dalam Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture.
- Tabak, Faruk. 2008. *The Waning of the Mediterranean, 1550–1870: A Geohistorical Approach*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Al-Tabari. 1996 [sekitar 915]. *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa'l-Muluk)*. Vol. XVII: *The First Civil War*; Vol. XVIII: *Between Civil Wars. The Caliphate of Mu'awiyah*; Vol. XIX: *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah*. Diterjemahkan oleh G. R. Hawting, Michael G Morony, & I. K. A. Howard. Albany: SUNY Press.
- Tabatabai, Javad. 2013. "An Anomaly in the History of Persian Political Thought." Dalam Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tabbaa, Yasser. 1997. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Diterjemahkan oleh Abdullahi Ahmed AnNa'im. Syracuse: Syracuse University Press.
- Takiyüddin. 1966 [1556]. *Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*. Diterjemahkan ke bahasa Turki & diedit oleh Sevim Tekeli. Dalam 16'inci Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Talbi, M[ohamed]. 1971. "İbn Khaldun." Dalam Bernard Lewis et al., eds., *Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.
- Tarih-i Hind-i Garbi*. 1990 [1580]. Diterjemahkan dari bahasa Turki Osmani oleh Thomas D. Goodrich. In *The Ottoman Turks and the New World: A Study of*

- Tarih-i Hind-I Garbi and *Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Teicher, J[acob] L. 1960. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*." *Journal of Semitic Studies* 5: 176–95.
- Tekeli, Sevim. 1966. "Giriş." Dalam Sevim Tekeli, ed., *16'inci Asirda Osmanlılarda Saat ve Takiyuddin'in "Mekanik Saat Konstruksuyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adli Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- _____. 1985. *İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kasıgarlı Mahmud ve Kristof Kolomb'un Haritasına Dayanarak En Eski Amerika Haritasını Çizen Türk Amirali Piri Reis*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Temo, İbrahim. 1987 [1939]. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*. İstanbul: Arba.
- Tessler, Mark. 2015. *Islam and Politics in the Middle East: Explaining the Views of Ordinary Citizens*. Bloomington: Indiana University Press.
- "Le Testament d'Ardasir." 1966 [n.a.]. Teks berbahasa Arab-Fransis diedit & diterjemahkan oleh M. Grignaschi. Dalam "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul." *Journal Asiatique* 254: 46–90.
- Tezcan, Baki. 2010. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press.
- Tezcür, Güneş Murat. 2016. "Ordinary People, Extraordinary Risks: Participation in an Ethnic Rebellion." *American Political Science Review* 110, 2: 247–64.
- Thelen, Kathleen. 2000. "Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change." *Studies in American Political Development* 14, 1: 101–8.
- Tierney, Brian. 1988. *The Crisis of Church and State: 1050–1300*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tilly, Charles. 1992. *Coercion, Capital, and European States: AD 990–1992*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Timur, Taner. 1979. *Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- _____. 1986. *Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Hil Yayın.
- Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835]. *Democracy in America*. Diterjemahkan oleh George Lawrence. Diedit oleh J. P. Mayer. New York: Perennial Classics.
- _____. 1983 [1858]. *The Old Regime and the French Revolution*. Diterjemahkan oleh Stuart Gilbert. New York: Anchor Books.
- Toft, Monica Duffy. 2007. "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War." *International Security* 31, 4: 97–131.
- Togan, Zeki Velidi. 1942–7. *Bugünkü Türkîli (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. İstanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.
- _____. 1964. "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish." *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi/Review of the Institute of Islamic Studies* 4: 1–19.
- Transparency International. 2013. "2013 Corruption Perception Index," <http://cpi.transparency.org/cpi2013/>.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press.

- Tsui, Kevin. 2011. "More Oil, Less Democracy: Evidence from Worldwide Crude Oil Discoveries." *The Economic Journal* 121, 551: 89–115.
- Tuna, Mustafa. 2015. *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1914*. New York: Cambridge University Press.
- Türker, Muhabat. 1956. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Türküne, Mümtazer. 1991. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
- Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*. Boston: Routledge.
- _____. 2013a. "Introduction to Section I: Classical Approaches—Understanding Islam." Dalam Bryan S. Turner & Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.
- _____. 2013b. "State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science." Dalam Bryan S. Turner & Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.
- Turner, Howard R. 1995. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. Austin: University of Texas Press.
- Tusi, Nasr al-Din. 1964 [sekitar 1235]. *The Nasirean Ethics [Akhlaq-i Nasiri]*. Diterjemahkan dari bahasa Persia disertai catatan oleh G. M. Wickens. London: George Allen and Unwin.
- Tyerman, Christopher. 2006. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Udovitch, Abraham L. 1975. "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East." *Studia Islamica* 41: 5–21.
- _____. 1979. "Bankers without Banks: Commerce, Banking, and Society in the Islamic World of the Middle Ages." Dalam Fredi Chiappelli, ed., *The Dawn of Modern Banking*. New Haven: Yale University Press.
- Ulfelder, Jay. 2007. "Natural-Resource Wealth and the Survival of Autocracy." *Comparative Political Studies* 40, 8: 995–1018.
- Ülgener, Sabri. 1981. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. 2016 [1935]. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- _____. 1966. *Türkiye'de Çağdas Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Unat, Faik Reşit. 1964. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- United Nations. 2016. "National Accounts Main Aggregates Database: GNI (at Current Prices) in US Dollars: All Countries for All Years," <http://unstats.un.org/unsd/snaama/dnlist.asp>.
- United Nations Development Programme. 2011. "Human Development Index 2011," http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table1.pdf.
- United Nations Development Programme (and Arab Fund for Economic and Social Development). 2002. *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. Jordan: UNDP Regional Bureau for Arab States.

