

Perspektif Jamaluddin al-Afghani Terhadap Sains Dan Kemodenan

Fadzlullah Shuib
CITU, UiTM Perak

I. Islam, Sains dan Modeniti abad ke 19 M

Landskap pemikiran umat Islam dan dunia Islam dalam sejarah intelektual abad ke 19 Masihi terutamanya pada fasa pertengahan abad itu hingga ke ambang abad ke 20 Masihi ditandai dengan tiga isu utama, iaitu: (i) kemunduran ummah, (ii) cabaran Barat, dan (iii) pembinaan semula ummah yang diistilahkan sebagai “*The Islamic Project of the 19th Century*”¹

Selain daripada tiga isu yang menghambat umat Islam tersebut, mulai abad 19 M kebangkitan intelektual Islam telah mencetuskan tiga fenomena perpecahan pemikiran atau *ikhtilaf* yang lebih kompleks sepertimana dirumuskan Ibrahim M. Abu Rabi’, (1996) dalam adikaryanya “*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.*” Ini tercatat seperti berikut: (i) berpecahbelahnya pandangan semesta Islam (*totalistic vision of Islam*) yang memperakui bahawa Islam dan pemerintahan tidak boleh dipisahkan, (ii) bangkitnya pelbagai aliran intelektual yang mencabar autoriti institusi ulama, dan (iii) terbentuknya politik kepartian dan cabang-cabangnya natijah daripada agenda tersembunyi kolonialisme.²

Respons Muslim terhadap cabaran kemodenan, khususnya perkembangan sains moden dan jaringan imperialisme Barat telah membentuk dua jaluran paradigma pemikiran Islam, (i) modernisme, dan (ii) tradisionalisme.³

Terminologi modernis atau tradisional yang dilebelkan kepada para pendokong kebangkitan Islam yang memberi respons terhadap imperialisme dan kemajuan sains dan teknologi Eropah hanyalah sebagai panduan kepada sesetengah para pengkaji. Konotasi tersebut tidak membawa pengertian yang tepat. Umpamanya Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) yang dikenali sebagai reformis moden, walhal kecenderungannya kepada aliran fundamentalis Wahhabisme. Demikian juga Sheikh Muhammad Abduh (1849-1905) digelar sebagai ulama moden, tetapi pada hakikatnya beliau seorang pendokong konservatif dan tradisional.⁴

Sehubungan ini, Abd al-Qadir al-Maghribi (1948), salah seorang pengikut Sayyid Jamal al-Din al-Afghani dalam bukunya *Jamal al-Din al-Afghani: Zikriyyat wa Ahadith*, menyatakan bahawa asas utama dan titik permulaan respons Muslim terhadap cabaran Barat dan kemodenan ialah kebangkitan golongan tradisional dan konservatif yang bangkit untuk mempertahankan dasar-dasar Islam yang diancam oleh imperialisme Barat dalam pelbagai dimensi kehidupan.⁵

Wawancara al-Maghribi dengan gurunya al-Afghani dirakamkan dan diulas dengan menarik oleh Sami Abdullah Kaloti (1974), dalam disertasi doktor falsafahnya sebagaimana berikut:

“Islamic reformist thought was determined by its traditionalist starting points. All the leading figures of the Islamic reform movement had in common an awareness of the need to overcome the intellectual and spiritual inertia of traditionalism, but the positive aspect of this awareness remained prescribed in both scope and relevance. Its first step was the transition from blind obedience to traditional interpretation into a new and freer approach.”⁶

Modernisme dalam konteks ini difahami secara keseluruhannya sebagai sikap yang positif terhadap kemajuan inovasi sains moden dan perubahan yang telah dicapai oleh peradaban Barat. Ia mewakili pendekatan yang pragmatik dan berpandangan luas. Ia juga sering difahami sebagai pendekatan yang berusaha mengharmonikan pemikiran tradisi dengan fahaman moden.⁷

Menurut Jacques Waardenburg (1996), kemodenan adalah kesan langsung modenisasi ke atas pemikiran manusia, baik keseluruhan keindividualannya mahupun kehidupan sosialnya. Selanjutnya beliau merumuskan:

“Modernization is the process of rational transformation of nature and society by man through the development of science and its application in technology.”⁸

Sebaliknya tradisionalisme pula merupakan sikap yang negatif terhadap segala pencapaian inovasi sains moden dan terhadap pihak Barat seluruhnya. Kreteria penting tradisionalisme ialah keadaan yang statik, pasif dan tindakbalas yang agresif terhadap ancaman luar dan gerakan pembaharuan. Para pendokongnya (*protagonists*) dilebelkan oleh kaum orientalis sebagai intelektual konservatif yang sentiasa berpandangan bahawa masa lalu lebih baik daripada masa depan. Cita-cita tradisional adalah untuk mengembalikan zaman keemasan (*Golden Age*) setelah mereka dikecewakan oleh fenomena kemunduran dan kelemahan masyarakat atau lingkungan mereka.⁹

Sehubungan ini, golongan pendokong reformisme atau gerakan kebangkitan Islam (*revivalist of Islamic movement*) yang walaupun didakwa atau dirujuk sebagai moden Islam, namun pada hakikatnya mereka adalah golongan pertengahan di antara puak pendokong tradisionalisme Islam dan para pendokong modenisme yang menyanjung dan menjunjung pembaratan (*westernisme*). Sungguh pun reformisme Islam memiliki pendekatan yang berbeza dan unik dari pelbagai aliran Islam, mereka tetap mempunyai matlamat yang sama dengan golongan tradisional iaitu untuk mempertahankan kedaulatan Islam dan memelihara kemurnian dan keutuhan institusi-institusinya.¹⁰

Hisham Sharabi, Rashid Rida, Malek ben Nabi, Muhammad Basha al-Makhzumi, ‘Uthman Amin, Mahmud Abu Rayyah, Ahmad Amin, Charles C. Adams, Wilfred

Cantwell Smith, Zaki Badawi dan Fathi Uthman memperakui Sayyid Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh serta para pengikut mereka mempunyai pekej yang sempurna untuk dinobatkan sebagai pencetus reformisme Islam dan memulakan gerakan kebangkitan Islam (*nahdah*) yang menggabungkan pendekatan tradisionalisme dan modenisme atau sering diungkapkan pendekatan mereka sebagai “*to internal reform and external defense*,” iaitu memperbaiki dan membangkitkan ummah serta mempertahankan Islam daripada gugatan dan ancaman imperialisme Barat.¹¹

Dua matlamat utama ideologi reformisme atau revivalisme al-Afghani dan para pendokong gerakannya boleh disimpulkan seperti berikut; (i) menggerakkan usaha ke arah pengembalian semula kedaulatan Islam sebagaimana yang telah dicapai pada zaman Nabi Muhammad SAW dan zaman keemasan Islam, dan (ii) memperkasakan usaha ke arah kebangkitan semula ummah untuk kembali kepada ketulenan ajaran Islam yang bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah.

Empat rangka kerja atau program yang diterjemahkan oleh al-Afghani dan Muhammad Abduh serta menjadi mekanisme untuk mencapai dua matlamat tadi ialah:

- i. Membebaskan pemikiran daripada *taqlid* buta (*imitative reasoning*) serta membuka semula pintu *ijtihad* (*independent reasoning*). Pendekatan ini telah membuka gelanggang pertentangan golongan pendokong reformisme dengan golongan tradisional konservatif yang berpaksikan dokongan terhadap dogma-dogma agama secara statik atau *jumud*.
- ii. Mengembalikan semula kefahaman terhadap Islam berasaskan kefahaman golongan Islam terawal yang bermula dengan tafsiran Islam Nabi Muhammad SAW, Khulafa` al-Rasyidin dan tafsiran masyarakat zaman keemasan Islam. Golongan ini disebut sebagai Salafiyah. Pendekatan tahap kedua ini telah mengundang kontroversi dan polemik dengan golongan pendokong mazhab-mazhab Islam tradisionalisme dan konservatisme.
- iii. Memperkukuhkan semula autoriti al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber tertinggi Islam, tidak lagi autoriti tersebut terikat dengan aliran-aliran tertentu atau dibelenggu oleh hierarki golongan agama tertentu
- iv. Membentuk dan memperkukuhkan kriteria-kriteria khusus pentafsiran Islam melalui percambahan ruh *ijtihad* supaya Islam terus menerus menjadi relevan dengan persoalan-persoalan kontemporari yang dihadapi oleh ummah.¹² Keperluan ummah Islam kepada *ijtihad* adalah dalam rangka untuk mencapai kemajuan. Kejayaan gerakan reformisme Martin Luther telah memberi sumbangan yang bermakna kepada kemajuan dan ketrampilan Eropah dan tamadun Barat. Justeru itu, *ijtihad* baru yang berasaskan metodologi Islam tulen dalam mendepani cabaran-cabaran semasa akan membantu memperkasakan ummah dan melestarikan jalan ke arah kebangkitan dan kemajuan ummah Islam. Sehubungan ini, Zaki Badawi dalam “*The Reformers of Egypt*” menjelaskan objektif *ijtihad* baru

al-Afghani: "The call for new *ijtihad* and for striving towards perfection meant that the community must discard its lethargy and take part in the struggle for progress. A Muslim reformation was, in his view, necessary for achieving this. He often mentioned Luther and attributed to his movement the success of Europe and felt that a similar reformation would rejuvenate Islam and set the ummah on the road to progress".¹³

