

GAGASAN TOLERANSI SEJAGAT SULTAN AKBAR, 1542 -1605

Jazilus Sakhok

Abstract

Sultan Akbar was the third Sultan of the Mughal Dynasty and reigned from 1542 until 1605. Though Akbar was not the founder of the dynasty, he was widely acknowledged as the greatest of the Mughal Emperors. Besides having the strongest army, he also pioneered the idea of religious tolerance in the religiously divided Indian society. Through the idea, Akbar tried to make a paradigm shift in the practice of Islam in India making it more acceptable to other religious beliefs. Akbar was very much influenced by the doctrine of mystical sufism in his practice of Islam. In order to provide a venue for the discussion of his new belief, Akbar built a place known as Ibadat Khana. Here, discussion and consultation with religious and community leaders were conducted pertaining to the importance of religious tolerance to each community. His period as sultan was considered an important episode of the development of Islamic civilization in the Indian sub-continent because of his propagation of religious tolerance.

Pendahuluan

Kemajuan peradaban Islam di India¹ dicapai ketika pemerintahan Dinasti Mughal (1526-1857).² Dinasti Mughal mengalami kemuncak kejayaannya semasa pemerintahan Akbar (1542-1605)³ dan beliau dianggap sebagai pengasas Dinasti Mughal yang sebenar.⁴ Pada masa pemerintahannya, Dinasti Mughal menjadi pusat kebudayaan Islam. Dinasti ini juga merupakan kemuncak kepada usaha pembentukan budaya Islam yang berdasarkan kepada sebuah corak sistem pemerintahan antara warisan dan identiti budaya Turki-Parsi-India.⁵

Sebagai seorang raja, Akbar sentiasa berusaha meluaskan daerah kekuasaannya. Walau bagaimanapun, beliau masih memberi kesempatan yang luas kepada orang India tempatan untuk menjadi kakitangan kerajaan, menghapuskan *jizyah*⁶ bagi orang bukan Islam, tidak melarang mereka membina gereja dan kuil⁷, dan memilih kakitangan daripada pelbagai lapisan masyarakat tanpa mempersoalkan agama mereka. Akbar juga mengahwini puteri Hindu daripada kaum Rajput dan isterinya mengamalkan kepercayaan tersebut di dalam istana.⁸ Akbar juga membina tempat pertemuan pelbagai agama yang disebut *Ibadat Khana* (rumah ibadah) untuk membincangkan pelbagai persoalan falsafah dan teologi dengan menjemput tokoh-tokoh daripada pelbagai latar belakang agama seperti Islam, Nasrani, Hindu, Jain dan Zoroaster.⁹

Jawaharlal Nehru ketika memberikan komen tentang Akbar mengungkapkan "Sebagai seorang wira, beliau menaklukkan banyak wilayah di India, tetapi perhatiannya diarahkan kepada penaklukan yang lebih abadi, iaitu penaklukan fikiran dan hati masyarakat India."¹⁰ Pernyataan tersebut tidaklah keterlaluan, kerana Akbar menjadikan Dinasti Mughal di bawah pemerintahannya sebagai sebuah pusat budaya kosmopolitan yang eksklusif. Aktiviti yang dilakukannya tidak hanya memberi kesan ke atas sistem pentadbiran, birokrasi, dan ketenteraan, tetapi turut melibatkan kesenian, budaya, dan pandangan hidup. Usaha Akbar untuk mewujudkan sebuah masyarakat majmuk pada masa itu lebih berasaskan kepada konsep *Sulh-i-Kul* (toleransi sejagat) yang selama ini menjadi asas pemahamannya dengan tidak membezakan latar belakang agama, golongan dan ideologi.¹¹

Manifestasi konsep toleransi sejagat oleh Akbar, meskipun menimbulkan reaksi negatif daripada golongan ortodoks Islam, namun turut memberikan kesan yang positif terhadap kegemilangan pemerintahan Dinasti Mughal dan peradaban Islam India pada masa itu. Toleransi sejagat ini juga mampu menjamin serta melindungi keyakinan, perasaan, adat resam, tradisi, idea, dan aspirasi segenap lapisan rakyat. Pemerintah memberikan kebebasan kepada rakyat untuk menyuarakan pelbagai kreativiti, kebudayaan, dan adat resam di dalam sebuah *milieu* yang terbuka dan kosmopolitan sehingga mampu mencipta seperti yang diungkapkan oleh Marshal Hodgson sebagai suatu *universalistic civilization* (peradaban sejagat).¹²

Arus Perdana Mentaliti Masyarakat India

Sebelum bermulanya penyebaran agama Islam di India, masyarakat di benua kecil itu telah menganut pelbagai agama, termasuklah agama Hindu, Buddha, dan Jain. Walau bagaimanapun, agama Jain kurang popular pada masa itu, manakala agama Buddha pula sedang mengalami zaman kemunduran. Agama Hindu merupakan agama yang dianuti oleh majoriti masyarakat India.¹³ Namun begitu, budaya Islam dari Semenanjung Tanah Arab telah berasimilasi dengan

budaya majoriti masyarakat India. Kecenderungan seperti ini secara nyata sudah kelihatan apabila terjalin hubungan awal antara orang Arab-Islam dengan masyarakat India yang sudah berlaku sejak zaman *Khulafa' al-Rasyidin*¹⁴ melalui hubungan perniagaan dan kebudayaan.¹⁵

Berdasarkan hubungan perniagaan tersebut, satu perkara yang tidak dapat dielakkan ialah percampuran budaya dan juga pertukaran pengetahuan di antara kedua-dua belah pihak. Hubungan ini tidak hanya berlaku di bidang perniagaan, tetapi turut melibatkan golongan terpelajar Muslim, penganut sufisme dan pemimpin tentera yang masuk ke India dan menyebarkan Islam di sana. Ekspedisi ketenteraan pertama dilakukan ke daerah Sind pada masa al-Walid (705-715) dari Dinasti Umayyah pada tahun 711 yang dipimpin oleh Muhammad bin Qasim, menantu Gabenor Iraq, Hajjaj Ibn Yusuf.¹⁶ Penaklukan tersebut lebih memperkukuhkan lagi struktur sosial budaya masyarakat India yang sudah mantap. Sebagai contoh, Muhammad bin Qasim, meskipun hanya berkuasa selama empat tahun (711-715), tetapi Islam telah dapat diterima oleh penduduk pribumi.¹⁷ Rasa simpati penduduk tempatan telah mempercepatkan proses penyebaran Islam secara damai. Wilayah Sind kemudian menjadi penghubung kekayaan intelektual India ke tanah Arab sehingga tradisi intelektual India menyebar ke pusat-pusat peradaban Islam pada masa itu.¹⁸

Setelah kedatangan Muhammad bin Qasim, tidak lagi terjadi migrasi besar-besaran orang Muslim-Arab ke India dan pengaruh Arab semakin menurun. Walau bagaimanapun, wilayah seperti Sind, Cambay, Chaul, Honawar, dan pantai Malabar masih tetap berhubungan dengan wilayah-wilayah di tanah Arab, terutamanya dengan Iraq dan Mesir.¹⁹ Masyarakat Muslim-Arab di wilayah-wilayah tersebut kebanyakannya adalah bekas tentera Muhammad bin Qasim yang masih menetap di India. Secara tidak langsung terjadilah percampuran budaya dengan masyarakat India, jalinan hubungan dengan wilayah pusat peradaban Islam di Timur Tengah, dan telah berlakulah penyebaran Islam selama ratusan tahun secara damai.

Penyebaran Islam secara asimilasi selanjutnya didominasi oleh pengikut sufi melalui sufisme.²⁰ Mereka datang ke India melalui beberapa aliran tarekat yang bawa seperti Chishtiyah, Suhrawardiyah, Firdausiyah, Shattariyah, Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Tarekat-tarekat tersebut merupakan tarekat yang terkemuka di India.²¹ Para sufi dan aliran tarekat tersebut telah membahagikan India kepada wilayah-wilayah spiritual. Mereka berperanan dalam penyebaran Islam ke seluruh wilayah India yang tidak pernah disentuh oleh kuasa politik.²²

Ajaran yang dikembangkan oleh para sufi di India pada masa itu secara umumnya didominasi oleh fahaman *wahdat al-wujud*. Konsep *wahdat al-wujud* mempunyai kesamaan dengan *pantheisme* dalam ajaran Hindu. Ajaran ini mempertemukan asas ideologi yang sama antara Islam dan unsur-unsur tertentu dalam ajaran Hindu, sehingga ajaran yang dikembangkan oleh

pengamal sufi bukan sesuatu yang asing bagi penganut Hindu.²³ Tarekat yang menyebarkan konsep *wahdat al-wujud* ini adalah Chishtiyah dan Shattariyah.²⁴ Antara dua tarekat ini, tarekat Chishtiyah lebih diterima oleh masyarakat di India. Oleh itu, pengaruh faham keagamaan yang paling kuat di India adalah ajaran yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi.²⁵ Dengan berkembangnya fahaman itu, tipologi gerakan sufi yang awal di India pada amnya, adalah sinonim dengan model gerakan sufi yang dikembangkan oleh pengikut Tarekat Chishtiyah.

