

**BAB II**  
**KEADAAN SOSIAL KEAGAMAAN SEBELUM MASA**  
**SULTAN AKBAR**

Toleransi universal Sultan Akbar adalah toleransi yang tidak muncul secara tiba-tiba. Timbulnya suatu toleransi tidak akan terlepas daripada pelbagai keadaan masyarakat yang melingkupinya sebelum dan pada masa itu, sama ada dengan toleransi universal Akbar. Oleh itu, dalam bab ini akan membahaskan kecenderungan yang berkembang di dalam masyarakat India selepas kedatangan Islam. khasnya kehidupan keagamaan dan tindakan para penguasa Muslim sebelum Akbar dalam mengertikan kecenderungan tersebut dengan pelbagai polisinya sehingga dapat memahami sebab Akbar memberlakukan konsep toleransi universalnya.

**2.1. Kondisi Keberagamaan**

Pada masa awal-awal penyebarannya, Islam pun sampai ke India. Apabila Islam datang, masyarakat India telah menganut beberapa agama, iaitu Hindu, Budha, dan Jain. Agama Jain kurang popular masa itu. Sedangkan Budha mengalami fase kemundurannya. Hanya agama Hindulah yang dipeluk oleh majoriti masyarakat India.<sup>1</sup> Oleh itu, wajar apabila pada proses selanjutnya

---

<sup>1</sup> K. Ali. *History of India, Pakistan. And Bangladesh*, Dhaka: Ali Publications, 1980, hlm. 7. Di samping ketiga agama di atas, pada masa itu ada juga beberapa agama, meskipun komunitinya lebih kecil seperti Kristian dan Yahudi yang datang ke India selama abad Pertama Masehi. Di wilayah India bahagian selatan, banyak juga yang menganut Kristian Syria dan Kristian Nestorian. Komuniti kecil penganut Zoroaster pun ada di India yang masuk ke wilayah ini sekitar abad Ketujuh Masehi. Lihat Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, London: Meridian Books, 1951, hlm. 214. Penjelasan lebih terperinci tentang perkembangan agama di India, rujuk Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, hlm. 168-176.

budaya-budaya Islam daripada Arab berasimilasi dengan budaya majoriti masyarakat India, iaitu Hinduisme. Kecenderungan seperti ini secara nyata sudah terlihat apabila terjadi hubungan awal antara orang-orang Arab-Islam dengan masyarakat India yang sudah dilakukan mulai masa *Khulafa' al-Rasyidin*.<sup>2</sup> Usaha-usaha tersebut lebih kepada pembentukan hubungan perniagaan dan kebudayaan yang dipelopori oleh para saudagar dan nahkoda kapal, kerana merekalah yang menjadi penghubung antara wilayah-wilayah Islam di Arab dan India. Ramainya perniagaan dan pelayaran antara kedua-dua wilayah itu menyebabkan timbul dan berkembangnya komuniti-komuniti kecil orang Islam-Arab di India. Komuniti tersebut melahirkan suatu jenis etnik baru yang disebut *Baysar*, iaitu kelompok masyarakat keturunan ibu-India dan bapak-Arab. Mereka menikmati kebebasan melakukan sistem hukum mereka sendiri dan juga memperkenalkan pelbagai praktik keislaman meskipun agak terbatas. Di antara mereka ada yang dipilih sebagai hakim-hakim Muslim oleh raja-raja Hindu. Perkara ini menunjukkan adanya wilayah-wilayah penduduk Muslim di India pada awal mulanya.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ekspedisi pertama ke India oleh Abu'l As Mughira mengalami kegagalan, sehingga membuat Umar Ibn al-Khattab menangguhkan ekspedisi selanjutnya ke India. Tetapi pengumpulan informasi tentang India melalui siasatan militer berlanjut pada masa Ustman Ibn Affan. Serangan ke Sind dilakukan pada masa Ali Ibn Abi Thalib tahun 660. Ekspedisi yang lebih terorganisasi lagi dikirim pada tahun 664 oleh Mu'awiyah, khalifah Umayyah pertama, di bawah pimpinan Abdullah Ibn Sawad. Ekspedisi ini dihalang oleh orang-orang Hindu. Ekspedisi lain dikirim ke India pada masa awal Dinasti Umayyah di bawah pimpinan Ahnaf Ibn Qays, Rusyid Ibn Umar al-Jazri, dan Mundhir Ibn Harud al-Bashari, tetapi tidak membuat kemajuan yang signifikan. Ekspedisi militer ke Sind baru berhasil pada masa Khalifah al-Walid I di bawah pimpinan Muhamamd bin Qashim yang akan dijelaskan selanjutnya. Lihat Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Clarendon Press, 1964, hlm. 3. Akan Tetapi menurut Husayn Nainar, hubungan antara India dan Islam di Arab sebenarnya telah dilakukan semenjak masa Nabi Muhammad SAW oleh seorang raja di Malabar yang telah memeluk Islam, iaitu Raja Cheraman Perumal. Dia pergi ke Arab dan berhasil menemui Nabi Muhammad SAW. Lihat Muhammad Husayn Nainar, *Islam di India dan Hubungan-Hubungannya dengan Indonesia*, Jakarta: Information Service of India, 1956, hlm. 9-10.

<sup>3</sup> F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent" dalam Peter Clarke (ed.), *The World's Religions: Islam*, London: Routledge, 1990, hlm. 62-63.

Daripada hubungan perniagaan tersebut, suatu perkara yang tidak dapat dihindari adalah terjadinya percampuran budaya dan juga pertukaran pengetahuan di antara kedua-dua pihak. Hubungan yang berterusan ini menciptakan jalan bagi selain daripada para pedagang, seperti orang-orang terpelajar Muslim, orang-orang suci, bahkan para pemimpin militer dan pasukannya masuk ke India dan menyebarkan Islam di sana. Di samping ramainya migrasi masyarakat Muslim dalam skala besar ke India daripada wilayah-wilayah Islam, kuatnya pertumbuhan struktur sosial budaya Indo-Islam komuniti Muslim pribumi yang digambarkan dalam gaya hidup, bahasa, sastera, lembaga-lembaga masyarakat, dan kebebasan memperolehi keadilan, serta kesan konsep monotheisme dalam egalitarianisme Islam terhadap struktur masyarakat India juga merupakan faktor penting proses penyebaran Islam di India.<sup>4</sup>

Meskipun ekspedisi militer pertama kali berhasil masuk ke wilayah Sind (daerah Punjab sekarang) pada masa Khalifah al-Walid I (705-715) daripada Dinasti Umayyah pada tahun 711, ekspedisi ini tidak merosak struktur masyarakat di India yang sudah mapan. Ekspedisi tersebut yang dipimpin oleh Muhammad bin Qasim, menantu Gabenor Iraq waktu itu, Hajjaj Ibn Yusuf,<sup>5</sup> justeru mampu meletakkan asas lebih kuat ke atas struktur sosial budaya masyarakat. Kerana itu,

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 63

<sup>5</sup> Menurut penuturan S. M. Ikram, penyebab utama dilakukan ekspedisi militer ke Sind adalah kerana beberapa pedagang Arab yang melakukan pelayaran sampai ke Ceylon (Srilanka sekarang) mengalami musibah hingga meninggal dunia. Janda dan anak-anak pedagang tersebut dikirim balik kembali oleh penguasa setempat dengan hadiah-hadiah dan surat untuk Hajjaj. Celakanya, angin besar merosakkan kapal mereka dan terdampar di Debul (sebuah pelabuhan dekat Karachi). Di sini para lanun menyerang mereka dan dijadikan tawanan, barang-barang mereka juga dirampas. Hajjaj meminta Dahar, raja setempat, untuk membasmi para lanun tersebut, tetapi Dahar menolak. Perkara inilah yang membuat marah Hajjaj dan mengirimi ekspedisi ke Sind. Lihat S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, edited by Ainslie T. Embree, New York: Columbia University Press, 1964, hlm. 6-7. Ada juga beberapa versi tentang sebab-sebab penyerangan Muhammad bin Qasim selain daripada sebab politik di atas. Untuk penjelasan lebih lanjut rujuk M. Abdul Karim, "Kontribusi Muhammad bin Qasim dalam Penaklukan Sind (Deskripsi Historis, 711-714 M)" dalam Jurnal *Thaqafiyat*, vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2001). hlm. 118-126.

tidaklah menghairankan kalau dengan usaha Muhammad bin Qasim tersebut, meskipun hanya dalam waktu empat tahun (711-715), kedatangan Islam di India lebih diterima penduduk peribumi<sup>6</sup> Rasa simpatik penduduk tempatan inilah yang menguntungkan penyebaran Islam secara damai.