- United Nations Statistics Division. 2013. "Social Indicators: Education, Literacy," <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/>.
- United States Census Bureau 2010. "International Data Base (2010)," www.census.gov/data-tools/demo/idb/informationGateway.php.
- Ünver, A. Süheyl. 1969. *İstanbul Rasathanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Urdal, Henrik. 2004. "The Devil in the Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950–2000." *World Bank, Social Development Papers: Conflict Prevention and Reconstruction* 14: 1–23.
- US Department of State. 2015. "International Religious Freedom Report for 2014," October 14, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2015religiousfreedom/index.htm#wrapper.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1983. *Osmanlı Tarihi. II. Cild*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Van den Bergh, Simon. 1954. "Introduction" & "Notes." Dalam *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I & II. Diterjemahkan & diedit oleh Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Van Zanden, Jan Luiten. 2009. *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000–1800*. Leiden: Brill.
- Van Zanden, Jan Luiten, Eltjo Buringh, & Maarten Bosker. 2012. "The Rise and Decline of European Parliaments, 1188–1789." *The Economic History Review* 65, 3: 835–61.
- Vasalou, Sophia. 2016. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Vikor, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wahba, Wafaa H. 1996. "Translator's Introduction." Dalam *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*. Diterjemahkan oleh Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.
- Waines, David. 1977. "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, 3: 282–306.
- Waldner, David. 1999. *State Building and Late Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Ward, Robert E., & Dankwart A. Rustow. 1964. "Conclusion." Dalam Robert E. Ward & Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Watson, Andrew M. 1983. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100*. New York: Cambridge University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1953. "Introduction." Dalam *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin.

- _____. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. 1973. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weaver, Henry Grady. 2014 [1947]. *The Mainspring of Human Progress*. Eastford, CT: Martino Fine Books.
- Weber, Max. 1998 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Talcott Parsons. Los Angeles: Roxbury Publishing.
- _____. 1946 [1919]. "Politics as a Vocation." Dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman & diedit oleh H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- _____. 1964 [1920]. *The Sociology of Religion*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.
- _____. 1978 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Ephraim Fischhoff et al. Diedit oleh Guenther Roth & Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press.
- Wellisch, Hans H. 1986. "The First Arab Bibliography: *Fihrist al-'Ulum*." *Occasional Papers, University of Illinois* 175: 1–42.
- West, John B. 2008. "Ibn al-Nafis, the Pulmonary Circulation, and the Islamic Golden Age." *Journal of Applied Physiology* 105: 1877–80.
- White, Lynn Jr. 1962. *Medieval Technology and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- _____. 1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages?" Dalam A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*. New York: Basic Books.
- Wiet, Gaston. 1953. "L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néosassanide des Abbassides." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History*: 63–71.
- _____. 1971. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Seymour Feiler. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wiktorowicz, Quintan, ed. 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 2010. "A Genealogy of Radical Islam." Dalam Frederik Volpi, ed., *Political Islam: A Critical Reader*. New York: Routledge.
- Wilson, M. Brett. 2014. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. New York: Oxford University Press.
- Wittek, Paul. 1936. "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum." *Byzantion* 11: 285–319.
- _____. 1938. "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople." *Revue des études islamiques* 12: 1–34.
- Wolfson, Harry A. 1963. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem." *Speculum* 38, 1: 88–104.

- Wood, Philip. 2015. "Christians in the Middle East, 600–1000: Conquest, Competition and Conversion." Dalam A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, & Sara Nur Yıldız, eds., *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Burlington, VT: Ashgate.
- World Bank. 2010. "World Development Indicators: GNI per Capita (PPP), 2010," <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.PP.CD>.
- 2014a. "Indicators: Mortality Rate, under-5 (per 1,000 Live Births), 2014," <http://data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT>.
- _____. 2014b. "Worldwide Governance Indicators," <http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.aspx#home>.
- World Values Survey. 2004–8. www.worldvaluessurvey.org/.
- Worthen, Shana. 2009. "The Influence of Lynn White, Jr.'s *Medieval Technology and Social Change*." *History Compass* 7, 4: 1201–17.
- Yalpani, Mohamed, & Akbar Heydari. 2005. "Quantity over Quality: A Voice from the Third World." *Chemistry and Biodiversity* 2, 6: 730–7.
- Yaqub, Alaadin M. 2013. "Translator's Introduction." Dalam *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Diterjemahkan oleh Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.
- Yate, Asadullah. 1996. "Foreword." Dalam Abu'l Hassan al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Diterjemahkan & diedit oleh Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers.
- Yıldırım, Rıza. 2008. "Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514)." Disertasi PhD. Bilkent University.
- Yılmaz, İhsan. 2005. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan*. Burlington, VT: Ashgate.
- Yom, Sean L. 2015. *From Resilience to Revolution: How Foreign Interventions Destabilize the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Zadeh, Travis. 2012. *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. New York: Oxford University Press.
- Zaman, Muhammad Qasim. 1997. *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: Brill.
- _____. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2005. "Pluralism, Democracy, and the 'Ulama." Dalam Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2011. "Pakistan: Shari'a and the State." Dalam Robert W. Hefner, ed., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press.
- Zaret, David. 2000. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*. Princeton: Princeton University Press.