Para sufi menyebarkan agama Islam melalui teladan peribadi dan membawa kedamaian hati kepada siapa sahaja yang datang ke *khanqah* mereka. Mereka lebih menekankan kepada usaha mencapai emosi kemanusiaan sebagai satu cara mendapatkan komunikasi langsung dengan "Realiti Tertinggi." Golongan sufi ini juga sering mengidentifikasi diri mereka dengan adat resam dan amalan masyarakat tempatan. Hal ini bukan bererti pengikut sufi menentang syari'at, tetapi sebaliknya lebih menekankan kepada semangat yang menjadi asas kepada syari'at tersebut yang menurut mereka adalah lebih penting.²⁶ Usaha yang dilakukan oleh para sufi ini adalah perlahan tetapi pasti mengorak langkah menuju jantung Hinduisme sejak pertama kali sampai ke India.²⁷

Walau bagaimanapun, arus besar penyatuan antara unsur Islam dan Hindu tetap berlangsung. Perkara itu terjadi kerana secara sosiologi, orang Islam dan Hindu telah berinteraksi dalam tempoh masa yang lama, saling memerlukan dalam kehidupan seharian dan mengalami nasib yang sama dalam satu komuniti. Penglibatan pemerintah dan para ulama menerapkan hukum Islam tidak menghalang kecenderungan wujudnya kesefahaman di antara orang Hindu dan orang Islam yang telah berakar umbi semenjak ratusan tahun.²⁸ Ramai penganut Hindu memeluk Islam, tetapi masih mengekalkan unsur-unsur keyakinan dan amalan lama mereka. Selain itu, ramai juga warga Hindu meyakini kesucian para *wali* tanpa mengubah identiti agama mereka.²⁹ Justeru itu, seseorang boleh menjadi Muslim, meskipun ahli keluarga yang lain masih beragama Hindu dan mengamalkan adat resam yang sama.³⁰

Kecenderungan mentaliti masyarakat di India seperti itu dapat dilihat dengan wujudnya gerakan keagamaan yang berusaha menyatukan unsur-unsur dan ajaran Islam dengan Hindu seperti yang tercermin di dalam gerakan Bhakti.³¹ Kesan gerakan ini amat mendalam terhadap masyarakat India sehingga pengaruh Islam mampu meliberalkan sudut pandang Hinduisme. Sudut pandang baru yang dibawa oleh gerakan Bhakti merupakan usaha merapatkan jurang perbezaan antara Islam dan Hindu.³²

Oleh itu, kecenderungan umum budaya keagamaan di India ialah batasan ajaran antara Islam dan Hindu yang tipis jika dibandingkan dengan ajaran yang asal. Islam yang memasuki lingkungan masyarakat India secara asimilasi dijadikan sebagai identiti bersama dan keyakinan agama masyarakat, serta dalam perkara tertentu mengasimilaskannya ke dalam budaya tempatan.³³

Kecenderungan ini merupakan arus besar mentaliti masyarakat India dan terus berkembang pada zaman di bawah pentadbiran Akbar.

Dasar Pemerintah Islam Sebelum Akbar

Ekspedisi ketenteraan yang pertama ke Sind dilakukan oleh Muhammad bin Qasim pada tahun 711. Selama tiga ratus tahun selanjutnya tidak ada lagi sebarang ekspedisi ketenteraan oleh pemerintah Islam ke India, sehingga berlakunya serangan ketenteraan secara besar-besaran oleh orang Turki-Afghan di bawah pimpinan Mahmud Ghaznawi. Beliau melakukan ekspedisi ke wilayah barat laut India dari Ghazna antara tahun 1000-1026.³⁴ Tindakan ketenteraan oleh Mahmud tidak menjadikan India sebagai wilayah taklukan yang tetap telah menonjolkan tindakan bersifat politik, berbanding menyebarkan dakwah Islam secara damai.³⁵ Malah beliau menggunakan Islam sebagai wahana untuk mencapai matlamat politik peribadi dengan menghancurkan asas kesatuan budaya Islam-India yang telah dibangun oleh Muhammad bin Qasim.³⁶ Oleh itu, serangan ketenteraan oleh Mahmud dalam beberapa hal telah “memperkenalkan unsur-unsur kuasa dan kekuatan” terhadap hubungan dunia Islam-India. Akibatnya keadaan ini telah merubah secara semula jadi hubungan budaya yang telah dibina pada zaman sebelumnya.³⁷

Setelah kematian Mahmud, Dinasti Ghaznawi mulai lemah dan ditakluk oleh Ghiyatsuddin Muhammad dari Dinasti Ghuri (1000-1215) pada tahun 1186.³⁸ Pada tahun 1206, Qutbuddin Aibak, seorang hamba Muhammad Ghuri dan juga panglimanya telah membebaskan diri dari pemerintahan Dinasti Ghuri dan mengasaskan pemerintahan sendiri yang berpusat di Delhi. Dengan demikian, terbentuklah Kesultanan Delhi (1206-1526) yang diperintah oleh lima dinasti, bermula daripada Dinasti Mamluk (1206-1290) dengan Qutbuddin Aibak sebagai pengasas pertama dinasti ini, sekaligus sebagai pengasas Kesultanan Delhi. Ini diikuti pula oleh, Dinasti Khalji (1290-1320), Dinasti Tughluq (1320-1414), Dinasti Sayyid (1414-1451), dan Dinasti Lodi (1451-1526).³⁹ Tempoh berkuasa yang singkat beberapa dinasti ini, memberi gambaran bahawa satu episod sejarah yang panjang dengan penguasa elit Islam keturunan Turki yang datang dari daerah Afghan silih berganti dan saling menguasai antara satu sama lain. Seluruh usaha dan aktiviti pemerintahan mereka tidak pernah berjaya mencapai kekuasaan mutlak dan menghadapi masalah pembentukan isu “negara Islam” di wilayah yang amat menonjol tradisi dan budaya Hindu dan Buddha.⁴⁰

Pada zaman Kesultanan Delhi, kebanyakan pemerintah Islam tidak bekerjasama dengan raja-raja Hindu tempatan. Lantaran itu, langkah awal yang mereka lakukan ialah menghancurkan kuil-kuil Hindu dan menggantikannya dengan masjid-masjid yang didominasi dengan hiasan dan simbol-simbol yang dianggap Islamik. Tindakan ini dianggap sebagai tanda bahawa “aturan-aturan Islam telah mengalahkan aturan-aturan Hindu.”⁴¹

Kesultanan Delhi adalah kesultanan Islam yang berusaha mengasaskan pemerintahannya di atas prinsip-prinsip baku syari'ah.⁴² Prinsip-prinsip syari'ah tersebut ingin diterapkan dalam arus asimilasi budaya Islam dan Hindu yang telah berakar umbi semenjak ratusan tahun yang dipelopori oleh para sufi. Sehubungan itu, usaha pengislaman yang dilakukan oleh penguasa Muslim India boleh dikatakan kurang berhasil disebabkan, pertama, kurangnya sokongan penaklukkan daripada pemerintah kerana tidak disokong oleh sebahagian besar penduduk. Struktur politik India pra-Islam yang masih tetap bertahan.⁴³ Kuasa politik Islam yang dilakukan oleh para penguasa tidak dapat merangkumi kecenderungan dan mentaliti yang bersifat asimilisi pada masa itu.

Apabila Dinasti Mughal menggantikan Kesultanan Delhi terjadi pula perubahan pentadbiran yang ketara. Tradisi dari Asia Tengah mula diperkenalkan oleh Babur, pengasas Dinasti Mughal, dan anaknya yang bernama Humayun. Namun begitu, dalam pelbagai dasar keagamaan, mereka masih meneruskan dasar yang telah diperkenalkan pada masa Kesultanan Delhi, seperti penguatkuasaan *jizyah* dan kutipan cukai kunjungan ke tempat-tempat suci.

Beberapa isu yang wujud pada masa itu seperti kegagalan sebahagian besar pemerintah Islam memahami arus besar kecenderungan penyatuan antara budaya Islam dan Hindu, penerapan prinsip syari'ah secara kaku, kurang mengambil kira unsur-unsur tempatan, dan di segi lain timbul arus besar penyatuan budaya Islam dan Hindu, telah difahami dengan jelas oleh Akbar. Beliau faham bahawa kecenderungan mentaliti masyarakat India tidak boleh dirangkum dengan cara-cara yang bertentangan dengan arus besar mentaliti masyarakat. Suatu kekuatan politik Islam hanya boleh berkembang secara baik di India jika memahami arus besar mentaliti zamannya. Akbar berjaya kerana memahami keadaan semasa dan terbukti dengan kejayaan pelaksanaan pelbagai dasar pentadbiran yang merangkumi arus besar mentaliti tersebut dengan berteraskan kepada asas toleransi kesejagatan.

Realisasi Gagasan Toleransi Sejagat Akbar

Pada tahun 1563, Akbar mulai menerapkan prinsip toleransi sejagat dengan menghapuskan cukai kepada penganut agama Hindu yang mengadakan ziarah (kunjungan) ke tempat-tempat suci (*tirta jatra* / *pilgrimage tax*) pada tahun 1563. Penghapusan itu dilakukan oleh Akbar atas dasar bahawa semua orang Hindu tidak harus dilarang melaksanakan ibadah sesuai dengan keyakinan mereka.⁴⁴

Akbar juga mengambil pendekatan yang sama apabila memutuskan supaya bayaran *jizyah* juga dihapuskan.⁴⁵ Beliau berpandangan bahawa tidak ada negara yang akan hidup secara harmoni ketika ketidakadilan dan perlakuan diskriminasi menimpa sebahagian besar penduduknya. Tindakan yang dilakukan Akbar adalah satu titik tolak dalam sejarah pemerintahan Muslim

di India. Tindakan beliau menghapuskan menghapuskan *jizyah*, telah merapatkan jurang perbezaan antara penduduk Muslim dan bukan Muslim. Beliau juga mengisytiharkan bahawa seorang raja Muslim dapat menjadi pemimpin golongan Hindu dan Muslim pada masa yang sama. Akbar juga menghilangkan kebencian yang telah berakar- umbi sekian lama antara pemerintah Muslim dan penduduk bukan Muslim, sehingga mereka mempunyai alasan untuk setia terhadap penguasa Muslim mereka. Oleh itu, baginda mengasaskan polisinya kepada kecintaan terhadap rakyatnya dan menunjukkan bahawa pemerintahannya secara asasnya tidak bertentangan dengan Islam.⁴⁶

Persamaan status yang secara teoritik terbina antara penduduk Muslim dan bukan Muslim diwujudkan dengan memberi kebenaran membina rumah ibadah yang baru bagi penduduk bukan Islam sebagaimana juga yang telah diberikan kepada masyarakat Islam. Kuil-kuil Hindu dibenarkan secara bebas. Begitu juga dengan orang Kristian dibenarkan dibina membina gereja di Agra, Lahore, Bombay, dan Thatta. Bahkan pemeluk Jain turut dibenarkan membina tempat ibadahnya di daerah Satrunjaya dan Ujjain.⁴⁷

Penerapan konsep toleransi sejagat Akbar yang lain ialah dengan tidak menyokong amalan *sati dahi*, iaitu amalan keagamaan Hindu yang mewajibkan seorang balu ketika ditinggal mati oleh suaminya, masuk ke dalam api yang membakar suaminya ketika upacara pembakaran mayat, meskipun si isteri tidak menginginkannya. Amalan seperti ini dilakukan oleh secara meluas oleh golongan Brahmana dan anggota puak Rajput. Akbar sangat keberatan dengan amalan ini, walaupun seorang balu yang ditinggal mati oleh suaminya tidak mempunyai anak.