Daripada usaha yang dilakukan oleh Muhammad bin Qasim tersebut, wilayah Sind menjadi penghubung kekayaan intelektual India ke Arab sehingga tradisi intelektual India pun boleh masuk ke pusat-pusat peradaban dunia masa itu. Selama pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (753-774), khalifah kedua Dinasti Abbasiyah, dikirimlah utusan-utusan daripada Sind ke Baghdad, termasuk orang-orang terpelajar yang membawa buku-buku penting tradisi intelektual India. Kemudian pada masa Harun al-Rasyid (780-808), keluarga Barmak yang selama lebih kurang setengah abad menjadi perdana menteri-perdana menteri di kekhalifahan Abbasiyah, menunjukkan ketertarikan mereka terhadap India dan ilmu pengetahuan India. Di samping mengirim beberapa sarjana ke India untuk belajar ilmu perubatan dan *pharmacology* (ilmu tentang obat-obatan), mereka juga menjemput sarjana-sarjana India ke Baghdad. Para sarjana tersebut dipilih menjadi pakar kesihatan di pelbagai rumah sakit serta menyuruh mereka menerjemahkan buku-buku berbahasa Sanskrit ke dalam bahasa Arab dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan, seperti perubatan, *pharmacology*, toksikologi, falsafah, dan astrologi.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Dalam masa 4 tahun, Muhammad bin Qasim telah mampu meletakkan struktur masyarakat yang baik dan harmoni. Dia melarang tentara Arab memiliki tanah di daerah perang, memberikan perlakuan yang sama antara Arab dan non-Arab di pelbagai bidang, membangunkan kembali kuil-kuil yang rosak, pembaharuan di bidang administrasi pemerintahan dan militer, dan menerapkan hubungan antaragama dengan toleran. Lihat Karim, "Kontribusi Muhammad bin Qasim," hlm. 126-132. Rujuk juga Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 14-15.

<sup>7</sup> Lihat Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 14-15. Sebenarnya hubungan intelektual antara tradisi India dan Islam-Arab waktu itu tidak hanya terbatas pada bidang-bidang yang telah disebutkan tersebut, melainkan lebih luas lagi cakupannya seperti matematik dan lain-lain.

Pada masa al-Ma'mun (813-833), banyak keluarga Arab berpindah ke Sind<sup>8</sup> dan mendirikan tempat tinggal di wilayah-wilayah lain seperti Mansura, Multan, Debul, dan Nirun.<sup>9</sup> Hanya wilayah Mansura dan Multan yang mempunyai pemerintahan agak kuat.<sup>10</sup> Hubungan antara orang-orang Islam dan non-Muslim berlangsung baik. Beberapa pemimpin Hindu menunjukkan rasa simpatik ke Islam. Sebagai contoh, seorang raja Hindu mengarahkan seorang ahli bahasa Arab menterjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa tempatan. Begitu juga sebaliknya, pemimpin-pemimpin Islam mengadopsi beberapa praktik tempatan. Penguasa Mansura mempunyai delapan puluh gajah perang dan kadang-kadang mengendarai kereta perang yang ditarik dengan beberapa gajah. Orang-orang Islam-Arab Mansura pada amnya mengenakan pakaian seperti penduduk Iraq, tetapi pakaian para pemimpin sama seperti raja-raja Hindu, mereka memakai anting-anting dan membiarkan rambut mereka terurai panjang.<sup>11</sup>

S. M. Ikram, sejarawan India terkemuka, mengungkapkan bahawa kedatangan Muhammad bin Qasim ke Sind mempunyai dua kesan penting, iaitu kesan di bidang politik dan kesan dalam hubungan intelektual dan budaya. Dalam bidang politik, apa yang dilakukan Muhammad bin Qasim terhadap orang-orang

---

Bandingkan dengan Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 16. Untuk mengetahui secara lebih menyeluruh sumbangan tradisi intelektual India terhadap kejayaan ilmu pengetahuan masa Klasik Islam, lihat Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, diterj. oleh Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah, Surabaya: Risalah Gusti, 1996. Lengkapi juga dengan A. Muin Umar, *Kebangunan Intelektual pada Masa Daulah Abbasijah*, Yogyakarta: Lembaga Penerbitan Ilmiah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1971. Senarai karya-karya penulis India yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan ikut menyumbang dalam kejayaan peradaban Islam masa itu lihat dalam S. I. Peoradisastra, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Kebudayaan Modern*, Jakarta: Girimukti Pasaka, 1981, hlm. 108-110.

<sup>8</sup> Masheruddin Saddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India" dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, diterj. oleh Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 334.

<sup>9</sup> Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 17.

<sup>10</sup> Saddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India", hlm. 334.

<sup>11</sup> Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 17-18.

non-Muslim, meletakkan dasar bagi polisi-polisi administratif pemerintahan Muslim selanjutnya yang berhasil membina kekuasaan mereka di India. Dalam bidang intelektual dan budaya, hubungan damai antara orang-orang Islam-Arab dan masyarakat India semakin meluas, sehingga semakin banyak ditemukan perkumpulan masyarakat Muslim-Arab di sepanjang pelabuhan-pelabuhan utama seperti di Cambay, Chaul, Honawar, dan yang paling banyak di pantai Malabar.<sup>12</sup> Kerana itu, ungkapan Lane-Poole bahawa kedatangan ekspedisi yang dipimpin oleh Muhammad bin Qasim ke Sind hanyalah “*an episode in the history of India and of Islam, a triumph without result*” (sebuah episod dalam sejarah India dan Islam, iaitu sebuah kemenangan tanpa hasil)<sup>13</sup> kurang melihat peristiwa tersebut secara menyeluruh. Walau bagaimanapun selepas kedatangan Muhammad bin Qasim tidak lagi terjadi imigrasi besar-besaran Muslim-Arab ke India dan pengaruh Arab semakin menurun. Akan tetapi, wilayah-wilayah seperti Sind dan Multan masih tetap berhubungan dengan wilayah-wilayah di Arab, terutamanya dengan Iraq dan Mesir.<sup>14</sup> Masyarakat Muslim-Arab di wilayah-wilayah itu kebanyakannya adalah bekas tentera Muhammad bin Qasim yang masih menetap di India. Mereka mengadakan percampuran budaya dengan masyarakat India, mengadakan hubungan dengan wilayah-wilayah pusat peradaban Islam di Timur Tengah, dan menyebarkan Islam selama ratusan tahun kemudian secara damai.

Penyebaran Islam secara asimilatif pada proses selanjutnya didominasi oleh para sufi melalui sufisme.<sup>15</sup> Seorang sufi terkemuka yang pertama kali datang

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 20-21.