- Zeghal, Malika. 1996. *Gardiens de l'islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- _____. 1999. "Religion and Politics in Egypt: The Ulama of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)." *International Journal of Middle East Studies* 31, 4: 371–99.
- Ziai, Hossein. 1996a. "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School." Dalam Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- _____. 1996b. "Mulla Sadra: His Life and Works." Dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.
- Zilfi, Madeline C. 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulama in the Postclassical Age (1600–1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Ziolkowski, Jan M. 2007. "Introduction [to special issue on Dante and Islam]." *Dante Studies* 125: 1–34.
- Zubaida, Sami. 1972. "Economic and Political Activism in Islam." *Economy and Society* 1, 3: 308–38.
- Zuckert, Michael P. 2002. *Launching Liberalism on Lockean Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Zürcher, Eric J. 2004. *Turkey: A Modern History*. New York: I. B. Tauris.
- _____. 2010. *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. London: I. B. Tauris.

INDEKS

A

- Abbasiyah 5–6, 121–124
 dan ulama 123
 iqta 172–173
 keragaman agama 128–129
Abbas, Syah 297
Abduh, Muhammad 384
Abdulhamid II 383, 385, 388, 391
Abdurraziq, Ali 19, 20
Abou El Fadl, Khaled 38
Abu Hanifah 5, 124–125, 140
 terjemahan Qur'an 369
 yurisprudensi 12, 164
Abu-Lughod, Janet 216
Abu Ya'qub 234, 235–236
Abu Yusuf 125
Abu Zayd, Nasr Hamid 83
Acemoglu, Daron 113
adab 152
Adonis 35, 146
Afghani, Jamaluddin 384
agama dan negara 15–21, 163–177, 395
 Ali Abdurraziq 20
 Ardasyir 16, 198
 Gamal al-Banna 19–20
 Ghazali 16–17
 Ibnu Taimiyah 255–257
 Islamis 17
 Seyyid Bey 18–19
 Thusi 261–262
Agustinus 163
Ahlak-i Alai (Kinalizade) 300
Ahmad, Mumtaz 78
Ahmed, Muniruddin 126
Ain Jalut, Pertempuran 214
Akademi Sains Paris 371
Akbar 297
Akchurin, Yusuf 385–386
Akhlaq-e Jalali (Dawani) 302
Akhlaqi Nashiri (Thusi) 261
al-Ahkam as-Sulthaniyah (Mawardi) 79
al-Asad, Bassyar 52
al-Asad, Hafizh 52
al-Azhar 20, 75, 384
al-Azmeh, Aziz 135
al-Baghdadi, Abdul-Lathif 224
al-Banna, Gamal 19–20
al-Banna, Hasan 17
Ali (Khalifah) 77, 121, 122–123
Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Daulah (Gamal al-Banna) 19
Ali, Syed Ameer 216
al-Jabri, Mohammed Abed 12, 235

- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim 44, 45
 Aljazair 10, 27
 Perang 31
 Alkitab 38
 al-Munqidz min ad-Dhalal
 (Ghazali) 190
 al-Qudat, Ayn 195
 al-Risalah al-Kamiliyah fi as-Sirah
 an-Nabawiyah (Ibnu
 al-Nafis) 231
 al-Thahthawi, Rifa'ah 381
 Andalusia 121, 129–130, 133,
 149
 Anderson, Benedict 329–330,
 365
 An Essay Concerning Human Un-
 derstanding (Locke) 336
 Ankara, Pertempuran 288
 anti-Barat 32, 100, 392
 antiintelektualisme 95, 408
 antikolonial, pendekatan 32, 34,
 339, 340
 Aquinas, Thomas 163, 281
 Arab Saudi
 dan Britania 29–30
 Salafisme 27
 Wahabisme 28–29
 Ardasyir I 16, 198
 Aristoteles 136–138, 194, 197
 ar-Rasyid, Harun 132
 Arslan, Alp 177
 ashabiyah 175, 245–247
 Asia Timur
 pembangunan dan otoritarian-
 isme 108–109
 perdamaian 50
 Askari, Nasrin 198
 Asy'ari 104, 165, 177, 182
 Asyraf 229
 Atatürk, Mustafa Kemal 20, 51,
 386, 400
 Aurangzeb 298–299, 311–312
 Ayoob, Mohammed 27
 Ayyubi 179, 211, 228–229, 267
- B**
- Bacon
 Francis 336
 Baghdad, sebagai pusat ilmu
 133–139
 Baitul Hikmah 132–133
 Bani Saud 29
 Banu Musa 135
 Barani, Ziauddin 262
 Barthold, Wilhelm 175, 212–
 213
 Beg, Tughril 177
 Beg, Ulugh 298–299
 Belanda 324, 330–336
 Bellah, Robert 155
 Berke 214–215
 Bey, Kochi 312–313
 Bey, Seyyid 18, 20
 Bibliotheca Universalis (Gesner)
 131
 Bilal 154
 bin Laden, Osama 31
 Biruni 137–138, 152, 176
 Blaydes, Lisa 345
 Bloch, Marc 157, 162
 Boix, Charles 90
 bom bunuh diri 37

borjuasi
 definisi 9
 Eropa Barat 327, 338
 ketertinggalan sosioekonomi
 404–405
 Osmani 388–389
 Revolusi Prancis 372
 sekuleris 9
 tokoh Islam 9–10
 Botticini, Maristella 144
 Boulakia, Jean 266
 Bourguiba, Habib 51
 Brahe, Tycho 305
 Braudel, Fernand 276, 279
 Brentjes, Sonja 183
 Bryson 142
 Bukhari 126
 Bulliet, Richard 129, 139, 172,
 200
 Burhanlarimiz (Said Halim Pa-
 sha) 390
 Buringh. Eltjo 158
 Bush, George H.W. 57
 Buwaihi 121, 122, 127, 167–
 168, 169
 iqta 173
 Byzantium 121, 151, 197–198
 pengaruh ke Muslim 199