Dalam konteks mempertahankan Islam daripada ancaman imperialisme Barat atau *external defence*, pendokong reformisme Islam yang dijuarai oleh al-Afghani bukan sekadar menggerakkan usaha penyebaran dan pendakwaan Islam melalui tulisan dan ucapan, tetapi yang paling berkesan ialah aktiviti politik pan-Islamisme yang berpengaruh di dunia Islam dan di dunia Barat sekaligus. Sylvia Haim mengungkap persoalan ini sebagaimana berikut:

"...rightly argues, both the activities and the teaching of al-Afghani contributed to the spread of revolutionary temper and a new attitude toward politics all over the Muslim world."¹⁴

Pemerhatian Nikki R. Keddie (1963) dalam "*An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani'*" ternyata amat tersasar dan mengelirukan yang menyatakan gerakan reformisme al-Afghani lebih banyak menghabiskan masa dengan aktiviti politik daripada memberikan penumpuan kepada usaha *islah* atau pembangunan dalaman ummat Islam (*religious reform*). Demikian juga Albert Hourani (1987:112) menyatakan al-Afghani lebih menampilkan diri sebagai pemidato awam yang berkarisma daripada berperanan sebagai pemikir politik yang licik. Justeru itu, Hourani menambah, al-Afghani lebih banyak bercakap daripada menulis. Malah, Azyumardi Azra dan Bassam Tibi menolak hujah-hujah Keddie dan Hourani dengan merumuskan bahawa seluruh aktiviti gerakan reformisme dan revivalisme al-Afghani bermatlamat untuk menggerakkan, membangkitkan dan menyatukan seluruh umat Islam menentang dan melenyapkan seluruh jaringan penjajahan Barat ke atas ummat Islam dan mendaulatkan Islam sebagai kuasa baru dunia yang mampu mengimbangi kekuatan Tamadun Barat. Tibi menyatakan dalam konteks ini, bahawa seluruh aktiviti al-Afghani adalah berada dalam satu rencana tindakan yang bersepadu:

"...they are an appeal to the Muslims, as the object of colonialism, in an attempt to mobilize them against European colonial rule..."¹⁵

Idea atau gagasan Pan-Islamisme merupakan intipati terpenting gerakan reformisme yang dicetuskan oleh al-Afghani. Menurut Sylvia Haim, Pan-Islamisme merupakan intipati projek politik al-Afghani. Ia juga bertujuan untuk menyatukan seluruh wilayah Islam dibawah kepimpinan yang tunggal. Dalam masa yang sama idea dan gagasan Pan-Islamisme al-Afghani menampakkan kemajuan dan sokongan ummat Islam. Lebih-lebih lagi apabila beliau mempunyai hubungan yang rapat dengan Sultan 'Abd al-Hamid II Uthmaniyyah pada fasa terakhir kehidupannya. Pan-Islamisme dalam konteks ini ialah kesatuan Khilafah Islam dibawah Empayar

Uthmaniyyah di Turki. Menurut Dwight E.Lee, Ignaz Goldziher dan Jacob M.Landau, Al-Afghani merupakan pengasas dan pencetus gagasan Pan-Islamisme. Menurut Jacob pula, lawatan, permastautinan dan aktiviti politik al-Afghani ke sebahagian besar dunia Islam dan Eropah meliputi Iran , Iraq, Afghanistan, India, Turki, Mesir, Hijaz, Perancis, England, Russia dan German telah menjayakan gagasan Pan-Islamisme dan membawa kebangkitan dan kesedaran ummat Islam untuk meneruskan gagasan tersebut.¹⁶

Respons Muslim terhadap sains dalam konteks gerakan reformisme dan revivalisme Islam dapat dilihat dalam idea-idea utama al-Afghani yang bersandarkan tradisi Islam yang diperkukuhkan oleh sumbangan para failasufnya. Dalam adikaryanya, "*Refutation of the Materialists*", al-Afghani merumuskan tiga premis pemikiran yang mencetuskan sikap positif Islam terhadap sains. Ini termasuklah:

- i. Ia bermula dan diasaskan sejak zaman nabi Muhammad SAW dan para Khulafa` al-Rasyidin. Ummat Islam pada era tersebut mencapai kejayaan yang gemilang dalam peperangan dan pemerintahan hasil penguasaan mereka dalam bidang sains dan teknologi ketenteraan mengatasi empayar Rom dan Parsi.
- ii. Pentafsiran para ilmuwan dan failasuf Islam terhadap fakta-fakta saintifik yang ada didalam al-Quran telah memperkukuhkan sikap positif Islam terhadap sains.
- iii. Ditambah lagi dengan idea utama al-Afghani tentang pembukaan ijtihad baru telah menyemarakkan lagi gerakan reformisme dan revivalisme Islam yang turut mengagendakan gagasan "*Sains Islam*".¹⁷

Muhammad Basha al-Makhzumi dalam *Khatirat* telah merungkaikan keyakinan sebenar al-Afghani tentang persoalan Islam dan Sains. Al-Afghani menegaskan Islam sama sekali tidak pernah dan tidak akan bercanggah dengan sains. Bagi al-Afghani, peraturan-hukum fizik, geometri dan hujah-hujah falsafah adalah berdiri di atas kebenaran. Semua itu tidak akan bercanggah dengan Islam selagi ia berasaskan pendalilan dan pembuktian. Kaloti memetik rumusan al-Makhzumi sebagaimana berikut:

"Al-Afghani's belief in Islam as a world religion, catering to the needs of all people in all climes and all ages, leads him to declare that Islam cannot, must not, and does not contradict science and scientific truths. To him, the laws of physics, the formulas of geometry and the arguments of philosophy are self-evident and axiomatic truths, and they can in no way contradict Islam, which is based on proof and reason."¹⁸

Al-Afghani telah membahaskan konsep sains dalam pelbagai ucapan dan tulisannya. Dalam salah satu ucapannya pada 8 November 1882 di Albert Hall, Calcutta, India yang berjudul, "*Lecture on Teaching and Learning*," beliau melihat lapangan sains merangkumi pelbagai cabang ilmu pengetahuan yang melakukan pemerhatian terhadap fakta-fakta atau fenomena-fenomena serta hubungkait di antara fakta-fakta

itu. Bagi Al-Afghani, cabang-cabang sains meliputi astronomi, kimia, fizik, matematik, geologi dan sebagainya. Jelas di sini, betapa pengetahuan beliau tentang sains moden amat terkehadapan, walhal istilah sains baru sahaja dirumuskan oleh William Whewell (1794-1866) pada tahun 1833 di Eropah. Malah, al-Afghani telah merumuskan konsep kesejagatan sains dengan menolak pemisahan sains Muslim dengan sains Eropah dengan alasan sains tidak dimiliki oleh sesuatu bangsa atau sesebuah negara. Katanya;

“The strange thing of all is that our ulama these days have divided science into two parts. One they call Muslim science, and one European science. Because of this they forbid others to teach some of the useful sciences. They have not understood that science is that noble thing that has no connection with any nation, and is not distinguished by any thing but itself. Rather, everything that known is known by science, and every nation that becomes renowned becomes renowned through science. Men must be related to science, not science to men.

How very strange it is that the Muslims study those sciences that are ascribed to Aristotle with the greatest delight, as if Aristotle were one of the pillars of the Muslims. However, if the discussion relates to Galileo, Newton, and Kepler, they consider them infidels. The father and mother of science is proof and proof is neither Aristotle nor Galileo. The truth is where there is proof, and those who forbid science and knowledge in the belief that they are safeguarding the Islamic religions are really the enemies of that religion. The Islamic religion is the closest of religions to science and knowledge, and the foundation of Islamic faith.”¹⁹

Dalam konteks gerakan reformisme Islam, Al-Afghani menganggap sains amat perlu untuk membangunkan dan memajukan umat Islam. Tanpanya kaum Muslimin tidak akan berupaya bersaing dengan Barat. Sehubungan ini Charles E. Butterworth dalam tulisannya “*Prudence Versus Legitimacy: The Persistent Theme in Islamic Political Thought*,” merumuskan asas pemikiran terpenting Al-Afghani dalam gerakan reformisme Islamnya yang bertemakan sains dan hubungannya dengan kebangkitan ummat Islam seperti berikut:

*“The basic premise of Afghani’s teaching is that science is useful to human being in numerous ways. Science alone gives man greater control over the universe and allows him to improve his material life. It thus stands to reason that human beings should strive to master the sciences.”*²⁰

Dalam ucapan Al-Afghani yang menjelaskan kedudukan dan peranan sains dalam konteks kebangkitan ummat Islam, ketika perasmian Universiti Sains ‘Darul Funun’ di Istanbul, Turki, 20 Februari 1870, beliau berkata:

“My brothers! Open the eyes of perfection and look in order to learn a lesson. Arise from sleep of neglect. Know that the Islamic people (milla) were (once) the strongest in rank, the most valuable in worth. They were very high in

intelligence, comprehension, and prudence. They faced up to the most difficult things with respect to work and endeavor. Later this people sank into ease and laziness. It remained in the corners of the madrasas and the dervish convents; to such a degree that the lights of virtue were on the point of being extinguished; the banners of education were about to disappear. The suns of prosperity and the full moon of perfection began to wane. Some of the Islamic nations came under the dominations of other nations. The clothes of abasement were put on them. The glorious milla was humiliated. All these things happened from lack of vigilance, laziness, working too little and stupidity....