<sup>13</sup> Stanley Lane-Poole, *Mediaeval India Under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764)*, New York: Haskell House Publishers Ltd., 1970, hlm. 12.

<sup>14</sup> Lihat Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 18.

<sup>15</sup> Sepertimana tasawuf, sufisme, adalah nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk mendekati sebahagian maknanya, kita harus mengetahui makna mistik itu. Kata mistik mengandungi sesuatu yang misterius yang tidak boleh dicapai dengan cara-cara biasa

dari Ghazni ke Lahore adalah Ali ibn Uthman al-Jullabi al-Hujwiri yang lebih dikenal dengan *Data Ganj Baksh*. Beliau adalah pengarang *Kashf al-Mahjub*, sebuah karya klasik berbahasa Persia paling awal tentang doktrin dan praktik-praktik sufi. Beliau datang ke India beberapa tahun selepas meninggalnya Mahmud Ghaznawi.<sup>16</sup> Selanjutnya, banyak para sufi yang datang ke India melalui beberapa thariqat yang mereka bawa seperti Chishtiyah, Suhrawardiyah, Firdausiyah, Shattariyah, Qadiriyyah, dan Naqsyabandiyah. Thariqat-thariqat tersebut merupakan thariqat yang terkemuka di India.<sup>17</sup> Para sufi pengikut thariqat-thariqat tersebut membahagikan India ke dalam wilayah-wilayah spiritual dan daerah yang mereka tempati menjadi pusat pembelajaran agama dan ketaatan spiritual. Mereka memfasilitasi penyebaran Islam di seluruh bahagian wilayah India yang tidak pernah disentuh oleh kekuasaan politik.<sup>18</sup>

Ajaran yang dikembangkan oleh para sufi ini secara umum didominasi oleh faham *wahdat al-wujud*. Hal ini terjadi kerana dalam beberapa perkara,

---

atau dengan usaha intelektual; misteri dan mistik berasal daripada kata Yunani *myein*, "Menutup mata". Mistik telah disebut "arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama". Dalam erti yang paling luas, mistik boleh didefinisikan sebagai kesedaran terhadap Kenyataan Tunggal, yang mungkin disebut kearifan, cahaya, cinta, atau nihil. Penjelasan terperinci tentang apa itu tasawuf, baca Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, diterj. oleh Sapardi Djoko Damono, Achdiati Ikram, Siti Chasanah Bukhari, dan Mitia Muzhar, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hlm. 1-26.

<sup>16</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 154. Sebenarnya sufisme lebih awal datang ke India. Seorang sufi India, Abu 'Ali al-Sind bertemu dengan Abu Yazid al-Busthami pada tahun 777, seorang sufi, Shaykh Ismail datang ke Lahore tahun 1005, Shaykh Safiuddin Gazruni (962-1007) tinggal di Uch dan Sayyid Ahmad yang lebih dikenal dengan Sultan Sakhi Sarwan (w. 1181) tinggal dengan orang-orang Hindu. Lihat Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969, hlm. 34.

<sup>17</sup> Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 69. Tetapi M. Mujeeb dan Aziz Ahmad mengungkapkan bahawa thariqat yang terkemuka di India adalah Chishtiyah, Suhrawardiyah, Qadariyyah, dan Naqsabandiyah. Lihat M. Mujeeb, *Indian Muslims*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher Pvt., Ltd., 1985, hlm. 137; Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 34-43. Mengenai perkembangan sufisme dan thariqat di India secara lebih terperinci dan komprehensif mulai awal hingga pertengahan abad ke-16, lihat Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. I, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, Pvt. Ltd., 1997.

<sup>18</sup> Thariqat Chishtiyah tersebar ke seluruh India, pengikut Suhrawardiyah banyak di Sind dan Punjab, Firdausiyah di Bihar, Shattariyah di Gujarat dan Bangla, sedangkan Qadiriyyah di Punjab. Thariqat Naqsabandiyah masuk ke India mulai abad ke 16 dan selepas itu tersebar ke seluruh India, Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent", hlm. 69.

konsep *wahdat al-wujud* mempunyai kesamaan dengan pantheisme dalam ajaran Hindu. Ajaran ini menyediakan suatu pertemuan dasar ideologi antara Islam dan unsur-unsur tertentu dalam ajaran Hindu, sehingga ajaran yang dikembangkan oleh para sufi tersebut bukan sesuatu yang asing bagi umat Hindu.<sup>19</sup> Thariqat yang menyebarkan konsep *wahdat al-wujud* ini adalah Chishtiyah dan Shattariyah,<sup>20</sup> walaupun perkembangan thariqat yang disebut terakhir tersebut tidak terlalu pesat. Thariqat Chishtiyahlah yang tersebar luas di India. Oleh itu, pengaruh faham keagamaan yang paling kuat di India adalah ajaran yang dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi tersebut,<sup>21</sup> sehingga tipologi gerakan sufi masa awal India pada amnya identik dengan model-model gerakan sufi yang dikembangkan oleh pengikut Thariqat Chishtiyah.

Perkara ini boleh dilihat terhadap luasnya pengaruh para guru dan pengikut Chishtiyah terhadap kehidupan sehari-hari masyarakat India, sama ada daripada umat Islam sendiri mahupun umat Hindu. Sebagai bukti adalah pengaruh Khwaja Muinuddin Chishti (pembawa Thariqat Chishtiyah ke India) yang amat besar, sehingga ia digelar *Aftab-i-Mulk-i-Hind* (matahari tanah Hindustan)<sup>22</sup> oleh

---

<sup>19</sup> Ira M. Lapidus, diterj. oleh Ghufron A. Mas’adi, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian I & II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hlm. 685; Nizami, “Islam in the Indian Sub-Continent,” hlm. 71. Interaksi dan kesamaan ajaran antara sufisme dan Hinduisme dibahas lengkap dalam Rizvi, *A History of Sufism in India*, hlm. 332-396.

<sup>20</sup> Dua thariqat tersebut (Chishtiyah dan Shattariyah) meyakini bahwa sikap spiritual lebih penting dibanding amalan dan hukum agama yang formal dan spesifik. Lihat Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 689. Sedangkan Thariqat Suhrawardiyah dan Naqshabandiyah cenderung menolak terhadap idea-idea pantheistik dan menekankan pada pelaksanaan hukum agama (fiqh). Namun pengikut Thariqat Firdausiyah mencuba menggabungkan faham kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) dan kesatuan pandang (*wahdat al-shuhud*), baca Nizami, “Islam in the Indian Sub-Continent,” hlm. 69.

<sup>21</sup> Lihat Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 689. Lihat juga Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1993), hlm. 59. Untuk lebih jelas melihat faham yang dikembangkan Ibn ‘Arabi lihat antara lain Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat Al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.