C

Cahen, Claude 173
 Carolingien, Imperium 275, 325
 Celebi, Katip 308–309, 312–313
 Celebi, Mehmed 366
 Cevdet, Abdullah 386
 Chamberlain, Michael 227

Chandler, Tertius 158
 Chaney, Eric 345
 Cizakca, Murat 318
 Cohen, Hayyim 126
 Collins, Randall 189
 Cook, Michael 154
 Corbin, Henry 185

D

Dabashi, Hamid 309, 310
 Dallal, Ahmad 183–184
 Damad, Mir 309
 Dante 281
 dar al-harb (kawasan perang) 47
 dar al-Islam (kawasan Islam) 47
 Dawani 300, 301, 302, 316
 Dayah, Najmuddin Razi 253
 demokrasi
 dan borjuasi 97
 dan kelaparan 107–108
 dan pembangunan ekonomi
 91–92
 difusi regional 89
 di negara Muslim 2
 Freedom House 55
 Descartes, Rene 335
 difusi regional 88, 89
 Dimasyqi 142–143
 Diner, Dan 101–102
 Dols, Michael 268
 Dunn, Ross 221
 Durkheim, Emile 386
 Durrani, Ahmad Syah 361

E

Eckstein, Zvi 144

- Edwards, Jeremy 273
 El-Abbadi, Mostafa 228
 Elias, Norbert 153
 Ellethy, Yaser 38
 El-Rouayheb, Khaled 316
 Ephrat, Daphna 178
 Erdogan, Tayyip 73–74, 404
 Eropa Barat
 desentralisasi politik 325
 Gereja Katolik 276, 338
 kebangkitan 324–339
 kelas borjuis 338–339
 kelas intelektual 338
 pengaruh Muslim 279–283
 penjelajahan geografis 331
 penjelasan alternatif kebangki-
 tan 339–345
 perbandingan dengan dunia
 Muslim 157–158
 perbandingan perkembangan
 sejarah dengan dunia
 Muslim 396–397
 produksi buku 329
 Reformasi Protestan 330
 revolusi cetak 327–328
 Revolusi Industri 371
 revolusi sains 337
 sarjana 162
 struktur kelas Zaman Perten-
 gahan 161
 transformasi 275–279
 Eropa Timur, invasi Mongol 209
 Ethika Nikomakheia (Aristoteles)
 137
F
 Fadha-ih al-Bathiniyah wa
 Fada'il al-Mustazhhiriyah
 (Ghazali) 180
 Fancy, Nahyan 231–232
 Fanon, Frantz 27
 Farabi 136, 187, 194
 Fatawa al-Hindiyya 311
 Fathimiyah 133, 167–168
 Fayshal at-Tafriqah Bayn al-Islam
 wa az-Zandaqah (Ghazali)
 194
 Felipe II 334
 Fihrist al-Ulum (Nadim) 131
 filsuf
 Andalusia dan Afrika Barat
 Laut 233–250
 Asia Tengah, Iran, dan Irak
 223–227
 Mesir, Suriah, dan Anatolia
 229–233
 pada masa Islam awal 131–
 139
 Shafavi 309–310
 Firdausi 176, 201
 Fish, Steven 61
 Freedom House 1, 55
G
 Galileo 8, 305
 Gama, Vasco da 332
 Gandhi, Mahatma 33
 Gaspirali 384–385
 Gereja Katolik 8, 209, 276–277
 Gerombolan Emas 214
 Gesner, Konrad 131
 Ghazali 7, 13, 16–17, 79, 80–81,
 180–197, 235, 242

- adab 152
 dan Ibnu Rusyd 238–239
 mengenai agama dan negara 15
 perihal murtad 205
 Goitein, Shelomo 129, 143
 Gökalp, Ziya 386
 Goodrich, Thomas 304
 Grabar, Oleg 141
 Gregorius VII 278–279
 Greif, Avner 272–273
 Griffel, Frank 195
 Grotius, Hugo 335
 Gutas, Dimitri 138, 147, 314–315
 Gutenberg, Johan 327
- H**
- Habsburg 293, 324, 333
 hadis 11, 103, 126, 130, 165
 pengumpulan dan penulisan 165
 Hakam II 134
 Hallaq, Wael 124
 Hanbal, Ahmad bin 5, 28, 124, 125, 126, 130
 pendekatan berdasar teks 164
 Harrison, Lawrence 101
 Harvey, William 231
 Hay bin Yaqzan 231, 234
 Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought (Marlow) 155
 Hill, Donald 135
 History of Islamic Philosophy (Corbin) 185
 Hobbes, Thomas 313, 372
 Hocasade 300, 315
 Hodgson, Marshall 215, 251, 317
 hukum waris 349
 Hulagu 214
 Huntington, Samuel 34, 65
 Husain, Syarif 29
 Hussein, Shaddam 52
- I**
- Ibnu al-Nafis 149, 185
 Ibnu Arabi 104, 241, 283
 Ibnu as-Syathir 230
 Ibnu Bajjah 234
 Ibnu Batthuthah 220–221
 Ibnu Fadlan 156
 Ibnu Haitsam 137
 Ibnu Jama'ah 257
 Ibnu Khaldun 149, 243–250
 ashabiyah 247
 dan filsafat 248
 Ibnu Rusyd 149, 235–243
 dan Aristoteles 236
 dan Ghazali 238–239
 dan perempuan 258
 dan Plato 258
 dan Qur'an 237
 pengaruh di Eropa 281
 Ibnu Sina 137, 138, 147, 194
 Ibnu Taimiyah 28, 45, 255–257
 Salafi 28
 Ibnu Thufail 149, 231, 234–235
 Ibnu Zuhri 149
 Ihya Ulumuddin (Ghazali) 16, 79, 181, 190–193, 322