Akbar juga berusaha mencegah perkahwinan kanak-kanak yang masih kecil yang belum mencapai kedewasaan, walaupun orang-orang Islam dan Hindu ortodoks menyokong amalan tersebut.⁴⁸ Beliau mengizinkan seorang janda untuk berkahwin lagi, tetapi menolak perkahwinan antara keluarga terdekat.⁴⁹ Beliau juga tidak membenarkan penghambaan ke atas tawanan perang, termasuklah menyeksa isteri dan anak-anak mereka.⁵⁰

Akbar amat tertarik dengan doktrin mistik-sufisme Parsi yang diterimanya daripada dua bersaudara yang datang ke istananya, iaitu Faizi dan Abu'l Fazl.⁵¹ Akbar kemudian membina sebuah bangunan yang dikenali sebagai *Ibadat Khana* (rumah ibadah) pada 1575 sebagai tempat perbincangan masalah falsafah dan teologi di ibu negara, Fatehpur Sikhri (benteng kemenangan).⁵² Akbar turut menjemput tokoh dan kaum terpelajar daripada pelbagai agama seperti agama Hindu, Jain, Yahudi, Zoroaster, dan Kristian ke *Ibadat Khana*.⁵³ Bahkan, orang Portugis (yang sedang berada di Goa) pernah mengirim sejumlah pakar teologi ke istananya. Pada tahun 1580, satu rombongan pengembang Kristian diterima mengadap oleh Akbar.⁵⁴ Akbar juga mengagumi ajaran Kristian tetapi tidak menunjukkan minat untuk mendalaminya. Beliau juga ingin mempelajari ajaran yang dikembangkan oleh

agama Zoroaster dan Jain, serta pernah menjemput Dasteur Mehereje Rana, pemimpin agama itu ke istananya. Akbar juga memanggil seorang Pandit untuk berdialog dengannya tentang agama dan falsafah Hindu. Beliau secara tekun mendengar pendapat dan hujah daripada tokoh pelbagai agama sehingga ramai yang menganggap beliau telah menjadi seorang penganut Zoroaster, Hindu, Jain, dan Kristian. Sebenarnya, Akbar tidak pernah menganut satu daripada agama-agama tersebut.⁵⁵

Disebabkan terjadi pertikaian daripada kalangan Islam ortodoks yang semakin kuat di dalam kerajaan, pada tahun 1579 Akbar telah menetapkan sebuah *mahzar* (*decree/fatwa*) yang kandungannya seperti berikut:

Manakala negeri Hindustan telah menjadi pusat keamanan dan kedamaian serta negeri yang penuh dengan keadilan dan kebajikan, maka sejumlah orang daripada kelas atasan dan kelas bawahan, terutama orang-orang terpelajar yang memiliki pengetahuan agama serta ahli-ahli hukum, telah bermigrasi dan memilih negeri ini sebagai negeri mereka. Sekarang, kita, para ulama terkemuka yang tidak hanya menguasai beberapa bahagian undang-undang dan prinsip-prinsip jurisprudensi, serta biasa dengan ketentuan-ketentuan (hukum) yang berdasarkan akal atau kesaksian, tetapi juga terkenal kerana ketaqwaan dan niat baik kita. Kita mempertimbangkan dengan seksama erti terdalam, pertama tentang ayat al-Qur'an; "Patuhilah Allah, dan patuhilah Nabi, dan mereka yang memegang kekuasaan di antaramu, dan kedua tentang hadits Shahih, "sesungguhnya, orang yang paling dekat kepada Tuhan dari kebangkitan, ialah Imam yang adil; "siapa sahaja yang mematuhi Amir, bererti dia mematuhi aku, dan barangsiapa yang memberontak terhadapnya, bererti dia memberontak terhadap aku," dan ketiga tentang pelbagai bukti lain berdasarkan atas rasio atau kesaksian; dan kami telah setuju bahawa Sultan Adil lebih tinggi di mata Tuhan daripada derajat seorang mujtahid. Lebih lanjut kami menyatakan bahawa raja Islam, Pelindung Umat Manusia, Amirul Mukminin, bayangan Tuhan di bumi, Abu'l Fath Jalal al-din Muhammad Akbar Padishah-i-Ghazi, yang kerajaannya dikekalkan Tuhan, adalah seorang yang paling adil, paling bijaksana dengan pengetahuannya tentang Tuhan. Kerana itu, semestinya di masa depan persoalan agama yang muncul berkenaan dengan pendapat para mujtahid akan berbeza-beza, dan Paduka Yang Mulia, dengan pemahaman yang mendalam dan kebijaksanaan yang jelas, demi kebaikan bangsa dan kepentingan tatanan yang baik, akan cenderung mengakomodasi pelbagai pendapat yang bertentangan tentang satu persoalan, dan beliau seharusnya mengeluarkan suatu ketetapan tentang kesan yang diakibatkannya, dengan ini kami setuju bahawa dekrit seperti itu akan mengikat kita dan mengikat seluruh bangsa.

Paduka Yang Mulia semestinya menyesuaikan persoalan-persoalan tatanan baru dengan merujuk kepada teks-teks al-Quran, dan memperhitungkannya bagi keuntungan bangsa, semuanya harus terikat dengan ini, dan penentangan terhadap ketentuan ini akan dikutuk di akhirat, dan kehilangan hak milik dan keistimewaan beragama.

Dokumen ini ditulis dengan niat yang jujur, demi keagungan Tuhan, dan penyebaran agama Islam, dan ditandatangani oleh kita, ulama-ulama terkemuka dan ahli hukum dalam bulan Rajab tahun 987 H.⁵⁶

Menurut Schimmel, *mahzar* telah memberi kekuatan kepada Akbar ber-*ijtihad*, menetapkan dasar dan memberikan perintah berkaitan dengan permasalahan agama dan politik atas dasar prinsip persamaan dan keadilan untuk semua rakyat.⁵⁷ Walau bagaimanapun, ini tidak bermakna rakyat tidak boleh mempersoalkan perintah Akbar jika bertentangan dengan al-Quran, terutamanya di wilayah yang pemerintahan Islam. Memang beliau kurang mengendahkan "hukum Islam", tetapi sangat sedikit penguasa Muslim di India yang menerapkan hukum Islam di wilayah mereka hukum awam. Akbar tetap menunjukkan perhatiannya terhadap Islam dengan mendekati dirinya kepada al-Quran. Beliau memberikan hak kepada rakyat untuk mengingatkannya jika membuat keputusan yang bertentangan dengan al-Quran. Dalam hal-hal yang berkaitan dengan peribadi, Akbar berusaha memberikan keputusan akhir atas pelbagai kes yang menjadi perdebatan ahli hukum dan dalam keputusan itu Akbar terikat oleh salah satu pendapat yang terkuat.⁵⁸

Mahzar tersebut sebenarnya mempunyai pengaruh terhadap dasar luar Dinasti Mughal. Ini bermaksud untuk meminimumkan pengaruh agama dan politik dari pemerintah Parsi. Pada waktu yang sama tidak memberikan taat setia kepada khalifah Turki Uthmaniyah (Akbar menggelarkan dirinya sebagai seorang *khalifah* dengan menggunakan kata '*Amir al-Mu'minin*' di dalam teks *mahzar*). Keadaan ini menggambarkan wujudnya satu penentangan (*protest*) terhadap tekanan Turki Uthmaniyah. Di dalam teks *mahzar* itu juga, ulama Mughal menempatkan Akbar sebagai *mujtahid* (sebutan bagi ulama syiah di Parsi), iaitu kedudukan yang mampu melampaui batas aturan hukum agama Parsi. Secara tidak langsung Akbar diisytiharkan sebagai pemimpin komuniti Syiah. Pada masa yang sama beliau juga menganggap dirinya sebagai pemimpin Sunnah dengan merujuk kepada penggunaan gelaran *khalifah* di dalam teks *mahzar*. Hal ini tidak hanya mempertahankan kemerdekaan kuasa Akbar daripada Sultan Turki Uthmaniyah, bahkan turut mencabar hak *khalifah-an* Turki Uthmaniyah.⁵⁹

Sekitar dua tahun selepas penetapan *Mahzar* dan berlangsungnya perbincangan pelbagai agama di dalam *Ibadat Khana*, evolusi pemikiran keagamaan Akbar mula mengalami perubahan yang signifikan. Beliau berubah menjadi menjadi seorang vegetarian dan mempercayai bentuk-bentuk hubungan etik antara agama. Pada tahun 1581 pemikirannya mencapai kemuncaknya apabila beliau mengumumkan pembentukan *Din-i-Ilahi*.⁶⁰