<sup>22</sup> Makhan Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or Religion of Akbar*, New Delhi: Oriental Books Reprints Corporation, 1985, hlm. 7.



masyarakat India. Sama ada dengan kisah tentang Farid al-Din Ganj-i-Shakr (w. 1245), seorang pemimpin Thariqat Chishtiyah yang lebih dikenal dengan sebutan Baba Farid, Dengan daya tarik budayanya yang luar biasa,<sup>23</sup> menjadikan para sufi dan ajaran-ajarannya menarik perhatian masyarakat non-Muslim. Para sufi tersebut menyebarkan Islam dengan suatu keteladanan peribadi dan membawa kedamaian hati bagi siapa pun yang datang ke *khanqah* (semacam pondokan) mereka. Mereka lebih menekankan kepada usaha pemerolehan emosi-emosi kemanusiaan sebagai suatu cara mendapatkan komunikasi langsung dengan Realiti Tertinggi. Mereka juga sering mengidentifikasi diri mereka dengan adat resam dan praktik-praktik masyarakat setempat. Ini bukan bererti para sufi menentang syari'at, tetapi lebih menekankan kepada semangat yang menjadi asas daripada syari'at tersebut yang menurut mereka lebih penting.<sup>24</sup> Apa yang dilakukan oleh mereka tersebut, meskipun lambat tetapi berkembang pasti menuju jantung Hinduisme semenjak kedatangan pertama mereka ke India.<sup>25</sup>

Pengenalpastian para sufi dengan adat resam dan praktik-praktik tempatan tersebut kadang menimbulkan banyak konflik dan kritikan terutama daripada kalangan ulama yang lebih menekankan aspek syari'ah yang telah dilembagakan di dalam pelbagai mazhab hukum Islam (fiqh). Para ulama menganggap bahawa yang dilakukan oleh para sufi tersebut tidak Islam lagi, kerana banyak praktik keagamaan yang mereka lakukan telah keluar daripada syari'at, bahkan tidak ada

---

<sup>23</sup> Baba Farid, dalam penyebarannya, berhenti di sebuah kampung di bawah serumpun pokok, membentangkan sajadahnya dan tinggal selama beberapa hari, minggu, dan tahun dengan menyantap sedikit makanan, dan menghabiskan seluruh waktunya untuk berdo'a. Selepas beberapa waktu, orang menganggap dirinya orang suci (wali). Orang-orang tersebut mulai dari yang miskin sampai kakitangan kerajaan, datang kepadanya untuk berobat, meminta saranan dalam pelbagai urusan mulai dari keluarga sampai urusan masyarakat awam. Orang-orang yang datang tersebut tidak hanya daripada kaum Muslim, tetapi juga non-Muslim. Untuk mengetahui lebih jelas aktiviti Baba Farid, lihat Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 682-684.

<sup>24</sup> Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 70.

<sup>25</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 13.

di dalam syari'at Sebaliknya, para sufi mengkritik para ulama terlalu *rigid* dalam memahami agama sehingga justeru menghilangkan semangatnya. Ulama, pada amnya memposisikan diri mereka sebagai pengendali dan penjaga hukum Islam. Dengan anggapan tersebut, mereka berusaha melindungi identiti sosial dan budaya masyarakat Muslim.<sup>26</sup>

Kebanyakan ulama pada asasnya merupakan “pembantu” bagi sebuah kekuasaan politik. Mereka diuntungkan oleh perlindungan negara terhadap kehidupan keberagamaan Islam. Mereka juga diuntungkan oleh pemberlakuan hukum Islam dan jawatan daripada kerajaan dalam beberapa jawatan birokrasi, seperti hakim, imam sholat, dan guru. Jadi, hubungan ulama dan negara adalah sebuah hubungan timbal balik.<sup>27</sup> Di satu sisi ulama memperoleh posisi birokrasi di dalam kerajaan dan di sisi lain kerajaan memerlukan ulama untuk melegitimasi kekuasaan politik daripada sudut pandang hukum Islam. Kerana itulah syari'at Islam, dalam bentuk pelbagai mazhab hukum, mengambil posisi penting sebagai suatu hukum agama yang harus diberlakukan di dalam kekuasaan politik Islam.

Pada amnya, fahaman keagamaan yang diterapkan oleh para penguasa Islam mulai daripada Mahmud Ghaznawi sehingga awal kekuasaan Dinasti Mughal adalah Sunni-Hanafi, meskipun ada juga yang berfahaman Syafi'i,<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Nizami, “Islam in the Indian Sub-Continent,” hlm. 70.

<sup>27</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 691.

<sup>28</sup> Sultan Mahmud Ghaznawi, penakluk pertama wilayah barat laut India, adalah penganut Sunni-Syafi'i, tetapi penggantinya, Sultan Mas'ud, mengganti fahaman Syafi'i tersebut dengan Hanafi. Mazhab Syafi'i menguat kembali di bawah pemerintahan Dinasti Ghuri. Di masa Dinasti Mamluk, dua faham tersebut dipakai. Tetapi mulai saat itu Mazhab Hanafi mulai menguat, terutamanya pada masa Dinasti Tughluq. Pada masa-masa disintegrasi Kesultanan Delhi, para penguasa India kebanyakan adalah penganut Mazhab Hanafi, sama ada pada masa Dinasti Lodi sehingga kekuasaan Mughal di India. Baca lebih detail dalam Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 1-2.

sedangkan kewujudan Syi'ah kurang terlihat perkembangannya.<sup>29</sup> Bahkan pengikut Thariqat Suhrawardiyah pun adalah penganut fanatik Mazhab Hanafi<sup>30</sup> yang menekankan segi-segi formal agama dan dekat dengan kekuasaan, tidak seperti pengikut Thariqat Chishtiyah yang sama sekali tidak terikat dengan kekuasaan politik.<sup>31</sup>

Walau bagaimanapun, arus besar penyatuan (*fusion*) antara unsur-unsur Islam dan Hindu tetap berlangsung. Perkara ini terjadi kerana secara sosiologis, lamanya orang-orang Islam dan Hindu berinteraksi di dalam komuniti yang saling memerlukan dalam kehidupan sehari-hari dan kesamaan nasib sebagai satu komuniti, secara tidak sedar "saling mendekat satu sama lain". Bahkan keinginan penguasa Muslim dan para ulama untuk menerapkan hukum Islam tidak dapat membendung kecenderungan pemfusiaan tata cara dan adat resam yang telah berakar umbi ratusan tahun tersebut.<sup>32</sup> Ramai warga Hindu yang telah memeluk Islam tetap mempertahankan unsur-unsur keyakinan dan praktik lama mereka, ramai juga warga Hindu meyakini kesucian para *wali* tanpa mengubah identiti agama mereka.<sup>33</sup> Kerana itu, boleh saja seseorang menjadi Muslim meskipun ahli keluarga yang lain masih beragama Hindu dalam satu daerah, satu sama lain menggunakan adat resam saudaranya yang lain.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Tidak banyak yang diketahui tentang jumlah atau tempat tinggal pengikut Syi'ah pada masa Kesultanan Delhi. Mereka mungkin menyembunyikan identiti mereka kerana melakukan ajaran *Taqiyyah* (penyembunyian diri). Data yang ada adalah munculnya Syi'ah Ismailiyah pada masa Sultana Raziyya (1236-40), dan Firuz Tughluq yang menyebut kebangkitan Syi'ah namun kemudian ditekannya. Tetapi di Daerah Deccan, seperti Bijapur, Golkonda, dan Ahmadnagar, Syi'ah berkembang agak pesat. Lihat *Ibid.*, hlm. 17-18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 40.

<sup>31</sup> *Ibid.*, hlm. 38-39; lihat juga Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 692-693.

<sup>32</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 5.

<sup>33</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 685.

<sup>34</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 5.

Kecenderungan percampuran unsur Hindu dan Islam di atas juga boleh dilihat dalam karya sastra. Perkara ini terlihat dalam pelbagai karya sastra Amir Khusrau (1253-1325), seorang sasterawan terkenal pada masa kesultanan Delhi. Dia adalah seorang penulis produktif dan penyair terbesar India yang menulis dalam bahasa Persia. Dia juga menulis sejumlah buku prosa seperti *Khazainul Futuh*, *Tughluq-Nama* dan *Tarikh-i-Alai*. Amir Khusrau adalah penulis Muslim pertama yang menggunakan istilah dan kata-kata Hindu. Dia tidak hanya seorang penyair, tetapi juga seorang penyanyi yang luar biasa sehingga digelar *Tuti-i-Hind* (Burung Betetnya India).<sup>35</sup> Di samping Amir Khusrau, masih banyak lagi karya sastra para penulis Islam mahupun Hindu yang cenderung sinkretik.<sup>36</sup> Oleh itu, wajar apabila karya-karya mereka disenangi ramai masyarakat dan menjadi karya sastra yang menyebar luas dalam tradisi masyarakat umum sebagai *vernacular literature* (kesusasteraan yang biasa digunakan sehari-hari).