- ijma 11, 166
- ijtihad 42, 238
- ikhwanul Muslimin 17, 45, 52, 76
- ikhwanus-Shafa 136–137
- ilkhanan 45, 215
- inalcik, Halil 293, 324
- India 110, 137–138, 139, 144, 220, 332, 361, 375, 384, 387
- Inggris 336
 - filsuf Pencerahan 372
 - kebangkitan 371–372
 - Revolusi Agung 343
- Inglehart, Ronald 60
- inkuisisi
 - mihnah 130
- Inkuisisi
 - Spanyol 333
- intelektual
 - dunia Muslim 131–138, 182–188, 313–317
 - Eropa Barat 338
 - masalah sosioekonomi 407–408
 - Revolusi Prancis 372
 - tokoh Islam 9–10, 95, 404–405
 - tokoh sekuler 9–10, 95, 406–407
- invasi
 - kemunduran intelektual Muslim 216–222
 - kerusakan kehidupan perkotaan 217
 - Mongol 211–214
 - pemulihan dunia Muslim 218
 - Tentara Salib 209–211
- iqta 6, 171–174
 - Abbasiyah 171–172
 - Buwaihi 173
 - Mamluk 267
 - Osmani (timar) 312
 - pengaturan 179
 - Seljuk 6, 179
- Irak
 - ketegangan sektarian 52
 - Partai Ba'ats 52
 - pendudukan AS 32
- Iran
 - Islamisasi 76–77
- Islahat, Maklumat 379
- Islam
 - dan budaya tulis 101–102
 - dan kekerasan 34–35, 37, 43
 - dan otoritarianisme 59–65, 94
 - menyebarkan pasca-invasi 219
 - proses pemberadaban 151–156
- Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century (El-Rouayheb) 316
- Islamis 10, 14, 17, 27, 32, 52, 71, 74, 78, 83, 106, 147, 403, 406
- Islamisasi
 - kehidupan publik 10, 14, 17
 - konstitusi 70
 - Mesir 75
 - Pakistan 77–78
- Ismail, Syah 288–289
- Issawi, Charles 100

J

Jabir 132
 Jahizh 140–141
 Jazari 227
 Jenghis Khan 211–214
 Jepang 111–112, 373–374, 391
 Jurjani 225

K

Karaman, Hayrettin 73–74
 Karel V 333
 karier 105
 Karimi, pedagang 269–270
 Kasyfuz-Zhunun ‘an Asamil-Ku-
 tub wal-Funun (Katip
 Celebi) 308
 Kayaoglu, Tiran 360
 Keddie, Nikki 284
 kekerasan
 dan Islam 34–39
 dan Islamis 32
 dan ketertinggalan sosioe-
 konomi 401–404
 dan otoritarianisme 50–53
 dan ulama 40–49
 fenomena berpenyebab ban-
 yak 37–39
 pendekatan antikolonial
 27–34
 Kemal, Namik 216, 382
 Kepler, Johannes 305–306
 keragaman agama 128, 150
 kertas 131, 280
 ketertinggalan ekonomi
 dan otoritarianisme 106–111

ketertinggalan sosioekonomi
 2–3, 99
 argumen esensialis 101–102
 dan otoritarianisme 400–404
 penjajahan Barat 100
 peran ulama 101–106
 Keykubad, Alaeddin 253
 Khan, Syed Ahmad 33, 383–384
 Khawarizmi 134–135
 Khawarizmi, Kesyahan 212–214
 Khayyam, Umar 186, 188, 253
 Khomeini, Ruhollah 17–18, 51,
 76–77
 Khulafaur-Rasyidin 123, 260
 Kilgour, Frederick 131
 Kinalizade 300–302, 315–316
 Kindi 134
 Kitab al-Hiyal (Banu Musa) 135
 Kitab al-Isyarah ila Mahasin
 al-Tijarah (Dimasyqi)
 141–142
 Kitab Fashl al-Maqal wa Taqrir
 ma bayn al-Syari’ah wa
 al-Hikmah min al-Ittishal
 (Ibnu Rusyd) 236
 Kitab fi Ma’rifat al-Hiyal al-Han-
 dasiyah (Jazari) 227
 Kitab-i Bahriye (Piri Reis) 302
 Kizilbash 288, 296
 kolonialisme 375
 dan otoritarianisme 56–57
 kekerasan 27
 negara sekuler 68
 Osmani 361
 perbudakan 374
 kolonialisme Inggris 375

kolonialisme Prancis 27, 31, 375
 Komite Persatuan dan Kemajuan
 388
 konstitusi negara Muslim 66–68
 kontrak di Qur'an 102
 Kopernikus, Nikolaus 305
 korupsi 106–107
 Kunduri 177
 Kuran, Timur 271, 347–353