Din-i-Ilahi adalah suatu bentuk penggabungan nilai-nilai kebaikan yang terdapat pada pelbagai agama. Sebagai akibat daripada perbincangan yang panjang di *Ibadat Khana*, Akbar berpendapat bahawa semua agama adalah sama pada asasnya, perbezaannya hanya berlaku pada bentuk formal dan luaran sahaja. Dengan mengambil persamaan prinsip-prinsip dan nilai-nilai asas pelbagai agama, beliau berusaha membuat semacam "percampuran" daripada pelbagai agama tersebut dan menamakannya dengan *Din-i-Ilahi*.⁶¹

Terdapat sepuluh unsur atau sikap yang mesti dikembangkan dalam *Din-i-Ilahi*. Antaranya ialah pembebasan diri, menahan diri untuk tidak berbuat keburukan dan menolak kemarahan dengan lemah-lembut, mengawal hawa nafsu, bebas daripada penyiksaan, beramal soleh, berserah diri, kebijaksanaan, kehormatan, kebaikan, dan cinta kepada Tuhan dan mensucikan jiwa dengan kerinduan yang mendalam terhadap-Nya.⁶²

Konsep asas *Din-i-Ilahi* adalah menumpukan perhatian kepada cahaya, sama ada matahari atau api abadi yang mungkin berasal daripada amalan yang dikembangkan oleh agama Zoroaster. Justeru itu, *Din-i-Ilahi* juga dianggap sebagai perkumpulan "penyembah matahari;" yang boleh dijejaki dalam fahaman *isyraqi* Suhrawardi al-Maqtul (m. 1191). Beliau seorang sufi yang berusaha menyatukan kecenderungan *mistik-agnostik* dalam sistem falsafah dengan unsur-unsur budaya Iran, Yunani, dan Islam melalui konsep *mistik iluminasi* (pancaran), atau *hikmat al-isyraq* yang tidak dikenali oleh intelektual Muslim India pada masa itu.⁶³

Pelbagai konsep dan ajaran yang dikembangkan dalam *Din-i-Ilahi* menyebabkan beberapa orang sarjana menganggap Akbar telah keluar daripada Islam kerana membentuk agama baru.⁶⁴ Pendapat mereka sebenarnya disandarkan kepada tulisan Abdul Qadir Badauni, seorang Muslim ortodoks waktu itu yang memberikan penilaian negatif terhadap Akbar dan *Din-i-Ilahi*.⁶⁵ Walau bagaimanapun, beberapa penulis lain membantah anggapan tersebut. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama baru yang menjadikan Akbar keluar daripada Islam. Hal ini kerana dalam *Din-i-Ilahi* tidak mengenal adanya kitab suci dan tidak mengembangkan sistem kependetaan/keulamaan (*priesthood*)⁶⁶ seperti yang terdapat dalam agama-agama lain. *Din-i-Ilahi* lebih difahami sebagai sistem etik⁶⁷ ataupun perkumpulan,⁶⁸ atau sebagai sebuah institusi sosial keagamaan yang berusaha memperat hubungan pelbagai komuniti,⁶⁹ atau sebagai satu lembaga *spiritual hobby*⁷⁰ berbanding sebagai sebuah agama. Ini terbukti dengan keahlian *Din-i-Ilahi* yang hanya berjumlah lapan belas orang sahaja.⁷¹ Keahlian yang sedikit ini kerana fahaman ini tidak disebar dan mereka juga tidak berniat menyebarkannya kepada masyarakat awam.⁷²

Salah faham juga diakibatkan kesalahan penterjemahan yang dilakukan oleh Blochmann semasa menterjemahkan 'Ain-i-Akbari karya Abu'l Fazl daripada bahasa Parsi. Abu'l Fazl dan Badauni sebenarnya tidak pernah menyebut *Din-i-Ilahi*, tetapi menyebut *Tauhid-i-Ilahi*. Pernyataan yang digunakan sebenarnya adalah *iradat* atau *murid* (*discipleship*, pengikut atau

keahlian), tetapi Blochman telah menterjemahkan pernyataan tersebut dengan *divine faith (Din-i-Ilahi)*. Kesalahan itu telah mengubah pengertiannya daripada "aturan-aturan agama (ikatan ketaatan)" menjadi bermakna "suatu agama baru." Blochmann menterjemahkan perkataan '*ain-i-iradat gazinan* yang bererti *rules for the (royal) disciples* (aturan-aturan bagi pengikut kerajaan) menjadi *principles of divine faith* (prinsip-prinsip *Din-i-Ilahi*).⁷³

Salah tafsir yang wujud mengenai *Din-i-Ilahi* sebenarnya timbul kerana kesilapan memahami motivasi Akbar dalam membentuk *Din-i-Ilahi*. Matlamat asal *Din-i-Ilahi* lebih kepada motivasi yang bercorak politik daripada motivasi keagamaan. Akbar turut dikenali sebagai seorang negarawan berbanding sebagai seorang penyebar agama. Beliau tidak menyebarkan perkumpulannya itu dengan semangat seorang pengembang agama beliau juga tidak menganggap dirinya sebagai seorang nabi daripada satu agama tertentu. Dengan konsep *Sulh-i-Kul* yang dikembangkannya, beliau adalah seorang "utusan" bagi persatuan India.⁷⁴ *Din-i-Ilahi* digunakan sebagai wahana untuk menekan kekuatan fanatisme dan ortodoks yang boleh mengganggu ketenteraman negara.⁷⁵ Ia juga sebuah idealisme nasional untuk menyatukan pelbagai elemen bangsa di seluruh wilayah kekuasaannya dalam keadaan yang harmoni.⁷⁶

Akbar dan Kosmopolitanisme Islam

Ciri asas yang mewarnai sejarah perjalanan Islam di India pada masa Akbar adalah berlakunya percampuran antara Islam dan Hinduisme. Hal ini merupakan usaha berterusan untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kreatif ke dalam kehidupan nyata budaya tempatan. Islam yang dikembangkan adalah Islam yang bersifat indigenous yang dapat memenuhi tuntutan dan keperluan nyata yang dialami masyarakat sehingga diterima secara mudah dan diamalkan dalam kehidupan mereka. Oleh itu, Islam di India adalah Islam yang sudah mengalami gaya hidup India (indianized), sama ada daripada segi pemikiran, mahupun cara hidup. Justeru itu, fahaman ini mampu mengembangkan tradisi kesejagatan, iaitu idea bahawa semua bentuk ragam keagamaan mewakili pelbagai jalan menuju satu kebenaran mutlak iaitu jalan di mana semua memiliki kedudukan yang sama. Oleh itu, India pada masa Akbar menjadi practical ground untuk menterjemahkan hubungan di antara pelbagai komuniti keagamaan.⁷⁷

Tradisi kesejagatan melahirkan fahaman pluralisme agama yang meyakini bahawa semua agama mempunyai kebenaran masing-masing dan intipati setiap agama pada asasnya adalah sama.⁷⁸ Perbezaan-perbezaan hanya membabitkan perkara yang tidak asas, seperti tempat ibadah, ritual, aturan sosial, dogma, dan sebagainya. Dengan kata lain, perbezaan hanya pada luaran sahaja, sedangkan pada pengalaman keagamaan yang bersifat batiniyah, semua tradisi agama pada asasnya adalah sama,⁷⁹ iaitu pada aspek "iman".⁸⁰

Kesedaran terhadap kemajmukan itulah yang menjadi landasan Akbar untuk selalu mengembangkan toleransi sejagat. Konsep itu kemudiannya menjadi *spirit* dalam semua orientasi aktiviti moral Akbar dan mampu menjadi wadah pelbagai bentuk corak budaya, agama dan ideologi seluruh masyarakat dalam kerajaannya. Beliau membenarkan rakyatnya untuk beribadah sesuai dengan agama dan keyakinan masing-masing, memberikan kesempatan yang sama kepada warganya untuk turut serta dalam kegiatan yang membabitkan kepentingan orang ramai, menghapuskan cukai perjalanan ke tempat-tempat suci, menghapuskan *jizyah*, menetapkan *mahzar*, dan mencapai kemuncaknya kepada pembentukan *Din-i-Ilahi*.

Pelaksanaan konsep toleransi sejagat dengan pembentukan *Din-i-Ilahi* merupakan kemuncak kepada proses memperoleh secara semula jadi idea kesejagatan yang dibina oleh Akbar. Kecenderungan universalisme dan kosmopolitanisme dalam *Din-i-Ilahi* boleh dilihat daripada keterbukaannya mengakui partikulariti kebenaran setiap agama untuk dicari *common ground* sebagai kebenaran hakiki yang diyakini bersama. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama baru, tetapi memerlukan agama lain yang wujud di tengah-tengah masyarakat sebagai sumber asas dan isi kepercayaan serta panduan perilaku. *Din-i-Ilahi* bukanlah agama dalam erti biasa yang difahami oleh orang ramai, melainkan merupakan sebuah persetujuan bahawa kehidupan bermasyarakat, dan Kehidupan bernegara atau politik pula harus dipertanggungjawabkan ke atas hati nurani yang diisi oleh agama, dengan mengakui bahawa agama lain adalah sama seperti mana agamanya sendiri.

Sumber *Din-i-Ilahi* adalah agama yang pernah wujud pada masa itu dan *Din-i-Ilahi* menurut Akbar bukan untuk menjadi pengganti kepada agama-agama tersebut atau menjadi 'super-agama'. Dengan demikian, *Din-i-Ilahi* juga bukan merupakan pesaing kepada agama-agama yang telah wujud. Pada asasnya *Din-i-Ilahi* adalah nilai serta norma yang dihasilkan untuk menjamin suatu kehidupan bersama yang lestari dalam masyarakat yang majmuk. Sehubungan itu *Din-i-Ilahi* berfungsi sebagai pengikat sosial dan politik pada masa itu.