....As far as us, let us learn all branches of science. Let us mount the ladder of humanity. Let us free ourselves from ignorance and animal qualities....

...Let us not lose the glory of past and the rights of future generations.

...We must go to the path leading to the stages of wisdom. Let us endeavour to raise the honour of the milla.

My brothers! are we not going to take an example from the civilized nation? Let us cast a glance at the achievements of others. By effort they have achieved the final degree of knowledge and the peak of elevation....”²¹

Pidato Al-Afghani yang bernas dan penuh retorik tentang kedudukan dan peranan sains untuk membangunkan ummat Islam itu telah mendapat respons yang hangat daripada para pendokong penubuhan Dar ul-Funun. Rentetan dengan itu, Tahsin, Pengarah universiti Islam itu telah menganjurkan kuliah bersiri sepanjang bulan disember 1870 bersamaan bulan ramadhan 1278 Hijrah. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani telah dijemput menyampaikan kuliah tersebut yang bertajuk “*The Progress of Sciences and Arts*”. Kuliah tersebut telah disampaikan dalam bahasa Turki.²²

Idea reformisme Islam Al-Afghani melalui kebangkitan ummat Islam menguasai sains mendapat sokongan daripada golongan muda Muslim yang berpendidikan Barat yang dikenali di Turki sebagai ‘*The Young Ottomans*’ seperti Tahsin (Pengarah Darul Funun) dan Tahir Munif (Presiden Majlis Pendidikan Turki). Kedua-duanya adalah graduan pengajian sains di Jerman dan kedua-duanya bercita-cita untuk mendirikan pusat pengajian sains (*the house of sciences*). Kedatangan Al-Afghani ke Istanbul telah memperkukuhkan hasrat kedua-dua sahabat itu untuk menggabungkan kemajuan sains dan teknologi moden yang mereka ketahui dengan kemahiran Al-Afghani dalam selok belok pelbagai bidang sains Arab yang diwarisi daripada period pertengahan Islam (*medieval Islam*). Idea penubuhan Universiti Sains Islam Darul Funun merupakan respons ulama dan Al-Afghani sendiri terhadap keperluan ummah menguasai sains dalam pelbagai cabangnya.²³

II. Fenomena Pertembungan Pemikiran Islam dan Barat abad ke 19 M

Gambaran yang menonjol dalam sketsa pemikiran Islam abad ke 19 Masihi ialah kebangkitan semula Islam setelah melalui fasa-fasa kemelesetan, konflik dalaman, serangan pihak luar, lebih-lebih lagi cabaran imperialisme Barat dalam pelbagai

dimensinya. Kebangkitan semula Islam itu diakari oleh gerakan fundamentalisme dan tradisionalisme yang berusaha untuk kembali semula kepada dasar dan prinsip Islam yang asal yang telah dimulakan dan diasaskan oleh Nabi Muhammad SAW pada abad ke 7 M = 1 H. William Montgomery Watt dalam "*Muslim-Christian Encounters*" cuba menggarapkan tentang fenomena ini dan situasi yang sama juga turut berlaku dalam babak pemikiran Kristian Barat. Menurutnya:

"An important feature of the last two decades has been the Islamic resurgence. Though it resembles Christian renewal movements, it has also distinctive marks, and so the term 'resurgence' may be retained. It is also characterized by fundamentalism, or, as I would prefer to say, traditionalism, since Islamic fundamentalism is not identical with Christian fundamentalism, which is a mainly Protestant phenomenon;"²⁴

Penjelasan Watt itu pernah dihujahkan oleh Khaldun S.al-Husry (1966: 117-119) yang menggunakan istilah kebangkitan atau reformasi keagamaan mewarnai kebangkitan semula Islam abad ke 19 M. Sehubungan ini reformasi keagamaan ialah satu percubaan untuk menonjolkan Islam sebagai gerakan ideologi yang berusaha menyelesaikan masalah dalaman umat Islam, sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Afghani yang menemui gagasan Pan-Islamisme untuk mengeluarkan umat Islam daripada belenggu kemelesetan fizikal dan ketenteraan apabila berdepan dengan ketrampilan Tamadun Barat. Dengan kata-kata lain kebangkitan semula kesedaran keagamaan ialah mengembalikan kondisi ummah kepada situasi ketulenan dan keunggulan Islam era kegemilangan awalnya.²⁵

Bagi Ali E.Hillal Dessouki (1982; 4-5), kebangkitan semula Islam, dalam konteks ini ialah suatu fenomena kebangkitan kegiatan politik dengan mengaitkannya dengan nama Islam sebagai respons terhadap pelbagai jaringan imperialisme Barat. Kebangkitan itu juga telah menjadi kecenderungan untuk menghadapi persepsi pihak Barat yang mensensasikan kebangkitan Islam dengan konotasi yang negatif, prejudis dan bersifat stigma persepsi Barat terhadap Islam. Selanjutnya kebangkitan Islam dalam bentuk gerakan dan organisasi telah menjadi tabiat dan hakikat yang dicetuskan oleh ajaran Islam dan telah menjadi tuntutan kemasyarakatan Islam. Menurut Dessouki lagi, gejala kebangkitan Islam adalah diakibatkan oleh tuduhan dan tohmahan yang sering dilemparkan oleh Barat bahawa gerakan Islam adalah pelampau agama atau ekstremis, bersikap dogmatic dan anti kemodenan. Justeru itu pergerakan kebangkitan Islam berusaha menafikan tohmahan-tohmahan itu dengan menampilkan imej baru untuk memertabatkan citra Islam.²⁶ Dalam konteks pertembungan dunia Islam dengan Barat ini, Mohammed Arkoun menyatakan gerakan pemikiran Islam telah menampilkan pernyataan dan manifestasi idea baru (*new expressions*) sebagai respons terhadap modenisme yang dicetuskan oleh Barat.²⁷ Apa yang dimaksudkan dengan '*new expressions*' dalam konteks ini dijelaskan oleh Muhammad 'Ammarah (1984;107), iaitu pendekatan yang menggabungkan tradisionalisme dan modenisme telah direalisasikan oleh Al-Afghani dan Muhammad Abduh sehingga pendekatan reformisme dan revivalisme Islam mereka diidentitikan sebagai "*New Tradisionalisme*". Sehubungan ini 'Ammarah memetik pernyataan Al-

Afghani yang menegaskan bahawa kaum Muslimin boleh mengasimilasikan sains dan teknologi Barat, tetapi falsafah dan ideologinya mesti berpaksikan Islam dan legasi peradabannya.²⁸

Sebagai pelopor “*New Traditionalist*”, Al-Afghani menampilkan tesis dan gagasan menolak tradisionalisme yang mutlak (*pure traditionalism*) dan beliau juga menolak pendokong dan pemuja ideologi Barat atau ‘Westernisme’ (*pure Westernism*). Kaloti mengemukakan analoginya;

*“As the first ‘New Traditionalist’ whose influence spread beyond the borders of a single Muslim country, Al-Afghani is in some sense the parent of various later trends that reject both pure traditionalism and pure Westernism.”*²⁹

Keupayaan Al-Afghani membuahkan pendekatan reformisme Islam ‘*New Tradisionalist*’ yang memberi aspirasi kepada gerakan-gerakan Islam pada abad ke 20 M diseluruh dunia Islam adalah disebabkan penguasaannya yang luas ke atas budaya ilmu Barat dan pengetahuannya yang mendalam tentang khazanah tradisi keilmuan Islam. Charles E. Butterworth dipetik sebagai berkata;

*“Al-Afghani having broad knowledge of Western culture and deep comprehension of Islamic traditions, thus was the first man to notice with his clear sight and intelligent realism, the dangerous of Westerns in the Eastern lands.”*³⁰

Menurut Ibrahim M. Abu-Rabi’, secara keseluruhannya terdapat tiga konsep utama reformisme dan revivalisme Islam sebagai respons Muslim terhadap modeniti sejak abad ke 19 M sehingga kini: (1) *Nahdah (renaissance)*, (2) *Thawrah (revolution)*, (3) ‘*Awdah* (kembali kepada prinsip/fundamentalisme).