L

Lacoste, Yves 248
 Lambton, Ann 174
 Lapidus, Ira 18, 179
 lembaga keuangan Muslim 348
 Lewicka, Paulina 152
 Lewis, Archibald 219–220
 Lewis, Bernard 34, 65, 228
 Lingkaran Keadilan 301–302
 lingkaran setan 106–111
 Locke, John 336–337, 372
 Lost in the Sacred: Why the
 Muslim World Stood Still
 (Diner) 101
 Luther, Martin 330

M

Ma'alim fi at-Thariq (Quthb) 43
 Maalouf, Amin 216
 Machiavelli, Niccolo 313
 Mackensen, Ruth 228
 madrasah 6, 16, 177–179, 181,
 183–184, 189, 227–228,
 282–283, 307, 309, 381
 Maghribi, pedagang 272–273
 Mahdi, Imam 407

Mahmud Ghaznawi 167,
 174–176
 Mahmud II 378–379
 Maimonides 224, 241
 Majlisi, Muhammad Baqir 363
 Malik 5, 124–125, 164
 Maliksyah 177, 188
 Mamluk 214, 244, 257
 ilmu dan filsafat 230–232
 iqta 267
 marginalisasi pedagang
 267–273
 persekutuan ulama-negara
 283
 Ma'mun 115, 130, 132–133
 Manshur (Andalusia) 233
 Manshur (Khalifah) 125
 Mardin, Serif 347, 395
 Marlow, Louise 155–156, 202
 Marx, Anthony 56
 Mas'udi 15–16, 151, 186
 Mattson, Ingrid 169
 Maturidi 226
 Maududi, Abul A'la 17, 20
 Mawardi 47–48, 79–81, 156,
 169–170
 Medici 327
 Mehmed II Fatih 255, 288, 299,
 300
 Mesir
 Ikhwān al Muslimin 76
 Islamisasi 75–76
 Westernisasi 381–382
 Mez, Adam 128
 mihnah 130
 Ming, dinasti 326

- minoritas Muslim 37
 Mirshad al-Ibad min al-Mabda
 ilal-Ma'ad (Dayah) 253
 Miskawaih 136, 173, 197, 261
 Misykatul-Anwar (Ghazali) 191,
 194
 Mizan al-Haq (Katip Celebi) 308
 Mokyr, Joel 112
 Mongol
 menyerbu Eropa 208–209,
 217
 menyerbu negeri Muslim 208,
 211–214
 menyerbu Tiongkok 211
 Montesquieu 372
 Moosa, Ebrahim 103
 Morony, Michael 151
 Mottahedeh, Roy 128
 Muawiyah 122
 Mubarak, Husni 75
 Mughal, Kesultanan 7, 218–219,
 290–291, 311, 320–321
 hubungan ulama-negara
 297–298
 Muhammad (Nabi) 19, 77, 121,
 154, 163
 mujahidin Afghanistan 31
 Muqaddimah (Ibnu Khaldun)
 244, 248, 250, 275
 Murabitun 233–234
 Murad III 304
 Mursi, Muhammad 76
 murtad 20, 40, 41, 42, 83,
 404–405
 hukuman mati 40–42
 menurut Ghazali 192, 194–
 196
 Mustazhhir 180–181
 Mutawakkil 130
 Muteferrika 303–304, 366–367
 Muwahhidun 233–234
N
 Nadim 131
 Nashir 253
 Nasr, Seyyed Hossein 307
 Nasser, Gamal Abdel 51, 75
 negara Islam 65–72
 Negara Islam Irak dan Suriah
 (NIIS) 29, 43
 negara Muslim
 kekerasan 25–26
 ketertinggalan sosioekonomi
 2–3, 98–99
 konflik militer 1–2
 otoritarianisme 1–2
 rasa saling percaya 106–107
 negara rente 85–91, 96
 difusi regional 88–89
 pajak 86–87
 PNB 90
 negara sekuler 65–72
 Newton, Isaac 8, 337
 Nisyapuri 225
 Nizham al-Mulk 177–179, 180,
 187, 202
 Nizhamiyah 6, 177–179
 Norris, Pippa 60
 North, Douglass 112, 342
 Nuwayri 230
O
 Obama, Barack 57–58

- Ogilvie, Sheilagh 273
 Olson, Mancur 344
 Osmani
 dan kolonialisme Barat 29–30, 360, 376, 392
 dan Shafavi 289
 filsafat 299–309
 ilmu alam 299–309
 Islahat 379
 kelas borjuis 388–389
 Lingkar Keadilan 301–302
 pedagang 317–324
 percetakan 363–369
 persekutuan ulama-negara 293–298, 363–364
 reformasi Westernisasi 378–392
 Tanzimat 379, 388
 tesis kemunduran 313–317
 timar 312, 318
 tingkat literasi 363
 Undang-undang Pertanahan 389
 Yenicheri 289, 347, 378
 otoritarianisme
 Asia Timur 108
 di negara Muslim 1–2
 kekerasan 49–53
 ketertinggalan ekonomi 92, 106–111, 400–404
 konstitusi 69–70
 negara rente 86–91
 patriarki 60–64
 syekh Sufi 84
 otoritarianisme dan Islam
 Islamisasi 70–71
 negara Islam 65–72
 negara sekuler 65–72
 penjelasan esensial 59–60
 otoritarianisme
 ulama 72–79
- P**
- pajak 85–87
 Pakistan
 Islamisasi 77–78
 Pamuk, Sevkettin 318
 Pasha, Ibrahim 366
 Pasha, Mehmed Ali 381
 Pasha, Mustafa Reshid 380
 Pasha, Said Halim 390
 Pasha, Sokollu Mehmed 304
 Pasha, Ziya 382
 paten 113
 patriarki 60–64, 79, 94
 patronase 5–6, 131, 141, 179
 Pax Mongolica 209
 pedagang Muslim 139–146
 dan pertanian 144–146
 di imperium Osmani, Shafavi, dan Mughal 317–324
 legitimasi keagamaan 139–140
 marginalisasi oleh Mamluk 267–276
 penyandang dana untuk keilmuan 140
 rute perdagangan 139
 pembangunan ekonomi
 dan demokrasi 91–92, 107
 Inggris 371–372
 pembatalan ayat 43, 46