Dengan wujudnya kemajmukan agama, tidak mungkin membina negara dengan menghapuskan agama. Oleh itu, perlu dicari format beragama yang tidak bertentangan dengan kewujudan kerajaan sebagai bentuk kesepakatan sosial pelbagai elemen masyarakat. *Din-i-Ilahi* harus difahami sebagai suatu bentuk cara beragama yang murni *civil*, iaitu "agama sosial" yang akan membuat setiap rakyat memiliki asas moral untuk berkhidmat dan mencintai masyarakat dan negara. Ia merupakan satu bentuk kesetiaan kepada masyarakat dan negara dengan semangat keagamaan.⁸¹ Mungkin tepat apa yang diungkapkan oleh Hans Kung bahawa *without peace between religions there will be no peace between nations*.⁸² Oleh itu, *Din-i-Ilahi* adalah perpaduan antara idealisme kebangsaan dan semangat keagamaan yang berfungsi sebagai payung bagi melindungi pelbagai perbezaan agama, bangsa dan ideologi *Din-*

i-Ilahi common ground daripada dinamika kehidupan masyarakat sekaligus *point of reference* untuk menyelesaikan pelbagai konflik dan sebagai alternatif bagi membina masyarakat yang adil.

Semua manifestasi konsep toleransi sejagat dalam pelbagai aktiviti dan dasar Akbar telah menjana terbentuknya budaya dan peradaban Islam yang kosmopolitan. Jika dilihat secara teliti, ada dua perkara asas dalam pembentukan kosmopolitanisme peradaban Islam pada masa Akbar, iaitu pertama, keterbukaan terhadap orang keturunan asing, dan kedua, sikap tolak-ansur terhadap golongan lain. Meskipun kedua perkara tersebut hampir sama antara satu sama lain, namun berbeza dari sudut analitik.

Pemerintahan, Mughal pada masa Akbar menerima kemasukan unsur-unsur luaran, di samping unsur tempatan. Akbar memberikan status warga negara dan kedudukan setara kepada pelbagai golongan, agama dan bangsa asing. Sebaliknya, Kesultanan Delhi hanya menyerang India tanpa berusaha memulihkannya kembali. Ramai sultan dari Kesultanan Delhi dan penguasa sebelumnya menganut prinsip "pengeluaran" dan *vis a vis* (berhadapan-hadapan) dengan budaya tempatan India. "Kami" (Islam) melawan "mereka" (bukan Islam/kafir). Hal ini merupakan punca mengapa penguasa-penguasa di Kesultanan Delhi tidak boleh bertahan lama, sedangkan dinasti Mughal dapat bertahan lama kerana wujudnya proses penerimaan dan kerjasama dengan pelbagai golongan, agama, dan bangsa asing.

Pemerintahan Mughal juga mengamalkan sikap tolak-ansur dengan golongan agama dan bangsa lain. Seperti yang telah dijelaskan di atas, sikap ini serupa tetapi secara analitik berbeza. Keterbukaan terhadap orang asing ialah "keinginan pihak yang berkuasa untuk menyerap pengaruh luar ke dalam dirinya." Sementara tolak-ansur terhadap bangsa lain ialah "keinginan untuk menghargai orang lain seperti mana adanya mereka." Penghargaan Akbar terhadap isterinya yang beragama Hindu untuk beribadah sesuai dengan agamanya sendiri merupakan salah satu contoh nyata sikap tolak-ansur Akbar. Sikap tolak-ansur turut ditonjolkan oleh Akbar pada forum perbincangan keagamaan di *Ibadat Khana* yang menghargai pelbagai pendapat di luar doktrin ajaran Islam. Beliau turut menolak pengharaman pembinaan tempat ibadah dan membenarkan pembinaan tempat-tempat ibadah untuk pemeluk agama lain seperti pembinaan gereja dan kuil.

Sikap keterbukaan terhadap orang keturunan asing dan sikap tolak-ansur terhadap bangsa lain menjadi dua perkara asas utama konsep toleransi kesejagatan Akbar. Ia merupakan suatu keterbukaan penyerapan unsur-unsur luar terhadap budaya dan tradisi tempatan India. Percampuran pelbagai tradisi dari Parsi, Turki dan Hindu telah membangunkan satu kesatuan peradaban Islam India. Kedua-dua unsur ini merupakan *raison d'être* bagi melahirkan peradaban yang inklusif dan kosmopolitan.

Ajaran dan nilai kesejagatan Islam mesti diwujudkan ke dalam pelbagai kebudayaan dan tradisi tempatan. Oleh itu, kewujudan nilai-nilai kesejagatan

Islam dalam tradisi dan budaya tempatan akan memberi kepelbagaian pentafsiran dalam pengamalan kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeza.⁵³ Kepelbagaian pentafsiran inilah yang membolehkan wujudnya sifat kosmopolitan dalam perjalanan sejarah peradaban Islam.

Percampuran antara nilai-nilai kesejagatan Islam dengan tradisi dan budaya tempatan mempunyai ciri kontekstual. Islam. Toleransi Kontekstualisasi Islam memberi kesan kepada kepelbagaian tafsiran pemahaman terhadap Islam dan bukan satu penyelewengan jika dilakukan secara bertanggungjawab. Oleh itu, sikap ini akan melahirkan toleransi terhadap pelbagai perbezaan tafsiran mengenai Islam. Islam (pada masa Nabi Muhammad) dibina berasaskan kepada tradisi lama yang baik. Perkara ini menjadi bukti bahawa Islam tidak pernah memusuhi tradisi dan budaya tempatan. Kemajuan zaman bukan merupakan satu ancaman terhadap ajaran Islam, tetapi sebagai perangsang atau respons kreatif secara berterusan. Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab permasalahan kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbezaan agama dan etnik. Islam adalah untuk manusia dan demi kebaikan mereka.⁵⁴

Kebebasan dan inovasi Akbar untuk mempertemukan pelbagai ajaran agama di dalam *Din-i-Ilahi* sebagai "agama sosial" baru merupakan simbol nasionalisme dengan semangat keagamaan, yang tentunya sekarang dianggap sikap seorang yang murtad (keluar daripada ajaran Islam). Kreativiti Akbar sendiri menyerlahkan watak kosmopolitanisme peradaban Islam yang dibinanya. Kebebasan menyuarakan pendapat tidak menjejaskan Islam, kerana melalui dialog keagamaan akan melibatkan penilaian (*counter discourse*) budayanya sendiri.

Sifat kesejagatan dan kosmopolitanisme peradaban Islam dicapai melalui keseimbangan antara kecenderungan normatif nilai-nilai kesejagatan Islam dan kebebasan berfikir semua masyarakat (termasuk mereka yang secara formal disebut bukan Muslim).⁵⁵ Konsep keseimbangan ini menurut Osman Bakar merupakan identiti peradaban Islam dengan berpandukan pada ungkapan *ummatan wasatan* (bangsa pertengahan). Idea tentang 'pertengahan' (*middleness*) itu sendiri secara semula jadi adalah sejagat. Dalam erti literalnya, kata *wasatan* merujuk kepada wilayah geografis pertengahan Dunia Muslim. Tetapi kata itu membawa erti yang boleh diberlakukan ke atas perilaku, pemikiran, dan kepercayaan manusia, dengan kata lain diberlakukan ke atas kebudayaan dan peradaban manusia. Ketika idea tentang *middleness* ini diberlakukan kepada perkara-perkara manusia tersebut, maka akan melahirkan pengertian keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan, sehingga identiti peradaban Islam dicirikan dengan keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan. Untuk lebih jelasnya tentang konsep pertengahan peradaban Islam yang diungkapkan oleh Osman Bakar, lihat dalam Osman Bakar, "Islam's Destiny: A Civilizational Bridge between East and West," dalam *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997, hlm. 7-14.

Kosmopolitanisme seperti ini adalah kerana masyarakat mengambil inisiatif untuk menelusuri wawasan dan ilmu pengetahuan dan menerapkan nilai-nilai kesejagatan ajaran Islam dalam bentuk nyata dan tidak hanya dalam teori spekulatif sahaja.

Penutup

Pemahaman mengenai situasi masyarakat India, terutamanya keadaan sosial-budaya dan keagamaan yang *ekletik*, adalah asas pemerintahan Akbar melalui konsep toleransi sejagat yang diperkenalkannya. Akbar, tidak seperti para pendahulunya, berjaya membaca arus besar mentaliti-asimilatif masyarakat dan menerapkan pelbagai dasar keagamaan yang sesuai dengan konsep toleransi sejagat. Konsep toleransi sejagat Akbar yang diwujudkan dalam pelbagai bentuk, mampu merangkumi realiti masyarakat yang sememangnya sudah majmuk. Meskipun sebagai seorang penguasa Muslim, beliau tidak menerapkan dasar keagamaan daripada sudut pandang hukum Islam yang formal dan ketat, tetapi sebaliknya menerapkan dasar keagamaan yang boleh diterima oleh semua agama atas dasar persamaan memperoleh hak. Akbar menyedari bahwa untuk membentuk sebuah pemerintahan yang kukuh dalam sebuah masyarakat yang majmuk, tidak mungkin hanya merangkumi kepentingan satu golongan sahaja, apatah lagi Islam sebagai golongan minoriti. Akbar nampaknya tidak berniat membentuk sebuah 'negara Islam' dengan menerapkan hukum Islam secara ketat dan formal. Namun begitu, beliau berkeinginan membina sebuah *nation-state* (negara-bangsa) berdasarkan kepada nilai-nilai kesejagatan dengan berasaskan kepada intipati ajaran Islam

Dua prinsip pembangun toleransi sejagat Akbar, iaitu keterbukaan kepada orang keturunan asing dan sikap tolak-ansur kepada bangsa lain, nampaknya mampu merangkumi pelbagai kepentingan rakyat dan dapat memberikan rasa aman serta dapat diterima oleh semua lapisan masyarakat sehingga mereka merasa bebas melakukan aktiviti serta memperoleh hak yang sama sebagai warga negara. Perbezaan kelompok, bangsa, adat resam dan agama tidak menjadikan mereka bermusuhan, sebaliknya saling bekerjasama dan mengisi satu sama lain.