Ketiga-tiga gagasan ini berkongsi tiga sasaran utama, iaitu;

- i. mengembalikan dan membangkitkan pemikiran ummat Islam untuk meneruskan tradisi Islam yang murni tanpa merujuk kepada dasar-dasar Barat,
- ii. membebaskan ekonomi dan politik negara Islam daripada didominasi oleh kuasa Barat, dan
- iii. menterjemahkan Islam sebagai ideologi yang bangkit menggalas tanggungjawab membawa panji kepulauan (*‘awdah*) kepada prinsip Islam yang sejati dan hakiki.³¹

Pendekatan reformisme Al-Afghani sebagai respons terhadap cabaran modernisme Barat memiliki signifikansi yang tersendiri. Antara lain beliau membuat percubaan dengan penuh dedikasi menyokong para pemimpin, ulama dan intelektual Islam melaksanakan *islah* dan reformasi Islam. Kenyataan ini boleh dibuktikan ketika Al-Afghani memainkan peranan yang besar meniupkan semangat revivalisme Islam di Mesir selama lapan tahun (1871-1879), mengutarakan gagasan Pan-Islamismenya di Turki bersama Sultan Abdul Hamid II empayar Uthmaniyyah, menyebarkan

kebangkitan Islam melalui majalah *al-'Urwat al-Wuthqa* yang dilancarkan di kota Paris, menjadi pelopor kebangkitan revolusi Islam di Iran dan banyak lagi contoh-contoh lain yang boleh dipaparkan.³²

Kekuatan reformisme Al-Afghani ditentukan juga oleh sikap toleransi dan akomodatifnya terhadap sains dan teknologi Barat yang dipercayainya telah menjadi mekanisme kebangkitan peradaban Barat. Justeru itu, Al-Afghani menekankan bahawa Islam tidak pernah memusuhi sains. Malah para saintis dan failasuf Islam mendapat penghormatan dan naungan politik sepenuhnya dalam polisi sains sebahagian besar para pemerintah Islam seperti yang dibuktikan di Andalus, Baghdad, Mesir, India dan Qayrawan.³³

Peradaban dan pemikiran Barat pada abad ke 19 Masihi adalah kesinambungan daripada kejayaan Revolusi Perancis atau Revolusi Industri 1789. Menurut John L. Beatty dan Oliver A. Johnson dalam "*Heritage of Western Civilization*", abad ke 19 M merupakan klimaks ketrampilan peradaban Eropah bersandarkan beberapa faktor. Antaranya:

- i. Eropah memiliki kekuatan kuasa militer,
- ii. ia menjadi pusat ekonomi dunia,
- iii. bangsa Eropah memiliki sifat progresif, dan
- iv. Eropah menjadi pusat pemikiran, kebudayaan dan peradaban dunia.³⁴

Bertitik tolak daripada premis tersebut Eropah atau Barat telah muncul sebagai kuasa imperialis dunia disebabkan imperialisme merupakan ideologi yang muncul secara berkembar dengan positivisme, rasionalisme, saintisme dan humanisme yang mewarnai pemikiran manusia Barat. Beatty dan Johnson cuba melakarkan pemikiran Eropah abad ke 19 M sebagaimana berikut:

*"Perhaps the most pervasive 'ism' of nineteenth-century society was optimism. With few exceptions the intellectual leaders of the period were firm believers in progress.....
Such hopes plus, unfortunately, others less lofty led to still another characteristic nineteenth-century 'ism': imperialism."*³⁵

Sehubungan ini W. Montgomery Watt dalam "*Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*," mengaitkan kemajuan Eropah dari aspek kebendaan dan ideologi yang diperkukuhkan dengan pencapaian sains dan teknologi telah menebarkan jaringan imperialismenya. Situasi ini telah mencetuskan pelbagai bentuk respons daripada masyarakat bukan Barat khususnya masyarakat Islam. Salah satu jaluran menonjol yang muncul memberi respons terhadap imperialisme Barat ialah golongan intelektual Islam yang bukan sahaja pernah menguasai pengajian ilmu tradisi Islam, tetapi mereka juga turut terdedah dan terbabit dibarisan hadapan berdepan dengan gejala imperialisme Barat. Demikianlah pengalaman Al-Afghani dan pengikutnya Muhammad Abduh yang bukan sahaja memahani pemikiran dan tamadun Barat secara intelektual tetapi mereka pernah berada di dunia Barat secara

fizikal bertembung secara bersemuka dengan intelektual Barat dan jaringan penguasa mereka di Paris, England, Rusia dan German.³⁶

Selain fenomena kemajuan kebendaan, pencapaian sains dan teknologi serta ideologi imperialisme, abad ke 19 Masihi juga menurut Franklin L. Baumer, Henry D. Aiken dan John Theodore Merz menampilkan ideologi pemikiran yang dikenal sebagai “*New Enlightenment*” (Pencerahan Baru). Ia merupakan kesinambungan era renaisans abad ke 15 M, yang diikuti dengan revolusi sains dan era pencerahan (*The Enlightenment*) Eropah abad ke 18 M. Abad ke 19 M juga menampilkan Auguste Comte (1798-1857) sebagai bapa aliran positivisme. Menurut penjelasan Baumer positivisme adalah faham yang memuja saintisme;

*“This maxim, stated in the second ‘lesson’ of Comte’s positive philosophy might serve as the motto of the New Enlightenment, particularly in French and England, but increasingly, as time went on, in Germany too. According to Comte’s maxim, action depends on science, and science is fundamentally concerned with prevision or prediction..... Scientism means, not merely the growth of science itself, but the attempt, in marked contrast to the romantic disposition, to answer all questions scientifically, to turn everything possible into a science, including in some respects even the humanities, and to apply the principles of science to the world action..... Similarly, there was to be a new ‘religion of science’ (Ernest Renan). ...”*³⁷

Untuk melihat dengan jelas wujudnya pertembungan di antara pemikiran Islam dan pemikiran Barat pada abad ke 19 M bukan sahaja perlu dirujuk fenomena kebangkitan reformisme dan revivalisme Islam sebagai respons ke atas imperialisme Barat, tetapi juga perlu dilihat fenomena corak pemikiran Eropah yang mempengaruhi pembentukan intelektualisme pendokong Kristianiti. Menurut Sharabi dua gagasan pemikiran Eropah yang mewarnai *New Enlightenment* abad ke 19 M ialah:

- i. pendokong rasionalisme dan liberalisme dalam tradisi era pencerahan itu yang melanjutkan gelombang revolusi Perancis abad ke 18 M,
- ii. pendokong aliran positivisme dan liberalisme yang menyokong teori sosial Darwinisme.³⁸

Gelombang pencerahan memberi kesan yang amat besar ke atas corak pemikiran golongan terpelajar Kristian. Dalam konteks percambahan arus pemikiran pencerahan yang mempopularkan aliran positivisme dan liberalisme telah muncul tiga tokoh intelektual Perancis yang memainkan peranan utama dalam konteks ini. Mereka ialah August Comte, Ernest Renan dan Gustave Le Bon. Dikalangan mereka bertiga, Ernest Renan tampil sebagai tokoh terpenting dalam konteks pertembungan pemikiran Islam dan Barat. Ini disebabkan beliau mempunyai posisi yang dominan dalam kebangkitan intelektual Perancis. Lebih-lebih lagi beliau sering mencetuskan teori-teori tersendiri berkenaan Islam dan Kristian. Selanjutnya, kebanyakan intelektual Kristian amat mengaguminya lantaran reputasinya yang tinggi dalam bidang sejarah keagamaan meliputi tiga agama samawi; Islam, Kristian dan Yahudi. Petikan daripada mukadimah

bukunya,"*The Future of Science: Ideas of 1848*," memberi gambaran yang jelas tentang perhatian beratnya ke atas isu-isu falsafah, sejarah, pemikiran dan keagamaan;

*"The year 1848 made an exceedingly keen impression upon me.....A paper on my study of Greek in the Middle Ages which I had begun in answer to a question of l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres had engrossed all my thoughts.....I felt the need of summing up in a volume the new faith which with me had replaced shattered Catholicism.....About the time I wrote those lines, M. Victor Le Clerc bethought himself to have me, in conjunction with my friend Charles Daremberg, entrusted with various researches in the public libraries of Italy in connection with the literary history of France and a thesis I had begun on Averroism."*³⁹

III. Respons Sayyid Jamal al-Din al-Afghani terhadap Ernest Renan: Kes Kajian Pertembungan (*encounters*) Islam dan Barat abad ke 19 M

Respons Al-Afghani terhadap Ernest Renan 1883, memerlukan analisis yang komprehensif dalam konteks hubungan Islam dan Barat pada abad ke 19 M hasil daripada episod sejarah yang panjang. Ia juga membawa impak besar hubungan kedua-dua peradaban besar itu hingga ke abad ke 21 M. Adakah hubungan tersebut suatu pertentangan, konflik atau konfrontasi? Atau hubungan itu merupakan suatu interaksi peradaban yang positif serta memerlukan suatu rangkaian dialog peradaban yang membawa natijah keamanan dan permuafakatan global. Al-Afghani-Renan telah dipertemukan di kota Paris bagi merungkai kekusutan yang berkecamuk di antara kedua-dua peradaban, Islam dan Barat yang berlatarbelangkan kedua-dua agama Samawi terbesar dunia iaitu Islam-Kristian.