- Pemberontakan Belanda 334
 Pendapatan Nasional Bruto 2, 90
 pendidikan
 Osmani 379–380, 390
 PISA 110
 perbudakan 341
 percetakan 363–370
 Perjanjian Balta Limani 360
 Perjanjian Karlovatski 359
 Perjanjian Kyutsukkaynardzhi 359
 perkumpulan keilmuan 371–372
 persekutuan ulama-negara 4–9
 Mamluk 257
 modern 73–75
 Mughal 297–298
 Osmani 293–295, 363–364
 pembentukan 163–164
 Seljuk 178–179
 Shafavi 295–297
 pertanian
 dunia Muslim 144–146, 171–173
 Eropa 159
 Piketty, Thomas 112
 PKK (Partai Pekerja Kurdistan) 33
 Plato 136, 258–260
 Politeia (Plato) 136, 197, 258–260
 Political Thought in Medieval Islam (Rosenthal) 15
 Politika (Aristoteles) 260
 Polo, Marco 221
 Portugal 332
 produksi buku 329, 335
 Program for International Student Assessment (PISA) 110–111
 Protestan 330
 Putnam, Robert 106
- Q**
- Qadir 167–170
 Qaim 168–169
 Qardhawi, Yusuf 37
 qiyas 11, 405
 Qur'an 11, 164
 dan kekerasan 38–39, 44–45
 pendapat Ibnu Rusyd 236–238
 penerjemahan 363, 368–370
 Qushchi, Ali 299, 315
 Quthb, Sayyid 43–46
- R**
- Raffaello 282
 Rahman, Fazlur 104, 251
 Rasa'il Ikhwanus-Shafa 136
 Razi, Abu Bakar 135–136
 Razi, Fakhruddin 198
 Reagan, Ronald 31
 reformis, di dunia Muslim 378–392
 Reis, Piri 302–303
 Renaissance 338
 Renaissance of Islam (Mez) 128
 Renan, Ernest 146–147
 Revolusi Agung 343
 Revolusi Amerika 372–373
 revolusi cetak 327

- Revolusi Industri 342, 371
 Revolusi Iran 32
 Revolusi Prancis 372
 revolusi sains 337–338
 Rihlah (Ibnu Batthuthah) 220
 Robertson, Graeme 92
 Robinson, James 113
 Rosenthal, Erwin 15
 Ross, Michael 62–63
 Rousseau, Jean-Jacques 372
 Rowley, Charles 59–60
 Royal Society 371
 Rubin, Jared 353–355
 Rulers, Religion, and Riches:
 Why the West Got Rich
 and the Middle East Did
 Not (Rubin) 353
 Rumi, Kadizade 299, 315
 Rusia 292, 359, 362, 375–377,
 384–385, 392–393
- S**
- Sa'adi 255
 Sabra, Abdelhamid 185–186
 Sachedina, Abdulaziz 81
 Safi, Omid 195
 Salafisme
 definisi 27
 Ibnu Taimiyah 256
 Jihadi-Salafisme 43
 Sami, Semseddin 370, 383
 Sardar, Ziauddin 189
 Sarton, George 186
 Sasaniyah 121
 pengaruh ke lembaga pemer-
 intahan Muslim 199
 pengaruh ke pemikiran politik
 Muslim 197–203
 Saunders, John 217, 250
 sekuleris 10, 406
 Seljuk 6–7
 iqta 6, 179
 madrasah 179
 persekutuan ulama-negara
 177
 Sen, Amartya 107–108
 Shadiq, Ja'far 124
 Shadra, Mulla 309–310
 Shafavi 288–289
 berakhir 360
 dan Osmani 289
 filsuf 309–310
 persekutuan ulama-negara
 295–296
 Shalahuddin 210–211, 228–229
 Shatzmiller, Maya 139, 271
 Siyasah as-Syar'iyah fi Ishlah ar-
 Ra'i wa al-Ra'iyah (Ibnu
 Taimiyah) 256
 Siyasatnamah (Nizham al-Mulk)
 202
 Smith, Adam 113, 372
 Smith, Nathanael 59
 Somel, Selcuk 392
 Spanyol
 Inkuisisi 333–334
 penjelajahan 331
 persekutuan gereja dan kera-
 jaan 333–334
 Spengler, Joseph 266
 Spinoza, Baruch 335
 Stark, Rodney 160
 Starr, Frederick 174, 188