Kecenderungan keadaan mentaliti masyarakat yang seperti itu terbukti dengan adanya perkembangan gerakan-gerakan keagamaan yang berusaha memadukan unsur-unsur dan ajaran Islam dengan Hindu yang tercermin di dalam gerakan Bhakti.<sup>37</sup> Gerakan ini pada mulanya merupakan gerakan reformasi agama Hindu yang digagas oleh Shankaracharya pada permulaan abad ke-9, dengan penekanan ajaran pada kesatuan Tuhan. Gerakan Bhakti ini berkembang pesat di bawah pimpinan Ramanuj pada awal abad ke-12 dan mencapai seluruh wilayah India atas usaha Ramanand pada abad ke-14. Ramanand banyak dipengaruhi oleh

---

<sup>35</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 167-168.

<sup>36</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 11-13.

<sup>37</sup> Gerakan Bhakti ini adalah gerakan keagamaan yang mempunyai pengaruh besar dalam sejarah India Abad Pertengahan. Rujuk pembahasan mengenai gerakan Bhakti dalam Ashirbadi Lal Srivastava, *Medieval Indian Culture*, Agra: Shiva Lal Agarwala & Co. (P) Ltd., 1964, hlm. 53-74.

ajaran-ajaran sufi tentang cinta dan kemanusiaan. Dia berpendapat bahawa reformasi ajaran Hindu tidak akan berhasil, kecuali jika terjadi perubahan asas ke atas kepercayaan dan ajaran Hindu, kerana itu ia memberikan saranan kepada semua pengikutnya untuk menolong orang-orang daripada kasta manapun.

Ramanand mempunyai seorang pengikut Muslim yang terkenal, iaitu Kabir. Dia adalah standar cinta dan kemanusiaan dalam sejarah India yang berusaha kuat menyatukan Hindu-Muslim dalam bidang agama. Dia secara tegas menolak penyembahan patung dan sistem kasta.<sup>38</sup> Kerana itu, dia adalah personifikasi proses penyatuan Hindu-Muslim di India Masa Pertengahan.<sup>39</sup> Pemimpin besar gerakan Bhakti lainnya adalah Chaitanya Dev, sama seperti Kabir, dia juga menolak sistem kasta dan menekankan persaudaraan universal manusia. Penerus Kabir adalah Guru Nanak, pengasas agama Sikh, seperti gurunya, ia menolak penyembahan berhala, sistem kasta, dan menekankan keesaan Tuhan. Nanak mencoba menggabungkan Islam dan Hindu dan menekankan perilaku baik dan kesucian diri. Dia juga mempunyai pengikut sama ada daripada Hindu mahupun Islam.<sup>40</sup> Slepas itu, usaha lebih serius menyatukan orang-orang Hindu-Islam dilakukan oleh Dadu (1575),<sup>41</sup> dan nampaknya usahanya tersebut mendapat 'angin segar' pada masa Akbar.

Kesan gerakan Bhakti ini amat mendalam pada masyarakat India. Pengaruh Islam mampu meliberalkan sudut pandang Hinduisme. Sudut pandang baru yang dibawa oleh gerakan Bhakti merupakan usaha mengaitkan jurang

<sup>38</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 157-158.

<sup>39</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 8.

<sup>40</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 158.

<sup>41</sup> Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 9.

pemisah antara Islam dan Hindu.<sup>42</sup> Kerana itu, diakui atau tidak, kecenderungan umum budaya keagamaan di India adalah lebih fleksibelnya batasan-batasan antara Islam dan Hindu dibanding sebagaimana terkandung dalam doktrin formalnya. Islam yang memasuki lingkungan masyarakat India secara asimilatif melalui penduduk yang menjadikannya sebagai identiti bersama dan keyakinan agama, dalam perkara tertentu juga mengasimilasikan bentuk-bentuk tersebut ke dalam budaya tempatan.<sup>43</sup> Kecenderungan seperti ini merupakan arus besar mentaliti masyarakat India masa itu yang terus berkembang pada masa kekuasaan Islam di mana Akbar memerintah.

## 2.2. Polisi Keagamaan Para Penguasa Muslim Sebelum Akbar

Selepas ekspedisi militer pertama kali ke Sind oleh Muhammad bin Qasim pada tahun 711, selama tiga ratus tahun selanjutnya tidak ada lagi ekspedisi militer penguasa Muslim ke India sehingga datangnya invasi militer besar-besaran orang-orang Turki-Afghan di bawah pimpinan Mahmud bin Sabuktigin (998-1030) (atau lebih dikenal dengan Mahmud Ghaznawi) pada awal abad ke-11.<sup>44</sup> Mahmud Ghaznawi melakukan belasan kali ekspansi militer ke wilayah barat laut India dari Ghazna antara tahun 1000-1026.<sup>45</sup> Kerana seringnya invasi militer dan

---

<sup>42</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 158.

<sup>43</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 685. Untuk mengetahui pengaruh sosial budaya Islam terhadap masyarakat India dan kecenderungan mentaliti masyarakat akibat pengaruh Islam tersebut. Lihat Attar Singh (ed.), *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, Panjab: Publication Bureau Panjab University, Chandigarh, 1976.

<sup>44</sup> Lihat Nehru, *The Discovery of India*, hlm. 212. Mahmud Ghaznawi adalah penguasa ketiga setelah Sabuktigin, pendiri Dinasti Ghaznawi. Mahmud adalah penguasa Dinasti Ghaznawi yang pertama kali melakukan ekspansi ke India. Tentang keberadaan Dinasti Ghaznawi secara singkat lihat C. E. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, diterj. oleh Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 205-207.

<sup>45</sup> Para sejarawan banyak yang berbeza pendapat tentang serangan Mahmud Ghaznawi ke India, ada yang mengatakan 12 kali, lihat Thomas Keightley, *A History of India; From the Earliest Times to the Present Day*, London: Whittaker and Co., Ave Maria Lane, 1847, hlm. 8-9. Lihat juga James H. Gense, *A History of India: From the Earliest Time to the Present Days*, London:

tidak menjadikan India sebagai wilayah penaklukan tetap, apa yang dilakukan oleh Mahmud tersebut terlihat lebih kepada kepentingan politik sahaja dibanding menyebarkan Islam secara damai.<sup>46</sup> Malah terlihat dia menggunakan ajaran Islam sebagai legitimasi ambisi politik peribadi dengan menghancurkan asas kesatuan budaya Islam-India yang telah dibangun oleh Muhammad bin Qasim dan telah berlangsung selama ratusan tahun.<sup>47</sup> Oleh itu, diakui atau tidak, serangan militer Mahmud tersebut dalam beberapa perkara telah “mengenalkan unsur-unsur kekuasaan dan kekuatan” ke dalam hubungan dunia Islam-India yang mengubah secara semula jadi hubungan budaya yang telah terbina pada masa-masa sebelumnya.<sup>48</sup>

Sepeninggal Mahmud, Dinasti Ghaznawi melemah dan selanjutnya dapat ditaklukan oleh Ghiyatsuddin Muhammad daripada Dinasti Ghuri ( $\pm$  1000-1215) pada tahun 1186.<sup>49</sup> Asas-asas pemerintahan yang agak kukuh di India dimulai pada masa ini oleh Shihabuddin Muhammad Ghuri dengan menjadikan India sebagai daerah penaklukan tetap, tidak seperti yang telah dilakukan oleh Mahmud.<sup>50</sup> Pemerintahan Muhammad Ghuri ini menurut Lane-Poole merupakan fase baru asimilasi antara Islam dan India, kerana dia banyak memilih orang-

---

Macmillan and Co., 1957, hlm. 91-94. Ada juga yang mengatakan hanya 16 kali, lihat Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 18. Tetapi kebanyakan sejarawan mengungkapkan bahawa ekspedisi Mahmud tersebut dilakukan sebanyak 17 kali. Lihat, Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 21-25.