Dengan toleransi sejagat, Akbar berjaya melakukan percampuran pelbagai bentuk budaya dalam masyarakatnya. Ini dibuktikan dengan tidak hanya melibatkan peradaban Parsi dan Turki sahaja. Percampuran unsur dalaman (budaya tempatan) dengan unsur luaran (budaya luaran) inilah yang mampu menghasilkan *universalistic civilization* yang kosmopolitan.

Berdasarkan perjalanan sejarah umat Islam, terutamanya pada masa pemerintahan Akbar, menunjukkan bahawa kemajuan kebudayaan dan peradaban Islam tidak boleh terbentuk hanya dengan menerapkan hukum Islam secara formal dan kaku disuatu wilayah. Sebaliknya, ini boleh dicapai apabila nilai-nilai kesejagatan ajaran Islam mampu bersintesis dan bekerja sama

dengan pelbagai budaya dan peradaban lain, terutamanya budaya tempatan. Kewujudan Dinasti Mughal di India pada masa kepimpinan Akbar membuktikan perkara ini. Inilah sebabnya masyarakat India memberi gelar Akbar sebagai penguasa agung (*Akbar the Great*). Konsep toleransi kesejagatan beliau telah mewujudkan keharmonian pelbagai agama dalam sebuah bangsa yang besar. Beliau juga mampu mengharmonikan urusan politik dan agama dengan konsep toleransi sejagat yang diterapkannya. Pelaksanaan konsep toleransi sejagat yang diperkenalkan oleh Akbar merupakan intipati yang boleh diguna pakai pada masa kini untuk membina sebuah masyarakat yang makmur, bebas, dan adil dalam sebuah *nation-state* dan membentuk peradaban dunia yang damai.

Nota

- ¹ India yang dimaksud di sini bukan wilayah negara India sekarang, tetapi sebaliknya wilayah yang juga meliputi negara Afghanistan, Pakistan, dan Bangladesh.
- ² Bersama-sama dengan dua kerajaan lain, iaitu Safawiyah di Parsi dan Turki Uthmaniyah di Anatolia, Mughal menjadi lambang kebangkitan kedua dunia Islam selepas zaman klasik. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985, hlm. 84.
- ³ Nama lengkapnya adalah Abu'l-Fath Jalal al-Din Muhammad Akbar, lahir di Amarkot, Sind, pada pagi Ahad 5 Rejab 949 H atau bertepatan dengan 15 Oktober 1542 M. Akbar menaiki takhta di Kalanur, Punjab, pada 14 Februari 1556 dan meninggal dunia di Agra pada 16 Oktober 1605. Lihat Abu'l Fazl, *The Akbar Nama*, translated by H. Beveridge, vol. I, Delhi: Low Price Publications, 1993, hlm. 48. Bapanya ialah Humayun, raja kedua Mughal, dan Ibunya adalah Hamida Banu, puteri seorang terpelajar dari Parsi. Lihat H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1961, hlm. 27.
- ⁴ Pengasas awal Dinasti Mughal adalah datuk Akbar, Zahiruddin Muhammad dan lebih dikenali dengan nama Babur yang dalam bahasa Parsi bererti "singa." Babur kemudian digantikan oleh bapa Akbar, Humayun, dan kemudian digantikan oleh Akbar. Jadi, Akbar adalah raja ketiga Mughal tetapi dianggap sebagai pengasas sebenar Mughal kerana pemerintahannya mampu meletakkan asas yang kukuh bagi kejayaan Mughal pada masa-masa selanjutnya. Lihat James H. Gense, *A History of India: from the Earliest Time To the Present Day*, London: MacMillan & Co., Limited St. Martin's Street, 1951, hlm. 167; Sir William W. Hunter, *A Brief History of the Indian Peoples*, Oxford: Clarendon Press, 1893, hlm. 134; Lebih jelasnya lihat Umar Asasuddin Sokah, "Sultan Akbar Pembangun Kerajaan Islam Mughal", *al-Jami'ah*, No. 38 (1989), hlm. 32-53; Michael Prawdin, *The Builders of the Mogul Empire*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963, hlm. 127-189.
- ⁵ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bahagian I dan II, diterj. oleh Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hlm. 694. Pemerintahan Akbar merupakan zaman kejayaan pelbagai bentuk kebudayaan. Apresiasi tentang seni lukis ditunjukkan dengan mengasaskan sekolah seni Indo-Parsi. Beliau juga mahir bermain beberapa alat muzik dan mempelajari lagu-lagu Hindu. Di bidang seni bina, beliau membina sebuah bandar bercorak Hindu-Islam di Fatehpur Zikri (ibu negara). Sastera dan pendidikan juga mendapat perhatian apabila banyak karya sastera dalam bahasa Sanskrit diterjemahkan ke dalam bahasa Parsi atas perintahnya, termasuk lah *Mahabharata* dan *Atharva Veda*. Banyak buku dalam bidang sejarah, sastera, dan agama ditulis pada masanya. Oleh itu, istananya menjadi pusat budaya yang belum pernah ada di India sehingga dapat menarik minat para penyair, pemusik, seniman, dan intelektual terbesar di seluruh kerajaan. Sir Goerge Dunbar, *India and the Passing Empire*, London: Nicholson & Watson, 1951, hlm. 34; R. R. Sethi, P. Saran, dan D. R. Bhandari, *The March of Indian History*, Delhi: Ranjit Printers & Publishers Chandni Chowk, 1951, hlm. 417; J. C. Powell-Price, *A History of India*, London: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1955, 276-277.
- ⁶ *Jizyah* adalah cukai yang dikenakan kepada orang bukan Islam (*dzimmi*) di dalam sebuah negara Muslim.
- ⁷ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: E. J. Brill, 1980, hlm. 83.

- ⁸ S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, edited by Ainslie T. Embree, New York: Columbia University Press, 1964, hlm. 148.
- ⁹ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, Dhaka: Ali Publications, 1980, hlm. 236-237.
- ¹⁰ Kutipan asal kenyataan Nehru sebagai berikut: *As a warrior he conquered large parts of India, but his eyes set another and more enduring conquest, the conquest of minds and hearts of the peoples.*“ Lihat Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, London: Meridian Books, 1950, hlm. 237.
- ¹¹ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, hlm. 83. Konsep *Sulh-i-Kul* sebenarnya diambil daripada salah satu ajaran sufisme, dan Sultan Akbar merupakan salah seorang penganut ajaran sufi Tarekat Chishtiyah. Tarekat itu diperkenalkan di India oleh Khwaja Mu'in al-Din Hasan Chishty yang lahir di wilayah Tenggara Iran pada tahun 1141, menetap di India dan meninggal di Ajmer pada tahun 1236. Tarekatnya tersebar di wilayah Rajashtan, Bangla, dan Deccan. Tarekat tersebut juga merupakan tarekat terbesar di dataran rendah daerah aliran Sungai Gangga bahagian utara dan Punjab. Tarekat Chishtiyah membenarkan doktrin Ibn 'Arabi mengenai kesatuan wujud sehingga timbul keyakinan bahawa sikap spiritual adalah lebih penting dibanding amalan dan hukum agama yang bersifat spesifik dan menganut sebuah falsafah 'tidak berpolitik dan tidak menggunakan kekerasan. Tarekat ini juga membolehkan beberapa bentuk sintesis antara Hindu dan Islam. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 687, 689, & 700.
- ¹² Istilah *universalistic civilization* ke atas peradaban Islam pada masa Akbar dikemukakan oleh Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in A World Civilization (The Gunpowder Empires and Modern Times)*, Vol. III, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, hlm. 80-81.
- ¹³ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 7. Di samping ketiga agama ini, pada masa itu juga terdapat beberapa agama, meskipun komunitinya lebih kecil seperti Kristian dan Yahudi yang datang ke India pada abad pertama masehi. Di wilayah India bahagian selatan, ramai juga yang menganut agama Kristian Syria dan Kristian Nestorian. Komuniti kecil penganut Zoroaster juga bertempat di India yang masuk ke wilayah ini sekitar abad ketujuh masehi. Lihat Nehru, *The Discovery of India*, 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.
- ¹⁴ Ekspedisi pertama ke India oleh Abu'l As Mughira mengalami kegagalan, sehingga membuat Umar Ibn al-Khattab menanggukkan ekspedisi selanjutnya. Tetapi pengumpulan maklumat tentang India melalui perisikan ketenteraan berlanjutan pada masa Uthman Ibn Affan. Serangan ke atas Sind dilakukan pada masa Ali Ibn Abi Thalib tahun 660. Ekspedisi yang lebih terancang lagi dikirim pada tahun 664 oleh Mu'awiyah, khalifah Umayyah pertama, di bawah pimpinan Abdullah Ibn Sawad. Ekspedisi ini dihalang oleh orang Hindu. Ekspedisi lain dikirim ke India pada masa awal Umayyah di bawah pimpinan Ahnaf Ibn Qays, Rusyid Ibn Umar al-Jazri, dan Mundhir Ibn Harud al-Bashari, tetapi tidak membuat kemajuan yang menggalakkan. Ekspedisi ketenteraan ke Sind hanya berjaya pada masa Khalifah al-Walid I di bawah pimpinan Muhamamd bin Qashim. Lihat Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Clarendon Press, 1964, hlm.