- Stepan, Alfred 36, 92
 Stevens, Christopher 58
 Stokes, Susan 91
 Sufisme
 dan negara 252–255
 Ghazali 17, 190
 hierarki spiritual 252
 menggantikan filsafat 250–252
 Suhrawardi, Umar 253
 Suhrawardi, Yahya 229
 Suleiman yang Agung 294
 sumber daya manusia 110
 Sunni, yurisprudensi 164–167
 Suriah, kekerasan sektarian 52
 Syafi'i 5, 164–165
 metodologi hukum 12–13
 Syah, Nader 360
 Syahnameh (Firdausi) 176
 Syahrastani 124
 Syah, Reza 51
 Syaibani 125, 140
 syariah
 dukungan bagi pemberlakuan 41
 konstitusi negara Muslim 67–72
 waris 348
 Syathibi 13, 242
 syekh Sufi 10, 13–14, 83–84, 104, 252, 253, 406
 Syiah, yurisprudensi 165
 Syirazi 225
T
 Taftazani 225
 Tahafut al-Falasifah (Ghazali) 189, 193, 235, 300
 Tahafut al-Tahafut (Ibnu Rusyd) 239, 300, 308
 Takiyuddin 304–305
 Tanzimat 379
 tarekat 10
 Tarih-i Hind-i Garbi 303
 Tarikh al-Hind 137
 Temur 215–216
 Tentara Salib 208–211, 216–217, 222, 227–228, 275, 283
 teori ketergantungan 100–101
 teori perdamaian demokratik 49
 terorisme 33–34, 51–53, 54
 tesis kemunduran 180–197
 Osmani 313
 The Civilizing Process (Elias) 153
 The Long Divergence (Kuran) 347–353
 The Long Road to the Industrial Revolution (Van Zanden) 328
 The Rise of the Western World (North & Thomas) 342
 The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success (Stark) 160
 Thomas, Robert 342
 Thusi, Nasiruddin 197, 224–225
 Tierney, Brian 278
 Tilly, Charles 326, 332

Tiongkok

- Dinasti Ming 326
- pembangunan ekonomi
108–109
- pemberontakan 36
- serbuan Mongol 211

Tsauri, Sufyan 126

Türker, Muhabat 300

Turki

- dan PKK 33
- deklarasi Republik 386
- Erdogan 73, 404
- Islamisasi 73–74

Turki Muda 385–386

Turner, Bryan 141

U**ulama 10**

- anti-intelektual 11
- dan kekerasan 39–49
- dan masalah sosioekonomi
103–106
- otoritarianisme 72–79
- pada awal sejarah Islam 4–5,
124–131

Ülgener, Sabri 322

Umayyah, dinasti 5, 121–124,
199, 200

Undang-Undang Pertanahan
1858 389

universitas 8, 209

V

van Zanden, Jan 158, 328

Vesalius, Andreas 306–307

Violence et Islam (Adonis) 35

W

Wabah Hitam 243, 268–269

Wahabisme 28–29

wakaf 178–179, 270, 348–349,
351

Waliullah, Syah 369

Wasiat Ardasyir 16, 198, 199

Watson, Andrew 144–145

Watt, Montgomery 166

Weber, Max 34

Weingast, Barry 343

White, Lynn 159

Why Nations Fail (Acemoglu &
Robinson) 113

Wilson, Brett 370

Y

Yenicheri 289, 295, 319

yurisprudensi 12, 13, 105, 164,
405

Z

Zengi, Nuruddin 227

Zia ul-Haq 77–78

Mengapa negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim menunjukkan tingkat otoritarianisme yang tinggi dan tingkat pembangunan sosioekonomi yang rendah dibandingkan dengan rata-rata dunia? Ahmet T. Kuru mengkritik penjelasan-penjelasan yang menunjuk agama Islam sebagai penyebab perbedaan itu, karena dalam bidang filsafat dan sosioekonomi, dunia Muslim sempat lebih maju daripada Eropa Barat antara abad ke-9 dan ke-12 Masehi. Kolonialisme Barat juga bukan penyebabnya: dunia Muslim sudah menderita masalah politik dan sosioekonomi ketika kolonisasi bermula.

Kuru menunjukkan bahwa dunia Muslim sudah memiliki pemikir-pemikir dan pedagang-pedagang berpengaruh pada awal sejarahnya, ketika ortodoksi agama dan kekuasaan militer masih marak di Eropa. Namun, pada abad ke-11, persekutuan antara ulama ortodoks Islam dan negara-negara militer mulai bermunculan. Persekutuan itu sedikit demi sedikit menghalangi kreativitas intelektual dan ekonomi dengan meminggirkan kelas intelektual dan borjuis di dunia Muslim. Studi penting ini menghubungkan penjelasan sejarah dengan politik masa kini dengan memperlihatkan bahwa sampai sekarang, aliansi ulama-negara tetap mempersulit kreativitas dan kompetisi di negara-negara Muslim.



Ahmet T. Kuru ialah guru besar ilmu politik dan direktur Center for Islamic and Arabic Studies di San Diego University. Dia penulis *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge 2009) yang meraih penghargaan dan editor (dengan Alfred Stepan) *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* (2012). Karyanya sudah diterjemahkan ke bahasa Arab, Bosnia, Persia, Prancis, Tiongkok, dan Turki. Buku ini (berjudul asli *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*) merupakan satu dari dua pemenang International History and Politics Award dari American Political Science Association.



KPG (KEPUSTAKAAN POPULER GRAMEDIA)

Gedung Kompas Gramedia, Blok 1 Lt. 3,
Jl. Palmerah Barat 29-37, Jakarta 10270
Telp. 021-53650110, 53650111 ext. 3359;
Fax. 53698044, www.penerbitkpg.id

[KepustakaanPopulerGramedia](https://www.facebook.com/KepustakaanPopulerGramedia); [@penerbitkpg](https://twitter.com/penerbitkpg); [penerbitkpg](https://www.instagram.com/penerbitkpg)

SEJARAH

U 13+



592001870

Harga P. Jawa Rp 120.000,-



9 786024 815172

ISBN Digital: 978-602-481-518-9