<sup>46</sup> Lihat antara lain H. G. Rawlinson, *India; A Short Cultural History*, New York: Frederick A. Praeger, INC., 1954, hlm. 223-224; Sir Percival Griffiths, *The British Impact on India*, London: Macdonald, 1952, hlm. 28; Stanley Wolpert, *A New History of India*, Oxford: Oxford University Press, 1982, hlm. 107; dan K. M. Panikkar, *A Survey of Indian History*, London: Meridian Books LTD., 1947, hlm. 142-143.

<sup>47</sup> Lihat Nehru, *The Discovery of India*, hlm. 213-214; Lihat juga Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam*, diterj. oleh Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaya, 1979, hlm. 222-223.

<sup>48</sup> Nizami, “Islam in the Indian Sub-Continent,” hlm. 64

<sup>49</sup> Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, hlm. 207

<sup>50</sup> Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 48-49. Lihat juga Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 37.

orang India tempatan sebagai kakitangan.<sup>51</sup> Pada tahun 1206, Qutbuddin Aibak, seorang hamba Muhammad Ghuri dan juga panglimanya, melepaskan diri daripada pemerintahan Dinasti Ghuri dengan mendirikan pemerintahan sendiri yang beribu negara di Delhi selepas Shihabuddin Muhammad Ghuri meninggal dunia. Dengan demikian, terbentuklah Kesultanan Delhi (1206-1526). Kesultanan Delhi berturut-turut diperintah oleh lima dinasti, iaitu: (1) Dinasti Mamluk (1206-1290), dengan Qutbuddin Aibak sebagai pengasas pertama dinasti ini dan sekaligus pengasas Kesultanan Delhi, (2) Khalji (1290-1320), (3) Tughlug (1320-1414), (4) Sayyid (1414-1451), dan (5) Lodi (1451-1526).<sup>52</sup> Oleh itu, Kesultanan Delhi adalah gambaran sebuah episod sejarah yang berbeza-beza para elit penguasa Islam keturunan Turki yang datang dari daerah Afghan yang silih berganti saling menguasai satu sama lain. Seluruh usaha dan aktiviti pemerintahan mereka tidak pernah mencapai kekuasaan yang absolut dan menghadapi masalah pembentukan “negara Islam” di dalam wilayah yang amat ketara tradisi dan budaya Hindu dan Budhanya.<sup>53</sup> Mereka nampaknya lebih mementingkan bertambahnya kekuasaan, kekayaan, dan kehormatan dengan pelbagai peperangan yang mereka lakukan dibanding menyebarkan Islam dengan damai.<sup>54</sup>

Pada masa permulaan Kesultanan Delhi, para penguasa Muslim tidak berusaha bekerja sama dengan raja-raja Hindu tempatan. Justeru langkah awal yang mereka lakukan adalah menghancurkan kuil-kuil Hindu dan menggantikannya dengan masjid-masjid yang didominasi hiasan dan simbol-

---

<sup>51</sup> Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 49.

<sup>52</sup> Nizami, “Islam in the Indian Sub-Continent,” hlm. 65. Lihat juga Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, hlm. 210-211. Untuk lebih mengetahui secara luas tentang pemerintahan Kesultanan Delhi, baca Ishtiaq Husain Qureshi, *The Administration of the Sultanate of Dehli*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1971.

<sup>53</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 672.

<sup>54</sup> Arnold, *Dinasti-dinasti Islam*, hlm. 224. Bandingkan dengan Griffiths, *The British Impact on India*, hlm. 30, dan Panikkar, *A Survey of Indian History*, hlm. 147.



simbol yang dianggap islami sebagai tanda bahawa aturan-aturan Islam telah mengalahkan aturan-aturan Hindu. Perkara ini terlihat pada pembangunan masjid *Quwwat al-Islam* dan *Qutb Minar*, sebuah menara yang didirikan untuk Madrasah Nasiriya, yang dibangun oleh Qutbuddin Aibak untuk gurunya, Qutbuddin Bakhtiar Khaki.<sup>55</sup> Tetapi di sebalik itu, walau bagaimanapun dia adalah seorang penguasa yang dermawan, Muslim taat, dan bersikap baik pada orang-orang Hindu.<sup>56</sup>

Pengganti Qutbuddin Aibak yang terkemuka daripada Dinasti Mamluk adalah Iltutmish dan Balban. Pada masa pemerintahan Iltutmish, semua orang Hindu dikenai status *dzimmi*<sup>57</sup> dan banyak penguasa tempatan Hindu tetap diberi kekuasaan untuk mengontrol wilayah mereka masing-masing selama mereka membayar cukai bagi harta yang dipunyainya.<sup>58</sup> Tetapi pada masa Balban, penerapan hukum Islam (fiqh) semakin ketat dan dijalankan dengan keras tetapi lemah dalam pentadbiran pemerintahan dan tidak mengizinkan orang-orang India asli masuk ke dalam pemerintahannya.<sup>59</sup>

Balban menganggap bahawa dia adalah wakil Tuhan di bumi dan percaya bahawa keberlangsungan kekuasaannya terletak pada pemenuhan empat kewajiban yang harus dipenuhi, iaitu: 1). Kekafiran dan penyembahan berhala sedapat mungkin harus dimusnahkan, jika tidak boleh dilakukan, raja harus mencaci dan menghina orang-orang penyembah berhala (Hindu) dan para

---

<sup>55</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 679. Baca juga Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 120 dan Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 68-69.

<sup>56</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 47-48.

<sup>57</sup> *Dzimmi* adalah istilah yang dikenakan kepada orang non-Muslim yang hidup dalam wilayah kekuasaan Islam dan setiap orang laki-laki daripada mereka harus membayar cukai perlindungan keamanan yang disebut sebagai *jizya*.

<sup>58</sup> Wolpert, *A New History of India*, hlm. 109.

<sup>59</sup> Ikram, *Muslim Civilization in India*, 101-106, kritikan-kritikan terhadap Balban tersebut lihat pada Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 62-64.

Brahmana. 2). Perbuatan dosa dan asusila harus secara tegas dimusnahkan, 3). Penerapan prinsip-prinsip syari'ah harus dikuatkuasakan dan dikendalikan oleh orang-orang saleh, bertakwa, dan pemuka agama (ulama), kerana itu, para filosof harus dikeluarkan daripada pemerintahan dan pengajaran falsafah juga dilarang dengan tegas. Raja, tidak akan memberikan jawatan bagi orang-orang yang tidak menjalankan faham Sunni secara ketat, dan 4). Raja harus berusaha bertindak adil dan menjauhkan diri daripada penindasan dan kekejaman.<sup>60</sup> Apa yang dilakukan Balban ini merupakan usaha yang secara agresif untuk mengembangkan Kesultanan Delhi sebagai kesultanan Muslim yang tertutup dan tidak menghendaki keterlibatan politik non-Muslim melalui sokongan para ulama.