3. Bagaimanapun, menurut Husayn Nainar, hubungan antara India dan Islam di semenanjung tanah 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.
- ¹⁵ F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent" dalam Peter Clarke (ed.), *The World's Religions: Islam*, London: Routledge, 1990, hlm. 62-63.
- ¹⁶ Menurut penjelasan S. M. Ikram, punca utama dilakukan ekspedisi ketenteraan ke Sind ialah kerana beberapa pedagang Arab yang melakukan pelayaran sampai ke Ceylon (Sri Lanka sekarang) mengalami musibah hingga meninggal dunia. Balu dan anak-anak pedagang tersebut telah dihantar kembali oleh penguasa tempatan dengan iringan hadiah-hadiah dan surat untuk Hajjaj. Malangnya, 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 turut dirampas. Hajjaj meminta Dahar, raja tempatan, supaya menumpaskan lanun tersebut, tetapi Dahar menolak. Kejadian inilah yang membuat Hajjaj marah dan mengirim ekspedisi ke Sind. S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 6-7.
- ¹⁷ Dalam tempoh empat tahun, Muhammad bin Qasim telah mampu meletakkan struktur masyarakat yang baik dan harmoni. Dia melarang tentara Arab memiliki tanah di daerah perang, memberikan layanan yang sama antara Arab dan bukan Arab di pelbagai bidang, membina kembali kuil-kuil yang rosak, pembaharuan di bidang pentadbiran dan tentera dan menerapkan hubungan antara agama dengan toleran. 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. 126-132. Rujuk juga K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 14-15.
- ¹⁸ Lihat S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 14-15. Untuk mengetahui dengan menyeluruh sumbangan tradisi intelektual India terhadap kejayaan ilmu pengetahuan masa zaman Islam klasik, 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. Lihat juga 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 yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan turut menyumbang kepada kejayaan peradaban Islam masa itu lihat dalam S. I. Peoradisatra, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Kebudayaan Modern*, Jakarta: Girimukti Pasaka, 1981, hlm. 108-110.
- ¹⁹ Lihat S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 18.
- ²⁰ Sepertimana tasawuf, sufisme, adalah nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk memahami sebahagian maknanya, kita harus mengetahui makna mistik itu. Kata mistik mengandungi sesuatu yang misteri yang tidak boleh dicapai dengan cara-cara biasa 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 kata yang lain, mistik boleh didefinisikan sebagai kesedaran terhadap Kenyataan Tunggal,

yang mungkin disebut kearifan, cahaya dan cinta. Untuk penjelasan terperinci tentang tasawuf, lihat 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.

- ²¹ F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 69. Tetapi M. Mujeeb dan Aziz Ahmad mengungkapkan bahawa tarekat yang terkemuka di India adalah Chistiyah, Suhrawardiyah, Qadariyah, dan Naqshabandiyah. 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 tarekat 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.
- ²² Tarekat Chishtiyah tersebar ke seluruh India dan pengikut Suhrawardiyah terdapat di Sind dan Punjab, Firdausiyah di Bihar, Shattariyah di Gujarat dan Bangla, sedangkan Qadiriyah di Punjab. Tarekat Naqshabandiyah masuk ke India mulai abad ke 16 dan selepas itu tersebar ke seluruh India, F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent", hlm. 69.
- ²³ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, 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.
- ²⁴ Tarekat Chishtiyah dan Shattariyah meyakini bahawa sikap spiritual lebih penting dibanding amalan dan hukum agama yang formal dan spesifik. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 689. Sedangkan Tarekat Suhrawardiyah dan Naqshabandiyah cenderung menolak terhadap idea-idea pantheistik dan menekankan pada pelaksanaan hukum agama (fiqh). Namun pengikut Tarekat Firdausiyah mencuba menggabungkan faham kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) dan kesatuan pandang (*wahdat al-shuhud*), baca F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 69.
- ²⁵ Lihat Ira M. 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.
- ²⁶ F.A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 70.
- ²⁷ Makhan Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi or Religion of Akbar*, New Delhi: Oriental Books Reprints Corporation, 1985, hlm. 13.
- ²⁸ Ibid., hlm. 5.
- ²⁹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 685.
- ³⁰ Makhan Lal Roy Choudhury, *The Din-i-Ilahi*, hlm. 5.
- ³¹ Gerakan Bhakti ini adalah gerakan keagamaan yang mempunyai pengaruh besar dalam sejarah India pada zaman abad pertengahan. 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 tersebar seluruh wilayah India atas usaha Ramanand pada abad ke-14. Ramanand

- banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran sufi tentang cinta dan kemanusiaan. Ramanand mempunyai seorang pengikut Islam yang terkenal, yaitu Kabir. Beliau secara tegas menolak penyembahan patung dan sistem kasta. Penerus Kabir adalah Guru Nanak, pengasas agama Sikh, seperti gurunya, beliau menolak penyembahan berhala, sistem kasta, dan menekankan keesaan tuhan. Nanak mencuba menggabungkan Islam dan Hindu dan menekankan perilaku baik dan kesucian diri. Beliau juga mempunyai pengikut sama ada daripada Hindu mahupun Islam. Lihat pembahasan mengenai gerakan Bhakti dalam Ashirbadi Lal Srivastava, *Medieval Indian Culture*, Agra: Shiva Lal Agarwala & Co. (P) Ltd., 1964, hlm. 53-74.
- ¹² K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 158.
- ¹³ Ira M. 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.
- ¹⁴ Para sejarawan 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: Macmillan and Co., 1957, hlm. 91-94. Ada juga yang mengatakan hanya 16 kali, lihat Stanley Lane-Poole, *Mediaeval India Under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764)*, New York: Haskell House Publishers Ltd., 1970, hlm. 18. Tetapi kebanyakan sejarawan mengungkapkan bahawa ekspedisi Mahmud tersebut dilakukan sebanyak 17 kali. Lihat, K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 21-25.
- ¹⁵ 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.
- ¹⁶ Lihat Jawaharlal 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.
- ¹⁷ F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 64
- ¹⁸ C. E. Bosworth, *Dinasti-Islam*, diterj. oleh Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 207
- ¹⁹ F. A. Nizami, "Islam in the Indian Sub-Continent," hlm. 65. Lihat juga C. E. Bosworth, *Dinasti-Islam*, hlm. 210-211. Untuk lebih mengetahui secara luas tentang pemerintahan Kesultanan Delhi, lihat Ishtiaq Husain Qureshi, *The Administration of the Sultanate of Dehli*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1971.
- ²⁰ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 672.
- ²¹ Ibid., hlm. 679. Baca juga S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 120 dan Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan Rule*, hlm. 68-69.
- ²² K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 147.
- ²³ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, hlm. 686.
- ²⁴ Ibid., hlm. 161.

- ⁴⁵ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslim in Akbar's Reign*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1975, hlm. 69.
- ⁴⁶ Sharma, *Mughal Government and Administration*, hlm. 162-163. Sharma, *The Religious Policy*, hlm. 20.
- ⁴⁷ Sharma, *The Religious Policy*, hlm. 20.
- ⁴⁸ Abu'l Fazl, *The 'Ain-i-Akbari*, Vol. I, translated by H. Blochmann, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, hlm. 287. Anak lelaki tidak boleh berkahwin di bawah umur 16 tahun dan anak perempuan sebelum umur 14 tahun, sebab perkahwinan yang terlalu muda akan menghasilkan keturunan yang lemah. Lihat Umar Asasuddin Sokah, *Din-i-Ilahi: Kontroversi Keberagamaan Sultan Akbar Agung (India 1560-1605)*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1994, hlm. 73.
- ⁴⁹ Abu'l Fazl, *The 'Ain-i-Akbari*, Vol. I, hlm. 288.
- ⁵⁰ Asasuddin Sokah, *Din-i-Ilahi*, hlm. 168. Bandingkan dan lihat dalam K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 234. Lihat juga dalam Hunter, *A Brief History of the Indian Peoples*, hlm. 135-136.
- ⁵¹ Lane-Poole, *Mediaeval India under Mohammedan*, hlm. 269. Faizi dan Abu'l Fazl adalah anak daripada Shaikh Mubarak, salah seorang paling terpelajar pada masa itu dan mempunyai peranan menonjol selama pemerintahan Akbar kerana keluasan pengetahuan dan pemikiran keagamaannya yang liberal. Shaikh Mubarak sebenarnya mempunyai beberapa orang anak, tetapi yang paling terkenal adalah dua orang. Anaknya yang sulung, Shaikh Abu'l Faiz, atau lebih dikenali dengan Faizi adalah seorang "penyair-mistik" yang luar biasa di istana Akbar sehingga dikenali sebagai "Raja Penyair." Abu'l Fazl adalah anak kedua Shaikh Mubarak yang lahir pada 14 hari bulan Januari 1551. Beliau adalah seorang yang luas pembacaannya sehingga sebelum umur 20 tahun ia telah dikenali sebagai seorang terpelajar yang sangat kritikal dengan sebutan 'Allami di belakang namanya. Faizi-lah yang memperkenalkan adiknya kepada Akbar. Dua bersaudara itu juga berfikiran terbuka dan liberal dari didikan ayah mereka. Sir. H. M. Elliot, *The History of India as Told by Its Own Historians*, edited by John Dowson, vol. VI, London: Trubner and Co., 57 & 59, Ludgate Hill, 1873, hlm. 1-2.
- ⁵² Lihat K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 236. Lihat juga R. C. Majumdar, H. C. Raychudhuri, dan Kalikinkar Datta, *An Advanced History of India*, London: Macmillan and Co., 1948, hlm. 458.
- ⁵³ Abu-l-Fazl, *The Akbar Nama*, Vol. III, hlm. 365.
- ⁵⁴ Tentang kedatangan misi Kristian Portugis pertama kali ke istana Akbar, lihat antara lain Edward R. Hambye, "The First Jesuit Mission to Emperor Akbar" dalam Christian W. Troll (ed.), *Islam in India: Studies and Commentaries*, Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd., 1982, hlm. 3-13.
- ⁵⁵ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 236-237. Majumdar, et. all., *An Advanced*, hlm. 458-459.
- ⁵⁶ Dikutip dan dialihbahasakan secara bebas oleh penulis daripada S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 158-159. Di dalam 'Ain-i-Akbari karya Abu'l Fazl juga terdapat dokumen asli mahzar tersebut, tetapi ada beberapa kata terjemahan Blochmann yang kurang tepat, di samping juga pengambilan ayat al-Qur'an yang tidak betul, sebenarnya ayat al-Qur'an yang dikutip adalah Surah IV; 59, tetapi Blochmann menuliskannya dengan Surah IV; 62. Lihat dalam Abu'l Fazl, *The 'Ain-i-Akbari*, Vol. I, hlm. 195-196.