Menurut Ahmad Amin (1979;92-95), Muhammad Al-Bahi (1960;86), Albert Hourani (1987;110,120-123), Mustafa 'Abd al-Raziq (1983;23-24) Elie Kedourie (1966;41-45), Mahmud Abu Rayyah (1966;128-132) dan Keddie R. Nikki (1968;84-97), peristiwa terpenting yang dilalui oleh Al-Afghani ketika berada di Paris ialah pertemuan atau polemik beliau dengan failasuf tersohor Peranchis, Ernest Renan. Kedua-duanya saling menghormati dan mereka menyertai perbincangan tentang Islam dan Arab serta sikap agama dan bangsa tersebut terhadap falsafah, sains dan teknologi moden. Medan polemik mereka ialah Majalah terkemuka Peranchis *Journal Les Debats*.⁴⁰

Kontroversi Al-Afghani-Renan bermula apabila Renan menyampaikan ucapan di Sorbonne, Paris dan kuliahnya tentang '*Islam dan Sains*' telah diterbitkan oleh Majalah *Journal Des Debats* pada 29 Mach 1883. Selanjutnya respons Al-Afghani terhadap ucapan Renan itu diterbitkan oleh majalah yang sama pada 18 Mei 1883. Bagi Ahmad Amin terdapat tiga isu utama yang dibangkitkan Renan, antaranya:

- i. Bangsa Arab tidak pernah memberi sumbangan kepada pencapaian sains dan teknologi. Malah ketika golongan Arab menguasai pemerintahan, sains dan peradabannya dikuasai oleh bangsa Parsi. Pelbagai bidang falsafah dan sains pula dikuasai oleh golongan Kristian Nestorian. Para failasuf

- terkemuka seperti Ibn Sina, al-Farabi dan Ibn Rusyd bukan dari kalangan Arab.
- ii. Renan mendakwa bahawa Islam memusuhi sains, falsafah dan pemikiran bebas. Apa yang diutamakan oleh Islam ialah mengenai perkara-perkara ghaib dan keimanan kepada *qadha`* dan *qadar*.
 - iii. Elemen Arab itu sendiri didakwa menjauhkan akal daripada falsafah. Renan menyatakan zaman Khulafa` al-Rasyidin yang diselubungi unsur Arab telah gagal menampilkan perbincangan falsafah dan inovasi sains. Selanjutnya apabila elemen Parsi yang didominasi oleh Kerajaan Abbasiyah yang menumbangkan Bani Umayyah sebelumnya, barulah falsafah, sains dan ketamadunan menyerlah di dunia Islam.⁴¹

Sehubungan ini, Nikki R. Keddie mengulas sebahagian ucapan Renan yang bertajuk '*Islam dan Sains*' sebagaimana berikut:

“Renan in his lecture had stated that early Islam and the Arabs who professed it were hostile to the scientific and philosophic spirit, and that science and philosophy had only entered the Islamic world from non-Arab sources. The science and philosophy that are often called Arab are really Greek or Persian. Only one of the great Islamic philosophers was an Arab by birth, and to call their philosophy Arab, just because they wrote in Arabic, makes no more sense than to call medieval European philosophy Latin.”

Selanjutnya Keddie merumuskan bahawa terdapat dua isu pokok yang terkandung dalam ucapan Renan, iaitu:

- i. Unsur perkauman; Bangsa Arab dari segi asal usul dan pembawaannya sememangnya memusuhi sains dan falsafah. Kemajuan sains dan falsafah di dunia Islam adalah hasil sumbangan golongan bukan Arab.
- ii. Secara dasarnya Islam adalah agama yang memusuhi sains. Permusuhan itu begitu ketara apabila bangsa Arab memerintah empayar Islam. Sikap yang sama dijejaki oleh bangsa Turki.⁴²

Penjelasan Albert Hourani tentang ucapan Renan itu lebih terperinci lagi, katanya:

“Renan admitted indeed the existence of so-called Arabic philosophy and science, but they were Arabic in nothing but language, and Greco-Sassanian in content. They were entirely the work of non-Muslims in inner revolt against their own religion; by theologians and rulers alike they had been opposed, and so had been unable to influence the institutions of Islam. This opposition had been held in check so long as the Arabs and Persians had been in control of Islam, but it reigned supreme when the Barbarians-Turks in the east, Berbers in the west took over the direction of the umma. The Turks had a total lack of the philosophic and scientific spirit, and human reason and progress, the state based on a revelation. But as European science spread, Islam world perish, and elsewhere Renan prophesied that this would happen soon. As an example of the

*way in which Muslim minds were opened by their contacts with Europe, he gave Tahtawi's description of Paris, which was known to him. Renan of course was thinking of Catholicism, and of religion in general, when he wrote of Islam. For him Islam, like Christianity, although in a different way, was an example of the tragic result of confusing two realms. Reason should dominate human action, having as its final cause human perfection and the triumph of civilization, and in the modern world science was the form in which reason expressed itself."*⁴³

Jawapan Al-Afghani terhadap ucapan Renan menggambarkan kefahaman Al-Afghani terhadap latarbelakang pemikiran Barat atau Eropah yang berakar punca daripada sejarah Renaisans abad ke 15, era pencerahan (*The Enlightenment Era*) abad ke 18 dan era *New Enlightenment* yang didokong oleh Renan abad ke 19M. *Era New Enlightenment* yang mengakari imperialisme, positivisme dan saintisme sememangnya tebal dengan gagasan *europicentric*nya yang menganggap keagungan tamadun Barat adalah segala-galanya atau memiliki keunggulan (*superiority*). Sekaligus menafikan tamadun bukan Eropah terutama Tamadun Islam. Tesis yang digarapi oleh Renan yang menganggap Islam sebagai agama yang tidak secocok (*incompatible*) dengan sains dan peradaban. Bassam Tibi menghujah tesis Renan ini sebagaimana berikut:

*"Al-Afghani vigorously opposed the racist notions then current in Europe which claimed that only Europe could produce a culture and civilization, and ignored all highly developed non-European cultures including Islam. Among the supporters of this point of view was the influential philosopher Ernest Renan, who considered Islam incompatible with science and culture. This thesis so affronted Al-Afghani, who was then in Europe, that he decided to challenge Renan's assumptions publicly in the Journal des Debats."*⁴⁴

Hujah Al-Afghani terhadap Renan adalah menyeluruh, tidak bersifat rasisme, prejudis dan menyerlahkan permusuhan, malah hujahnya merupakan koreksi terhadap tafsiran salah Renan terhadap ajaran Islam dan bangsa Arab. Al-Afghani melihat sejarah Kristianiti juga berhadapan dengan kebangkitan golongan pendokong sains, falsafah dan modenisme. Demikian juga nasib sejarah umat Islam juga turut menghadapi masalah yang sama. Justeru itu agama tidak boleh dipersalahkan dan dimasukkan ke dalam kandang pihak yang tertuduh apabila melihat realiti kemunduran ummah. Tidak ada agama yang memusuhi sains, peradaban dan kemajuan. Siapa yang patut dipersalahkan apabila berlaku konflik agama-sains, teologi-falsafah, tradisionalisme dan modenisme. Jawapan Al-Afghani mereka yang patut dipersalahkan adalah golongan pemerintah yang gagal memahami ajaran agama dan golongan agama yang berkepentingan. Selanjutnya Al-Afghani mengakui keunggulan intelektual moden Barat. Tetapi orang-orang Barat dan penganut Kristian perlu sedar bahawa Kristianiti melalui suatu proses evolusi untuk mencapai keunggulannya yang bermula hasil pertemuan dan interaksi mereka dengan Tamadun Islam pada period pertengahan. Afghani menyatakan;

“All religions are intolerant, each one in its way. The Christian religion, I mean the society that follows its inspirations and its teaching and is formed in its image, has emerged from the first period to which I have just alluded; thenceforth free and independent, it seems to advance rapidly on the road of progress and science, whereas Muslim society has not yet freed itself from the tutelage of religion. Realizing, however, that the Christian religion preceded the Muslim religion in the world by many centuries, I cannot keep from hoping that Muhammadan society will succeed someday in breaking its bonds and marching resolutely in the path of civilization after the manner of Western society..... I plead here with M. Renan not the cause of the Muslim religion, but that of several hundreds of millions of men, who would thus be condemned to live in barbarism and ignorance. In truth, the Muslim has tried to stifle science and stop its progress.”⁴⁵

Sehubungan ini Al-Afghani menggunakan ungkapan ‘Muslim religion’ (pegangan atau kepercayaan agama Muslim) dan bukan menggunakan istilah ‘Islam’ apabila merujuk kepada sebab kemunduran ummat Islam. Sebaliknya beliau menggunakan istilah ‘Islam’ apabila mengajak ummah supaya kembali kepada Islam yang asal atau yang tulen yang telah diajar dan dilaksanakan oleh Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya. Islam yang hakiki telah mengajak dan mewajibkan ummatnya menuntut ilmu termasuk sains serta menguasai dunia natijah daripada kejayaan mereka menguasai ilmu pengetahuan termasuk sains dan teknologi pada zaman keemasannya yang dimulai oleh zaman Nabi Muhammad Saw pada abad ke 7 M dan menikmati zaman keemasannya pada abad ke 10 M. Kaloti memetik kata-kata Al-Afghani;