Pergantian daripada Dinasti Mamluk ke Khalji menandai langkah dalam proses "indianisasi kesultanan Delhi", kerana dengan berkuasanya Dinasti Khalji, Kesultanan Delhi lebih terbuka dalam mendukung masuknya orang-orang peribumi di dalam pemerintahan Dinasti Khalji.<sup>61</sup> Keterbukaan tersebut mungkin disebabkan oleh cara yang dilakukan Dinasti Khalji dalam menyebarkan Islam kepada masyarakat peribumi. Penguasa Khalji memberikan semacam *stimulus* (rangsangan) bagi siapa pun yang masuk Islam diberikan kehormatan berjumpa dengan sultan dan akan diberi bermacam-macam hadiah seperti emas, gelang, baju, dan lain-lain sesuai dengan status mereka.<sup>62</sup> Meskipun tidak menutup kemungkinan banyak orang-orang peribumi tersebut masuk Islam hanya kerana ingin mendapatkan hadiah. Setelah mendapat hadiah, mereka kembali ke agama semula. Kerana itu, pada masa Alauddin Khalji, diterapkan polisi yang

---

<sup>60</sup> Lihat dalam Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslim in Akbar's Reign*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1975, hlm. 18. Bandingkan dengan Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 63.

<sup>61</sup> Wolpert, *A New History of India*, hlm. 111.

<sup>62</sup> Arnold, *Sejarah Da'wah Islam*, hlm. 224-225.

sebahagian orang Hindu menganggapnya tidak adil. Mereka dilarang mengendarai kuda, membawa senjata, memakai pakaian bagus, atau bermewah-mewah sebagaimana dilakukan oleh masyarakat lain. Alauddin juga mengenakan cukai kepada masyarakat Hindu dengan kadar yang sama, sama kepada orang miskin ataupun orang kaya. Semua polisi tersebut dilakukan dengan keras.<sup>63</sup> Pada masa pemerintahannya, ulama dipilih masuk sebagai kakitangan negara, meskipun secara tegas dia membuat garis pemisah dengan mereka. Alauddin Khalji adalah penguasa Muslim India pertama yang secara formal tidak mengizinkan ulama mencampuri urusan pemerintahan. Dia percaya bahawa agama harus dipisah secara tegas daripada negara. Kerana baginya, kekuasaan raja tidak terbatas dan absolut dalam mentadbir kehidupan bernegara selama semua polisi yang dilakukan tersebut menurutnya baik bagi dirinya dan bagi rakyatnya.<sup>64</sup> Oleh itu, dia lebih dekat dengan kalangan sufi (dengan hirarki spiritual mereka) kerana mempunyai kesamaan konsep dengan hirarki masyarakat di dalam politik.<sup>65</sup> Para sufi tersebut dijadikan sebagai kekuatan penyeimbang terhadap ulama yang pada abad ke-13 mempunyai pengaruh yang amat kuat.<sup>66</sup>

Selepas mengalami masa kejayaannya, Dinasti Khalji hampir tidak dapat bangkit lagi sesudah Alauddin Khalji meninggal dunia, sehingga Dinasti ini dapat dengan mudah ditaklukkan oleh Dinasti Tughlug yang berkuasa hampir seratus tahun kemudian (1320-1414). Penguasa pertama Dinasti Tughlug adalah Ghiyatsuddin Tughlug yang hanya memerintah beberapa tahun kemudian diganti oleh Muhammad bin Tughlug. Muhammad bin Tughlug adalah penguasa Muslim

---

<sup>63</sup> Rawlinson, *India: A Short Cultural History*, hlm. 228. Lihat juga Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 104-105.

<sup>64</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 77.

<sup>65</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 677.

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 693.

pertama India yang mengangkat warga non-Muslim menempati jawatan-jawatan militer, tugas-tugas administratif pemerintahan, membabitkan dirinya dalam perayaan-perayaan tradisi tempatan dan mengizinkan pembangunan kuil-kuil Hindu. Dia juga berusaha menyatukan beberapa panglima daripada orang-orang Turki, kaum feodal Hindu, dan ulama. Seperti Alauddin Khalji, Muhammad bin Tughlug menolak campur tangan ulama dalam urusan pentadbiran dan pelbagai polisi berkaitan keberlangsungan negara<sup>67</sup>. Dia memberlakukan polisi yang ‘pro-Sunni’, dengan menunjukkan keterkaitan secara formal kepada syari’ah,<sup>68</sup> mengakui kekhalifahan Abbasiyah di Kaherah sebagai pimpinan umat Islam,<sup>69</sup> memilih hakim-hakim agama, dan mengambil cukai kepada setiap warga non-Muslim.<sup>70</sup>

Kalau pada masa Alauddin Khalji kekuatan para sufi seimbang dengan ulama, maka pada masa Muhammad bin Tughlug kekuatan ulama, meskipun sudah dibatasi ruang gerakannya, semakin meningkat. Hal ini terlihat ketika Muhammad bin Tughlug memihak para ulama dan pengikut Thariqat Suhrawardiyah untuk mengutuk praktik-praktik keagamaan seperti *sama*’ (ritual keagamaan yang dilakukan dengan muzik) yang dilakukan oleh Thariqat Chishtiyah. Lebih daripada itu, Muhammad bin Tughlug juga memaksa pengikut Thariqat Chishtiyah untuk meninggalkan perkampungan-perkampungan mereka dan membubarkannya di seluruh India. Kekuatan Thariqat Sahrawardiyah, yang

---

<sup>67</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 101.

<sup>68</sup> Penjelasan mengenai mazhab hukum Islam yang secara formal ditetapkan dalam pemerintahan Muhammad Tughluq. Lihat Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 2.

<sup>69</sup> Menurut Muhammad bin Tughluq, penguasa-penguasa Muslim yang telah berkuasa di India tanpa seizin rasmi daripada khalifah (keturunan Dinasti Abbasiyah) adalah perampas kekuasaan khalifah yang sah, meskipun Kekhalifahan Baghdad sudah runtuh. Kerana itu, ia meminta pengakuan rasmi daripada keturunan Abbasiyah yang berada di Kaherah, iaitu al-Mustakfi, kemudian al-Wathiq I (1339-42), dan al-Hakim (1342-52). Lihat Ahmad, *Studies in Islamic Culture*, hlm. 8-9.

<sup>70</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 676.

sebelumnya dekat dengan kekuasaan, akhirnya juga dihancurkan oleh negara. Muhammad bin Tughlug memberikan sejumlah tanah dan perkampungan kemudian melarang setiap orang mengunjungi mereka tanpa seizin gabenor setempat.<sup>71</sup>

Kehancuran kekuatan sufi semakin memantapkan posisi ulama dan penerapan syari'ah secara ketat di dalam kesultanan Delhi, terutamanya pada masa Firuz Shah Tughlug (1351-1388), pengganti Muhammad bin Tughlug. Firuz Shah adalah seorang penganut Islam fanatik yang memerintah berdasarkan syari'ah secara ketat. Dia mewajibkan *jizya* bagi setiap orang non-Muslim, bahkan para Brahmana pun dipaksa untuk membayarnya. Meskipun menolak, para Brahmana tetap dipaksa dengan amat keras dan tidak toleran sama sekali.<sup>72</sup> Firuz juga berusaha kuat menekan ekspresi idea-idea pantheistik dengan menghukum siapa pun yang berfahaman pantheistik (*hulul* dan *wahdat al-Wujud*).<sup>73</sup> Pemberlakuan syari'ah yang ketat pada masa Dinasti Tughlug ini mungkin amat dipengaruhi oleh pemikiran Abdul Aziz Ardabili, seorang teolog, ulama, dan penganut syari'ah ketat, yang telah datang ke istana Muhammad bin Tughlug dan diterima secara hangat dengan ide-ide Ibn Taimiyyah yang dibawanya.<sup>74</sup> Selepas serangan Timur Lank ke Kesultanan Delhi (1398), kecenderungan ortodoksi Islam kembali menguat pada masa Sikandar Lodi (1489-1577) daripada Dinasti Lodi, dinasti terakhir kesultanan Delhi.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, hlm. 693-694.