- ⁵⁷ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, hlm. 82.
- ⁵⁸ Sharma, *Mughal Government and Administration*, hlm. 170.
- ⁵⁹ F. W. Buckler, "A New Interpretation of Akbar's 'Infallibility' Decree", *Journal of Royal Asiatic Society* (1924), hlm. 591-593. Lihat juga dalam F. W. Buckler, 'A New Interpretation of Akbar's 'Infallibility' Decree of 1579' dalam M. N. Pearson. (ed.), *Legitimacy and Symbols: The South Asia Writings of F. W. Buckler*, Michigan: University of Michigan, 1983, hlm. 131-148.
- ⁶⁰ Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 29.
- ⁶¹ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 238.
- ⁶² Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture*, hlm. 171. Lihat juga Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 30.
- ⁶³ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, hlm. 83.
- ⁶⁴ Antara lain Vincent A. Smith, *Akbar the Great Mogul*, London: hlm. 213. Vincent A. Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, revised and continued to 1921 by S. M. Edwardes, Oxford: Clarendon Press, 1928, hlm. 359; Sir Wolseley Haig, *The Cambridge History of India: The Mughal Period*, edited by Sir Richard Burn, vol. IV, London: Cambridge University Press, 1937, hlm. 131; S. M. Edwardes dan H. L. O. Garrett, *Mughal Rule in India*, London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1930, hlm. 44-45; Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jld. III, Jakarta: Bulan Bintang, 1981, hlm. 152-153; dan Ahmad Syalabi, *Mausu'at al-Tarikh al-Islami wa al-Hadlarat al-Islamiyyah*, vol. VIII, Cairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1993, hlm. 300-302.
- ⁶⁵ Badauni menyebutkan asas-asas ajaran *Din-i-Ilahi* yang dibawa oleh Akbar dan pengikutnya antara lain melarang pelaksanaan solat lima waktu, menukar tempat-tempat ibadah menjadi kandang-kandang haiwan, melarang ibadah haji ke Makkah, menetapkan *sijda* (praktik sujud bagi siapa pun yang ingin bertemu dengan raja), tidak membenarkan azan, larangan mempelajari al-Quran dan Hadith, pengusiran para ulama, membolehkan minum anggur dan membela anjing di dalam istana, dan lain-lain. Perkara yang diungkapkan oleh Badauni tersebut merupakan kedengkian peribadi seorang ortodoks terhadap Akbar yang terbukti banyak tidak benarnya kerana didasarkan kepada khabar angin tanpa pembuktian yang kukuh. Masjid yang didirikan di daerah majoriti Hindu sebagai tanda kemenangan, justeru tidak digunakan, kerana itu dipergunakan bagi kepentingan yang lebih bermanfaat. Ibadah haji tidaklah dilarang. Hal ini dibuktikan daripada keterangan anggota Misi Kristian ketiga pada tahun 1595 ketika mereka bertemu dengan orang yang akan pergi mengerjakan haji. *Sijda* diperkenankan tidak sebagai bentuk penyembahan, tetapi sebagai sebuah bentuk ucapan salam untuk menghormati orang Hindu. Lagi pun amalan seperti itu juga dilakukan oleh khalifah Abbasiyah yang berasal daripada tradisi Parsi. Para ulama sebenarnya juga tidak diusir dari istana kerana konsep *Sulh-i-Kul*. Aktiviti-aktiviti daripada tradisi yang dikembangkan oleh Akbar, tidak menyalahi prinsip-prinsip fundamental dalam Islam. Lihat K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 239-240. Untuk mengetahui secara lengkap pokok-pokok ajaran *Din-i-Ilahi* versi Badauni, lihat Asasuddin Sokah, *Din-i-Ilahi*, hlm. 71-79.
- ⁶⁶ Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 30; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture*, hlm. 171; Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh* hlm. 238.

- ⁶⁷ Powell-Price, *A History of India*, hlm. 267.
- ⁶⁸ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, hlm. 82.
- ⁶⁹ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 238.
- ⁷⁰ Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 30.
- ⁷¹ Ahli *Din-i-Ilahi* terdiri daripada pembesar-pembesar kerajaan dan tokoh masyarakat. Mereka adalah: 1) Abu'l Fazl, setiausaha kerajaan sekaligus setiausaha *Din-i-Ilahi*. 2) Faizi, saudara Abu'l Fazl dan seorang pujangga istana. 3) Shaikh Mubarak, ayah Faizi dan Abu'l Fazl. 4) Ja'far Beg Asaf Khan (dari Qazwin), sejarahwan dan penyair. 5) Qasim-i-Kahi, penyair. 6) 'Abdus Shomad, pelukis istana dan juga penyair. 7) A'zam Khan Koka. 8) Mulla Shah Muhammad (dari Shahabad), seorang sejarahwan. 9) Sufi Ahmad. 10-12) Sadr Jahan, mufti kerajaan, dan kedua anaknya. 13) Mir Syarif (dari Amul). 14) Sultan Khwaja, seorang pembesar istana. 15) Mirza Jani, pemimpin Thathah. 16) Taqi (dari Shustar), penyair. 17) Shaikh Zada Gozala (dari Banares), dan 18) Raja Birbal. Semua anggota yang disebut di atas beragama Islam, kecuali Raja Birbal yang beragama Hindu. Lihat Asasuddin Sokah, *Din-i-Ilahi*, hlm. 92-93.
- ⁷² Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, hlm. 29.
- ⁷³ S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, hlm. 161-162.
- ⁷⁴ K. Ali, *History of India, Pakistan, and Bangladesh*, hlm. 238.
- ⁷⁵ Sharma, *Mughal Government, and Administration*, hlm. 172.
- ⁷⁶ Majumdar, et. all., *An advanced*, hlm. 458-459.
- ⁷⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, hlm. 72.
- ⁷⁸ Pengantar kepada pembahasan pluralisme agama boleh didapati antara lain dalam tulisan Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*, diterj. oleh team Kanisius, Yogyakarta: Kanisius, 1989. Wacana pluralisme agama ini juga nampaknya sudah mulai dikembangkan di dalam Islam, rujuk antara lain dalam Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, dan Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- ⁷⁹ Arnold J. Toynbee, *An Historian Approach to Religion*, New York: Oxford University Press, 1956, hlm. 274-277.
- ⁸⁰ Pemikiran keagamaan yang mengemukakan pendapat bahawa perbezaan antara pelbagai agama itu hanyalah pada sisi luarannya sahaja, sedangkan pada sisi dalaman batiniah pada dasarnya adalah sama, akhir-akhir ini sering disebut dan masuk dalam kajian *Falsafah Perennial*. Untuk lebih jelasnya tentang konsep Falsafah Perennial, antara lain baca: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning of End of Religion*, New York: New American Library, 1964; Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Philadelphia: Westminster, 1981; Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, New York: Harper and Row, 1975; Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, diterj. oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1998; A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper and Brothers, 1945; Huston Smith, *The Forgotten Truth: the Primordial Tradition*, New York: Harper and Row, 1976; S. Hossein Nasr, *Knowledge of the Sacred*, New York: Cross Road, 1981; Komaruddin Filsafat Perennial, Jakarta: Paramadina, 1995.

- ⁸¹ Untuk mengetahui lebih lanjut tentang wacana ini rujuk antara lain dalam Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society*, New York: Harper & Row, 1970; Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Menemukan Kembali Agama: Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, diterj. oleh Rudi Harisyah Alam, Jakarta: Paramadina, 2000; Robert N. Bellah & Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980; John A. Coleman, "Civil Religion," dalam *Sociological Analysis*, 31 (Summer, 1970); Robert Nisbet, "Civil Religion" dalam Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, hlm. 517-519; dan Andrew Shanks, *Agama Sipil*, diterj. oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- ⁸² Hans Kung, *Towards a World Ethic of World Religions*, dalam "The Ethic of World Religions and Human Right", *Concilium* 1990/2, London: SCM Press, hlm. 115. Lengkapi dengan Hans Kung dan Karl-Josef Kuschel, *Etik Global*, diterj. oleh Ahmad Murtafij, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- ⁸³ Anjar Nugroho, "Gagasan Pribumisasi Islam: Meretas Ketegangan Islam dengan Kebudayaan Lokal", dalam *Jurnal Profetika*, vol. 6, No.1 (2004), hlm. 108-109.
- ⁸⁴ M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia," Pengantar dalam M. Imdadun Rahmat, et all. (eds.), *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003, hlm. xxi-xxii.
- ⁸⁵ Konsep keseimbangan ini menurut Osman Bakar merupakan identiti peradaban Islam dengan berpandukan kepada ungkapan *ummatan wasatan* (bangsa pertengahan). Idea tentang 'pertengahan' (*middleness*) itu sendiri secara semula jadi adalah sejagat. Dalam erti literalnya, kata *wasatan* merujuk kepada pendekatan pertengahan dalam perilaku, pemikiran, dan kepercayaan manusia. Idea tentang *middleness* ini melahirkan pengertian keseimbangan, kesetaraan dan keadilan, sehingga identiti peradaban Islam dicirikan dengan keseimbangan, kesetaraan dan keadilan. Untuk lebih jelas tentang konsep pertengahan peradaban Islam yang diungkapkan oleh Osman Bakar, lihat Osman Bakar, "Islam's Destiny: A Civilizational Bridge between East and West," dalam *Islam and Civilizational Dialogue: The Quest for a Truly Universal Civilization*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997, hlm. 7-14.