“In truth, the Muslim religion sought to stifle learning, to trammel its progress; it succeeded in destroying the philosophic or intellectual movements and withdrew men’s minds from the search for scientific truth,” it can be concluded that what he means by ‘Muslim religion’ here is not the original Islam of the early Muslims, but what has come to pass as ‘Muslim religion’ amongst the Muslims since the fifth or sixth century of the Hijrah, i.e., of it had become stratified and overlaid with the crust of individual opinions, alien accretions and superstitious beliefs.”⁴⁶

Hujah kedua Al-Afghani tentang keunggulan bangsa Arab yang turut memberi sumbangan kepada perkembangan dan kemajuan sains dan falsafah menyanggahi hujah Renan yang memperkecilkan bangsa Arab. Menurut Al-Afghani, sejarah telah membuktikan bahawa bangsa Arab telah menguasai sains dan tamadun Rom dan Parsi. Di bawah pemerintahan Arab, sains dan falsafah Yunani dan lain-lain peradaban yang dikuasai Arab telah dimajukan oleh para pemerintah Arab sehinggalah peradaban tersebut telah dibawa mengalir ke dunia Barat Kristian. Di bawah naungan pemerintahan bangsa Arablah falsafah Hellenism Greek dan pelbagai bangsa Semetic lain telah melalui proses Arabisasi dan Islamisasi.⁴⁷

Al-Afghani menyimpulkan hujahnya secara konkrit dengan menyatakan;

“It is permissible, however, to ask oneself why Arab civilization, after having thrown such a live light on the world, suddenly became extinguished; why this torch has not been relit since; and why the Arab world still remains buried in profound darkness. Here the responsibility of the Muslim religion appears complete. It is clear that whenever it became established, this religion tried to stifle the sciences and it was marvelously served in its designs by despotism.”⁴⁸

Tesis pertama Al-Afghani yang menggarapi jawapan dan responsnya terhadap Renan amat penting dalam konteks melihat kesejajaran peranan agama, lebih-lebih lagi agama wahyu dalam mencetuskan inovasi sains dan teknologi serta relevansi agama dengan falsafah. Zaman keemasan Islam dan era keemasan Eropah juga memiliki kaitan dengan tesis ini, sebagaimana yang ditekankan oleh R. Hooykaas (1972; xi) didalam *“Religion and the Rise of Modern Science”*;

“That other root of European civilization, the Judaeo-Christian, finds less positive appreciation. Current opinion would hold that science grew thanks to the classical and in spite of the biblical tradition. Even theologians and clergymen sometimes show great zeal in disavowing the ecclesiastical past and in deploring the retarding influence of the church on the development of science. The role played by Bible exegesis in offering resistance to new scientific theories on the origin of animal species has been emphasized again and again.”⁴⁹

Apa yang ditekankan oleh Hooykaas itu turut dikongsi oleh Al-Afghani yang menegaskan;

“The Islamic religion are really is the closest of religions to science and knowledge, and there is no incompatibility between science and knowledge and foundation of the Islamic faith.... As for Al-Ghazali, who was called the Proof of Islam, in the book Deliverance from Error, he says that someone who claims that the Islamic religion is incompatible with geometric proofs, philosophical demonstrations, and the laws of nature is an ignorant friend of Islam. The harm of this ignorant friend to Islam is greater than the harm of the heretics and enemies of Islam.”⁵⁰

Tesis kedua yang tersirat daripada *‘Jawapan kepada Renan’ (Answer to Renan)*, mendorong kepada perlunya interaksi peradaban Islam-Barat secara yang lebih positif dan konstruktif lantaran adanya bibit-bibit persamaan yang dikongsi oleh kedua-dua peradaban agung dunia itu. Sebagaimana yang diungkap oleh Hazim Shah;

“The interaction between Islam and the West has had a long history, stretching back to the Middle Ages. The encounters took various forms; namely military battles which determine political boundaries between the Islamic and Western worlds, the exchange in learning and knowledge between Islam, Greek learning and medieval Christendom, and more recently

*through colonialism and imperial expansion. The relationship has rarely been on equal terms, with either side gaining the upper hand at different periods of history.”*⁵¹

Ketika menolak tesis ‘*Clash of civilizations*’ yang ditaja oleh Samuel P. Huntington, Kai Hafez dalam “*The Islamic World and the West*” menyatakan betapa perlunya dilaksanakan dialog antara peradaban dalam konteks interaksi antara peradaban Islam dan Barat supaya pertembungan dan konflik dua peradaban agung ini yang diramalkan oleh Huntington dapat dilenyapkan. Kai Hafez menyatakan;

*“Religious fundamentalism has inhibited dialogue not only in the West but also in the Islamic world. Nevertheless, the potential for positive change does exist. The West has felt no compulsion to date to engage in dialogue due to the unequal distribution of power between the Western industrialised nations and the developing countries of the Islamic world. The Islamic states, for their part, have lost their ability since the end of the East-West conflict to manoeuvre between the blocs and to play off the superpowers against one another..... It is not unthinkable, therefore, that the ‘Clash of Civilizations’ can be avoided-in spite of Huntington’s contentions.”*⁵²

Tesis ketiga Al-Afghani yang ditemui dalam responsnya terhadap Renan tentang wujudnya jurang yang lebar diantara pembawaan dan kreteria pendokong agama dan sains, baik Islam atau Kristian, dengan hakikat yang dianjurkan atau yang diajarkan oleh teks agama masing-masing. Seandainya mereka kembali kepada asal usul dan prinsip agama yang tulen, nescaya konflik, konfrontasi, penjajahan dan penindasan tidak akan berlaku. Tidak pernah berlaku pertentangan di antara hakikat agama dengan inovasi sains baik pada waktu silam, zaman pertengahan, mahupun pada masa kini dan masadepan. Justeru itu perlunya umat Islam kepada pergerakan reformisme dan revivalisme untuk mengembalikan ummah dan zaman kepada prinsip kecemerlangan dan keemasannya. Tesis yang sama juga perlu berlaku kepada penganut Kristianiti. Keperluan kepada pergerakan reformisme itu dapat diperhatikan daripada rumusan Charles Smith (1983;16) tentang pergerakan reformisme Al-Afghani;

*“Al-Afghani, though cognizant of positivism and other aspects of 19th century European thought, was presumably seeking to restore to Islam its preeminence within the Judeo-Christian tradition..... Equally important for later reformist thought was Al-Afghani’s Islamic revival with the European reformation and Martin Luther’s leadership of a Christian renaissance which Al-Afghani believed to be the basis of European progress in the modern era.”*⁵³

Perkembalian kepada ajaran agama yang benar dan tulen sahaja (*fundamentalisme*) yang akan memperkuat ummah. Inilah penegasan Al-Afghani dalam ‘*Al-Urwatul Wuthqa*’ yang diterjemah dan diulas oleh Albert Hourani;

“Virtue, civilization, strength are essentially connected with each other.”..... Al-Afghani resolves the paradox by saying that; “ neither the achievements of Christian nor the failure of Muslim countries are due to their religions. The Christian peoples grew strong because the church grew up within the walls of the Roman Empire and incorporated its pagan beliefs and virtues; the Muslim peoples grew weak because the truth of Islam was corrupted by successive waves of falsity. Christians are strong because they are not really Christian; Muslims are weak because they are not really Muslim.”⁵⁴

Catatan Kaki:

- 1
- 1 See Abu-Rabi', M. Ibrahim, (1998), *"Al-Afghani's Contribution to the Intellectual Awakening of the Ummah,"* Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, p.3. For further information on Modern Arab or Muslim attitudes on the West please refer to Abu-Rabi', M. Ibrahim, (1997), *"The Concept of the Other in Modern Arab Thought : From Muhammad Abduh to Abdullah Laroui,"* *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.8(1), 1997, pp. 85-97. See also Laroui, Abdullah, (1976), *The Crisis of the Arab Intelligentsia: Traditionalism or Historicism ?*, Berkeley : University of California Press, p.vii. See also Djait, H. (1986), *Europe and Islam*, Berkeley: University of California Press, pp.137-8.
- 2 See Abu-Rabi', M. Ibrahim, (1996), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: State University of New York Press, p. 2.
- 3 See Sharabi, Hisham, (1970), *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore and London: The John Hopkins Press, pp.3-6. See also Baharuddin, Azizan, (1998), *"Al-Afghani and Scientific Spirit,"* Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, pp.1-2.
- ²⁴ Baharuddin, Azizan, op.cit., p.2.
- ³ 5 See al-Maghribi, 'Abd al-Qadir, (1948), *Jamal al-Din al-Afghani : Zikriyyat wa Ahadith*, ("Conservation with Al-Afghani and Recollection about him"), al-Qahirah: Dar al-Ma'arif bi Misr, pp.44-5.
- 6 See Kaloti, Sami Abdullah, (1974), *The Reformation of Islam and the Impact of Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh on Islamic Education*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Milwaukee, Wisconsin, p.32.
- 7 Sharabi, H. (1970), op.cit. p.6.
- 8 See Waarderburg, Jacques, (1996), *"Some Thoughts on Modernity and Modern Muslim Thinking about Islam"* in *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, edited by Sharifah Shifa al-Attas, Kuala Lumpur: ISTAC, p 317.
- 9 Sharabi, H. ibid. pp.6-7.
- 10 ibid, pp.7-10. See also Abu Rayyah, Mahmud, (1966), *Jamal al-Din al-Afghani Tarikhuhi wa Risalatuhu wa Mabadi'uhu*, al-Qahirah: al-Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyyah, pp. 13-15. See also Fazlur Rahman, (1958), *"Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent,"* Bull, *School of Oriental and African Studies*, Vol.xxi, 1958, p.91. See also Ashraf, Syed Ali, (1979), *"The Predicament of the Muslim Intelligentsia,"* *Islamic Quarterly*, Vol. 23, 1979, no.4, pp. 161-172.
- 11 Sharabi, op.cit.p.24. Refer to Rida, Muhammad Rashid, (1931), *Tarikh al-Ustaz al-Imam al-Shaykh Muhammad 'Abduh*, Vol.1, al-Qahirah: Matba'ah al-Manar, p.79. Rashid Rida wrote on al-Afghani in *Tarikh al-Ustaz* as follows ... "He was the first reformer of al-Azhar and the first reform Muslim education...and he would have brought Egypt's political transformation..."
- See also Bennabi, Malek, (1988), *Islam in History and Society*, trans. By Asma Rashid, Islamabad: Islamic Research Institute in Sharabi, H., op.cit.p.26.
- See also al-Makhzumi, Muhammad Basha, (1965), *Khatirat Jamal al-Din al-Afghani al-Husayni*, Bayrut: Dar al-Fikr al-Hadith, pp. 161-162.
- See also Amin, 'Uthman, (1955), *Ra'id al-Fikr al-Misr, Muhammad 'Abduh*, al-Qahirah: Maktabat al-Anjalu al-Misriyyah, p.24,
He mentioned that ... "some writers have compared the movement of Islamic reform to the Protestant revolt..."
- See also Abu Rayyah, Mahmud, (1961), *Jamal al-Din al-Afghani*, al-Qahirah: Dar al-Ma'arif bi Misr, pp.15-18.

See also Abu Rayyah, Mahmud, (1966), *Jamal al-Din al-Afghani Tarikhuhu wa Risalatuhu wa Mabadi`uhu*, al-Qahirah: al-Majlis al-A`la li al-Syu`un al-Islamiyyah, pp.13-16.

See also Amin, Ahmad, (1979), *Zu`ama` al-Islah fi al-`Asr al-Hadith*, al-Qahirah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, p.89.

al-Afghani recognized by Ahmad Amin such as follows:..."Despite that, al-Afghani was, among many Muslims, even regarded as a great hero who devoted his life to defending Islam from Western's onslaught not only religiously, intellectually, and culturally, but also politically."

See also Adams, Charles C., (1968), *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, New York: Russell & Russell, pp 34-35.

Charles C. Adams point out the important Afghani's attitude towards traditionalism and modernism approaches such follows:..."After he had read the ancient Arabic authorities in this way and imparted new life to them, he introduced his pupils to a number of modern works on various sciences, which had been translated into Arabic. Thus, still another world was opened before the gaze of Muhammad Abduh, that of to be scarcely a less decisive influence in his life than was the independent attitude of thought towards the ancient authorities which Jamal exemplified in his teaching..."

See also Smith, Wilfred Cantwell, (1951), "Islam Confronted by Western Secularism" in D.S. Franck, ed. *Islam in the Modern World*, Washington D.C.: The Middle East Institute, pp 4-9.

Cantwell Smith mentioned that *al-Afghani as the catalyst of Islamic Revolution in the 19th century*.

See also Smith, Wilfred Cantwell, (1957), *Islam in Modern History*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 48-49.

Smith has pointed out that Afghani's activities *active in both internal reform and external defence. He inspired political revolutionaries and venerable scholars. He advocated both local nationalisms and pan-Islam.*"

See also Badawi, Zaki, (1978), *The Reformers of Egypt*, London: Croom Helm, p. 19,

Zaki Badawi observes that *Afghani as the epithet of the 'Awakener of the East' with which Rashid Rida often prefaces the name of al-Afghani is probably on exaggeration. He, however, was not alone in attributing to al-Afghani a major role in the disturbed reaction of the Muslim world to European expansion in the last quarter of the 19th century...*"

See also 'Uthman, Fathi, (1998), "The Impact of al-Afghani's Thought on the Liberation Movement", in *International Conference on Jamal al-Din al-Afghani and the Asian Renaissance*, Kuala Lumpur : Institute for Policy Research, pp.2-3.

12 Sharabi, H. *ibid.*, pp. 35-37. See also Kaloti, *op.cit.* pp. 34-36.

13 See Badawi, Zaki, (1978), *op.cit.* p.29. See also Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, (1972), *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Books, p.29. See also Rida, Rashid, (1931), *op.cit.* pp. 82-83. See also 'al-Maghribi,' Abd al-Qadir, (1948), *op.cit.* p. 95.

14 Haim, Sylvia, (1976), *Arab Nationalism: An Anthology*, Los Angeles: University of California Press, p.7.

15 See Keddie, R. Nikki, (1968), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, p.39. See also Hourani, Albert, (1987), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge & London: Cambridge University Press, p.112. See also Azra, Azyumardi, (1998), "Al-Afghani's Political Thought" in *International Conference on Jamal al-Din al-Afghani and the Asian Renaissance*, February, 23 1998, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, pp.1-2. See also Tibi, Bassam, (1981), *Arab Nationalism: a Critical Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, London: Macmillan, p.142.

16 Haim, S. *op.cit.* pp.3-5. See also Azra, A. *op.cit.* pp.2-8. See also Lee, S. Dwight, (1942), "The Origin of Pan-Islamism", *The American Historical Review*, Vol 48, No.2, 1942, p.283. See also Goldziher, Ignaz, (1965), "Djamal ad-Din al-Afghani," in *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.II, New Edition, edited by B.Lewis, Ch.Pellat and J.Schacht, Leiden: E.J.Brill, pp.416-417. See also Landau, M. Jacob, (1990), *The Politics of Pan-Islam, Ideology and*

Organization, Oxford: Clarendon Press, p.13.

17 Keddie, (1968), op.cit. pp.37-38.

18 al-Makhzumi, Khatirat, op.cit. p.155. Kaloti, Ibid, 59. See also Amin, Ahmad, op.cit. p.114. Ahmad Amin pointed out of Afghani's attitude on Islam and science which as follows;

"He declared that religion should not contradict scientific facts. If it appeared to do so than it must be re-interpreted. He decried the ignorant and rigid ulema of his day whose attitude led to the accusation that the Quran contradicts the established scientific facts, but the Quran is innocent of what they say and the Quran must be regarded as too noble to contradict scientific facts especially with regard to general principles."

19 Al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din, (1882), "Lecture on Teaching and Learning" translated from Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar in *An Islamic Response to Imperialism and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, op.cit. p. 107.

On this point, see Mohd Hazim Shah Abdul Murad, (2002), "The Encounter between Islam and the West: Changing Relationships in Knowledge and Power, with special reference to the history of science," in *Seminar on Islam, Globalisation and the Knowledge Economy: Issues and Challenges*, 26 March, Shah Alam, p.31. From historical argument we have true picture that Muslims contributed to various fields of sciences and the Islamic religion is the closest of religions to science, and the foundation of Islamic faith. We also proved that based on historical argument that Islamic faith and culture are very compatible with science and technology. To quote Professor Hazim Shah (2002:30-31);

"Muslim have often argued for the compatibility of science and technology with the Islamic faith and culture by pointing out to the glorious achievements of the Muslims in science, astronomy, mathematics, medicine, and philosophy from 9th to the 14th centuries. Examples abound and a casual survey would reveal to us names such as Ibn Haytham (physics), Al-Khwarizmi (mathematics), Ibn Shatir (astronomy), Ibn Sina (medicine), Al-Razi (chemistry) and Ibn Rushdn (philosophy). In fact the Islamic world took the lead in those fields of learning until about the 14th century. Had Islam been incompatible with the study of the natural sciences, it is often argued, then, the scientific leadership of the Islamic world which lasted for about five centuries in the medieval period, would not have been possible. What are we to make out of this? Can this historical argument be validly yused in order to argue for a similar compatibility between Islam and modern science and technology?"

See also Yeo, Richard, (1993), *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge, and Public Debate in Early Victorian Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, p.3.

20 See Butterworth, E. Charles, (1982), "Prudence Versus Legitimacy: The Persistent Theme in Islamic Political Thought," in *Islamic Resurgence in the Arab World*, edited by Ali E. Hillal Dessouki, New York : Praeger Publishers, p.88.

21 See Keddie R. Nikki, (1972), *Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography*, Berkeley: University of California Press, pp.63-64. See also Ali, Sheikh Jameil, (2002), *Sayyid Jamal al-Din Al-Afghani and the West*, New Delhi: Adam Publishers and Distributors, pp.94-95. See also Berkes, Niyazi, (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: Mc Gill University Press, pp.180-181.