<sup>72</sup> Lihat Rizvi, *Religious and Intellectual History*, hlm. 58-59. Lihat juga Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 110.

<sup>73</sup> Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 71.

<sup>74</sup> *Ibid.*, Baca Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 4. Lihat juga Rizvi, *Religious and Intellectual History*, hlm. 42.

<sup>75</sup> Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 4.

Selepas melemahnya kekuatan sufi, terutama pengikut Thariqat Chishtiyah akibat tekanan yang dilakukan oleh Muhammad bin Tughlug, dua abad selanjutnya, masyarakat India menurut Aziz Ahmad mengalami "kekosongan spiritual". Di satu sisi, kekuatan spiritual daripada Thariqat Chishtiyah dan Suhrawardiyah telah redup, meskipun selepas itu kemunculan Thariqat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, tidak cukup efektif mengatasi permasalahan tersebut. Di sisi lain, para ulama yang secara politik lebih kuat posisinya dengan pemberlakuan syari'ah di dalam negara, semakin menjatuhkan diri dengan ketamakan, kemunafikan, kehinaan, dan perkara-perkara yang tidak bermoral lainnya.

Kekosongan spiritual tersebut di dalam masyarakat Islam mengakibatkan kecenderungan munculnya "gerakan-gerakan heretik (*bid'ah*)", seperti gerakan Mahdawiyah. Gerakan ini menganggap bahawa selepas seribu tahun pertama kewujudannya, Islam memerlukan sebuah pembaharuan dan seorang pembaharu, iaitu seorang Imam Mahdi yang akan memperbaharui kembali ajaran Islam.<sup>76</sup> Kegelisahan spiritual ini sebahagian sebabnya merupakan reaksi terhadap arus besar gerakan Bhakti yang sedang populer di kalangan Hindu masa itu, tetapi kegelisahan itu juga dianggap terpengaruh oleh unsur-unsur Hinduisme.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, hlm. 6. Gerakan Mahdawiyah di India ini dipelopori oleh Sayyid Muhammad Jawnpur, yang dianggap oleh pengikutnya sebagai Imam Mahdi. Pesan utama yang dibawa oleh Sayyid Muhammad adalah cinta dan perasaan saling kasih sesama manusia. Pengikut Mahdawiyah menganggap Sayyid Muhammad sebagai pengikut Nabi, tetapi mereka mengklaim bahawa dia mempunyai derajat sama dengan Nabi dan berpendapat bahawa Imam Mahdi dan Nabi mempunyai kesamaan (identik) dan hanya berbeza dalam penyebutannya sahaja. Pemimpin Mahdawiyah yang terkemuka selepas Sayyid Muhammad adalah Abdullah Niyazi dan Syaikh Ala'i yang kemudian dihukum oleh Makhdum al-Mulk, seorang ulama ortodoks pada masa Sher Shah dan Akbar. Penjelasan lebih lanjut tentang gerakan Mahdawiyah, lihat. *Ibid.*, hlm. 27-29. Untuk lebih luasnya baca antara lain dalam Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, hlm. 68-104.

<sup>77</sup> Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 6.

Pada amnya, Kesultanan Delhi adalah kesultanan Islam yang berusaha mengasaakan pemerintahannya ke atas prinsip-prinsip baku syari'ah.<sup>78</sup> Prinsip-prinsip syari'ah tersebut ingin diterapkan dalam arus besar asimilasi budaya Islam dan Hindu yang telah berakar umbi ratusan tahun dengan pelopor para sufi. Kerana itu, usaha pengislaman yang dilakukan para penguasa Muslim India boleh dikatakan kurang berhasil disebabkan: 1). Kurangnya penyokong penaklukkan dari para penguasa kerana tidak didukung sebahagian besar penduduk, dan 2). Struktur politik India pra-Islam yang masih tetap bertahan secara utuh.<sup>79</sup> Oleh itu, kekuatan politik Islam kurang boleh merangkumi kecenderungan keadaan mentaliti yang asimilatif di dalam masyarakat India masa itu.

Tetapi di sisi lain, penguasa-penguasa kecil di wilayah Deccan, Gujarat, Malwa, Bangla, dan Jaunpur, selepas kemunduran Kesultanan Delhi, mempunyai peranan penting dalam menjaga pertumbuhan kekuasaan politik Muslim. Dalam beberapa hal, mereka mengambil kira bentuk-bentuk asimilasi tradisi, seni, dan unsur tempatan dengan unsur Islam. Mereka mengembangkan bahasa setempat, melindungi orang-orang suci (wali), dan dengan serius membolehkan pertumbuhan sebuah percampuran budaya urban aristokrat Hindu-Islam.<sup>80</sup>

Ketika kekuasaan Dinasti Mughal menggantikan kesultanan Delhi, terjadi juga perubahan pentadbiran yang signifikan. Tradisi-tradisi daripada Asia Tengah mulai diperkenalkan oleh Babur, sebagai pendiri Dinasti Mughal, dan Humayun, anaknya. Tetapi dalam pelbagai polisi keagamaan, mereka masih memberlakukan polisi yang dilakukan pada masa kesultanan Delhi seperti pemberlakuan *jizya* dan pengambilan cukai kunjungan ke tempat-tempat suci. Mereka nampaknya tidak

---

<sup>78</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 147.

<sup>79</sup> Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 686.

<sup>80</sup> Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 66.

begitu antusias menerapkan ajaran Islam dengan ketat dan tidak juga memberikan perlakuan keras kepada orang-orang Hindu.<sup>81</sup>

Perubahan penting terjadi pada masa Dinasti Sur di bawah kekuasaan Sher Shah. Dialah yang pertama kali memberlakukan polisi yang toleran dan memenuhi rasa keadilan kepada semua penduduknya. Dia berusaha menyatukan orang-orang Hindu dan Islam dengan memilih ramai orang Hindu menduduki jawatan-jawatan penting di dalam pemerintahannya.<sup>82</sup> Pemberlakuan polisinya tersebut tidak boleh maksimum, kerana dia meninggal selepas lima tahun memerintah. Toleransi dalam polisi yang dilakukan Sher Shah inilah yang nantinya memberikan asas bagi pemberlakuan pelbagai polisi Akbar yang lebih liberal.

Kegagalan sebahagian besar penguasa Muslim memahami arus besar kecenderungan penyatuan budaya Islam dan Hindu yang ada di masyarakat, penerapan prinsip-prinsip syari'ah secara ketat, kurang mengambil kira unsur-unsur tempatan di satu sisi, dan di sisi lain timbul arus besar penyatuan budaya Islam dan Hindu, semakin berkembangnya gerakan Bhakti, serta gerakan-gerakan Messianis seperti Mahdawiyah, berhasil dibaca oleh Akbar dengan cerdas. Dia faham bahawa kecenderungan mentaliti masyarakat India yang seperti itu tidak akan boleh dirangkum dengan cara-cara yang bertentangan dengan arus besar mentaliti masyarakat. Suatu kekuatan politik Muslim hanya boleh berkembang secara baik di India jika memahami arus besar mentaliti zamannya. Akbar berhasil membaca arus besar mentaliti masyarakat dan merangkuminya dalam pelbagai polisi pemerintahannya yang melingkupi arus besar mentaliti tersebut. Akbar

---

<sup>81</sup> Sri Ram Sharma, *Mughal Government and Administration*, Bombay: Hind Kitabs Limited, 1951, hlm. 159.

<sup>82</sup> Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 204-205.



muncul di tengah-tengah lingkungan seperti itu selama proses peleburan budaya. Dia merupakan produk zamannya dan memahami semangat zaman yang mengitarinya serta tidak muncul secara tiba-tiba.

!