Niyazi Berkes discribes a background of Afghani's speech at Darul Funun as follows:

"...The opening ceremony took place on February 20, 1870. Speeches were given in Turkish by Saffet Pasa (Minister of Education), by Munif (President of the Council of Education), and by Tahsin (Director of the Dar-ul-Funun); in French by Jean Aristocles (an Ottoman Greek member of the council of education, professor in the Greek gymnasium, and later , professor of ethnography and history of art in the Turkish Academy of Fine Arts. The Final speech was in Arabic and by one Jamal al-Din al-Afghani, " a man of excellence and perfection from Afghanistan, who has recently been, in Istanbul by way of traveling, " as the official communiqué put it."

See also Browne, G. Edward (1966), *The Persian Revolution of 1905-1909*, London: Frank Cass & Co. Ltd. p.6.

22 Berkes, H. op.cit. p.182.

- 23 *ibid*,pp.181-182. See also Esposito, L. John, (1988), *Islam the Straight Path*, New York: Oxford University Press, p.131.
According to Esposito, "Thus in Istanbul, Al-Afghani seems to have supported the ideas of 'modernizers', but his style was different from others. He supported the reformation on modern lines for self-strengthening ends, to arouse Muslims to need for intellectual revival and rational attitudes. He wanted to advance scientifically and technically in order to combat the West without adopting Western attitudes. He exhorted Muslims to realize that Islam was the religion of reason and science – a dynamic, progressive creative force capable of responding to the demands of modernity."
- 24 See Watt, William Montgomery, (1991), *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*, London and New York: Routledge, p.119.
- 25 See Al-Husry, S. Khaldun, (1966), *Three Reformers : A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut : Khayats, pp.117-119.
- 26 See Dessouki, Ali E. Hillal, ed. (1982), "The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics, and Implications" in *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger Publishers, pp.4-5.
- 27 See Arkoun, Mohammed, (1988), *Arab Thought*, translated by Jasmer Singh, New Delhi: S. Chand and Company, pp.78-79. On Islam and Modernity, see also Rahman, Fazlur, (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, pp.6-9.
- 28 See 'Ammarah, Muhammad, (1984), *Jamal al-Din al-Afghani al-Muftara 'alayh*, al-Qahirah: Dar al-Syuruq, p.107.
- 29 Kaloti, *ibid*, p.42.
- 30 Butterworth, E.C., *op.cit*, p.81.
- 31 Abu-Rabi', *ibid*, p. 9. See also Djait, H. *op.cit*, pp.137-138. H. Djait comments on the phenomenon of *nahdah* by saying that, "It must be acknowledged that the cultural phenomenon of the *nahdah* (renaissance) paved the way for both these forms of development by reconstructing the Arab heritage, by restoring the connection to the splendors of an age now given classic status, in a word, by spreading an atmosphere and ideology of renaissance."
- See also Dekmejian, R. Hrair, (1985), *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, New York: Syracuse University Press, pp.18-19. According to Dekmejian, Islamic reform equal by Salafiyyah, he emphasized that "Ottoman misrule and decline in the face European imperialism engendered reformist reactions during the 19th and early 20th centuries. The outstanding catalyst of this intellectual movement was Jamal al-Din al-Afghani who preached Pan-Islamic solidarity and resistance to European imperialism though a return to Islam in a scientifically modernized setting."
- See also Husain, Mir Zohair, (1995), *Global Islamic Politics*, New York: Harper Collins College Publishers, 'The Meaning of Islamic Revivals' pp.1-4.
- See also Esposito, (1999), *The Islamic Threat: Myth or Reality ?*, Third Edition, New York and Oxford: Oxford University Press, pp.48-49.
Esposito mentioned that.... "By the 19th century a clear shift of power had occurred, as the decline of Muslim fortunes reversed the relationship of Islam to the West. Increasingly, Muslims found themselves on the defensive in the face of European expansion. Whereas the primary challenge to Islamic identity and unity in the 18th and 19th centuries was generally seen as internal, the real threat of the West was not experienced until the late 19th and early 20th century."
- 32 See Al-Sa'idi, 'Abd al-Muta'al, (1956), *Al-Mujaddidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi' 'Asyar*, al-Qahirah: Maktabat al-Adab, pp. 493-495. See also Vatikiotis, P.J. (1969), *The Modern History of Egypt*, London: Weidenfeld and Nicolson, pp.176-178. See also Ahmed, Jamal Mohammed, (1968), *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London: Oxford University Press, pp.15-17. See also 'Abd al-Fattah, Muhammad, (1958), *Asyhar Masyahir 'Udaba' al-Syarq*, al-Qahirah: al-Maktabah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah, pp. 47-48. See also Blunt, Wilfred Scawen, (1965), *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London: T. Fisher Unwin, pp. 100-103. See also Browne, G. Edward, (1966), *The Persian Revolution of 1905-1909*, London: Frank Cass &

Co.Ltd,pp. 6-11.

- 33 See Sabra, Abdul Hamid, I., (1987), "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *Hist. Sci.* XXV, (1987), p. 229. See also al-Tawil, Tawfiq, (1968), *Al-'Arab wa al-'Ilm fi 'Asr al-Islam al-Zahabi*, al-Qahirah: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, p. 77. See also Lindberg, David C. ed. (1988), *Science in the Middle Ages*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 55.
- 34 Beatty, John Louis and Johnson Oliver A. eds. (1982), *Heritage of Western Civilization*, Fifth Edition, Volume II, New Jersey: Prentice-Hall, Inc. pp. 121-124.
- 35 op.cit. p. 123.
- 36 See Watt, W. Montgomery, (1983), *Islam and Christian Today: A Contribution to Dialogue*, London: Routledge & Kegan Paul, Chapter 8, *Islam and Christianity Today: Contemporary Problems and Responses*, pp. 141-143.
- 37 See Baumer, Franklin L. (1977), *Modern European Thought; Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, New York: Macmillan Publishers, London: Collier Macmillan Publishers, pp. 305-306. See also Aiken, Henry, D. (1956), *The Age of Ideology The 19th Century Philosophers*, New York: The New American Library, Inc. p. 115. Chapter VI: The Father of Positivism, Auguste Comte. What follows is similar to the criteria of New Enlightenment in 19th century thought devised by Aiken in this book, p. 115;
- "In the meantime, however, the intransigent secularistic spirit of the Enlightenment still remained alive, and in the age which followed there were many philosophers who were opposed to even such attenuated reinterpretations of the Christian world-view as the idealists had proposed."*
- See also Merz, John Theodore, (1965), *A History of European Thought in the 19th Century*, Vol. 1, New York: Dover Publication, Inc. pp. 75-89. Merz emphasized that 19th century thought is the scientific and philosophical century.
- 38 Sharabi, *ibid*, pp. 66-67.
- 39 *ibid*, pp. 67-71. See also Renan, Ernest J., (1891), *The Future of Science: Ideas of 1848*, London: Chapman & Hall Ltd. preface, pp. v-vi.
- 40 See Amin, Ahmad, *op.cit.* pp. 92-93. See also Al-Bahi, Muhammad, (1960), *Al-Fikr al-Islami al-Hadith wa Silatuhu bi al-Isti'mar al-Gharbi*, Second Edition, al-Qahirah: Maktabat Wahbah, p. 86. See also Hourani, Albert, *op.cit.* pp. 120-123. See also 'Abd al-Raziq, Mustafa, (1983), *Jamal al-Din al-Afghani*, in *al-'Urwat ul-Wuthqa* by Al-Afghani, Jamal al-Din and 'Abduh, Muhammad, Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, pp. 23-24. See also Kedourie, Ellie, (1966), *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London: Frank Cass & Co. Ltd. pp. 41-45. See also Abu Rayyah, Mahmud, *op.cit.* pp. 128-132. See also Keddie, R. Nikki, *op.cit.* 84-97.
- 41 Amin, Ahmad, *op.cit.* pp. 92-93.
- 42 Keddie, *ibid*, p. 85.
- 43 Hourani, Albert, *op.cit.* 120-121.
- 44 Bassam, Tibi, *op.cit.* p. 65.
- 45 Keddie, *ibid*, 87.
- 46 Kaloti, *ibid*, pp. 76-79.
- 47 Keddie, *ibid*, p. 88.
- 48 *ibid*, pp. 88-89.
- 49 See Hooykaas, R. (1972), *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh and London: Scottish Academic Press, p. xi.

- 50 See Al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din, (1882), *Lecture on Teaching and Learning*, in Keddie, op.cit. pp.107-108.
- 51 See Hazim Shah, op.cit. pp.24-25.
- 52 See Hafez, Kai, ed. (2000), *The Islamic World and the West*, Leiden, Boston and Koln: Brill, pp.15-16. See also Watt, W.M., *Muslim-Christian Encounters*, op.cit. 125-126. See also Watt, W.M. *Islam and Christian Today*, op.cit. pp. 144-146.
- 53 See Smith, D. Charles, (1983), *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, Albany: State University of New York Press, p. 16.
- 54 See Hourani, op.cit. pp. 127-129. See also, Al-Afghani, *al-Urwatul Wuthqa*, op.cit., p. 89.