

Menilai Semula ‘Kegagalan Islamisme’ Berdasarkan Sejarah dan Perkembangannya di Turkiye
(Revisiting the ‘Failure of Islamism’ Based on Its History and Development in Turkiye)

Muhammad Khalis Ibrahim*

Abstrak

Kajian-kajian mengenai Islamisme telah dilakukan oleh ramai pengkaji, antaranya oleh Olivier Roy mengenai ‘kegagalan Islamisme.’ Menurut Roy, gerakan-gerakan Islamis akan menuju kegagalan disebabkan kesukaran idea politik Islam yang didukung oleh mereka untuk diadaptasi dalam konteks politik semasa. Pandangan Roy ini turut dikongsi oleh beberapa pengkaji lain yang melihat kegagalan tersebut dari sudut-sudut yang berbeza. Kajian ini bertujuan untuk menilai semula ‘kegagalan Islamisme.’ Beberapa pandangan sarjana yang menyokong premis ini dirangkumkan sebagai ‘tesis kegagalan Islamisme’ dan dijadikan kerangka teori yang akan dinilai objektivitinya. Penilaian dilakukan berdasarkan sejarah dan perkembangan Islamisme di Turkiye kerana kemampuannya untuk bertahan dalam kerangka sistem yang sekular, sekaligus masih dilihat sebagai model yang ideal untuk dicontohi. Tesis kegagalan Islamisme menggambarkan bahawa Islamis gagal untuk beradaptasi dengan kemodenan dan konteks semasa, mengideologikan Islam demi tujuan politik dan menghilangkan unsur spiritual pada Islam, memilih pendekatan ekstrem untuk mencapai matlamat mereka dan berpotensi untuk beralih kepada pasca Islamisme. Kajian ini menghujahkan bahawa tesis kegagalan Islamisme tidak menggambarkan sepenuhnya Islamisme di Turkiye. Islamisme di Turkiye menunjukkan kemampuannya untuk beradaptasi dengan realiti semasa, lebih memfokuskan kepada politik perkhidmatan berbanding mengideologikan agama serta konsisten memilih pendekatan yang lunak dan tidak revolusioner. Walau bagaimanapun, peralihan kepada pasca Islamisme jelas tergambar pada Islamisme di Turkiye dengan mengambil kira sejarah dan perkembangannya. Secara keseluruhan, kajian ini berpandangan bahawa tesis kegagalan Islamisme tidak terpakai dalam semua konteks. Islamisme di Turkiye menunjukkan bahawa Islamis tidak menemui kegagalan, sebaliknya berjaya menyesuaikan diri dengan keadaan yang memerlukan penggerakannya untuk beradaptasi.

Kata kunci: Tesis kegagalan Islamisme, Islamisme di Turkiye, AKP, pasca Islamisme, Olivier Roy

Abstract

Studies on Islamism have been extensively conducted, including that of Olivier Roy on the ‘failure of Islamism.’ According to Roy, Islamist movements are bound to fail due to the difficulties of adapting Islamic political ideas to contemporary political contexts. Roy’s perspective is shared by several other scholars, who view this failure from different perspectives. This study aims to revisit the failure of Islamism. The views of scholars supporting this premise are consolidated under ‘the failure of Islamism thesis,’ which is objectively assessed in this study. The assessment focuses on the history and development of Islamism in Turkey, given its ability to endure within a secular setting and still perceived as an ideal model to emulate. The failure of Islamism thesis asserts that Islamists are unable to adapt to modernity and contemporary contexts, that they ideologize Islam for political purposes while neglecting its spiritual dimension, adopt extreme approaches to achieve their aims, and are likely to transition toward post-Islamism. This study argues that the failure of Islamism thesis does not fully capture the reality of Islamism in Turkey. Islamism in Turkey has shown its ability to adapt to current realities, focusing more on service-oriented politics than on the ideologization of religion, and consistently opting for a moderate, non-revolutionary approach. Nonetheless, a shift towards post-Islamism is apparent in Islamism in Turkey, considering its history and development. Overall, this study contends that the failure of Islamism thesis is not universally applicable. Islamism in Turkey demonstrates that Islamists have not encountered failure but instead have successfully adapted to circumstances that require flexibility.

Keywords: *The failure of Islamism thesis, Islamism in Turkey, AKP, post-Islamism, Olivier Roy*

* Muhammad Khalis Ibrahim (PhD), Senior Lecturer, Department of Islamic History, Civilization and Education, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia. Email: m_khalis@um.edu.my.

Pengenalan

Perkembangan di dunia Islam dari pelbagai aspek sering menarik perhatian para pengkaji. Menurut Esposito, perhatian dunia terhadap Islam adalah berbeza antara sebelum dan selepas Revolusi Iran. Sebelum Revolusi Iran, Islam 'tidak begitu kelihatan' (*invisible*) daripada pandangan para pengkaji, tidak dilihat sebagai satu subjek yang penting dan sering disekalikan secara pukal dengan agama dan kepercayaan Timur yang lain, dibezakan daripada tradisi 'Judeo-Kristian' di Barat. Namun, Revolusi Iran yang memperlihatkan kebangkitan semula politik Islam, meskipun bermazhab Syiah, telah menarik minat para pengkaji terhadap Islam.¹ Secara tidak langsung, perkembangan yang berlaku juga telah menimbulkan kefahaman baharu mengenai Islam bahawa agama ini mempunyai sisi politikalnya yang tersendiri, menjadikannya sebagai satu subjek yang penting lebih-lebih lagi di mata pengkaji-pengkaji Barat. Rentetan dari itu, Islamisme menjadi subjek 'malar segar' (*evergreen*) dalam kalangan pengkaji, yang kadangkala turut dibincangkan secara berseiringan dengan kajian terhadap agama Islam itu sendiri.

Kajian-kajian mengenai Islamisme telah dilakukan oleh ramai pengkaji, sama ada secara objektif mahupun negatif. Antaranya adalah kajian oleh Olivier Roy mengenai 'kegagalan Islamisme.' Menurutnya, gerakan-gerakan Islamis secara umumnya menjurus ke arah kegagalan disebabkan kesukaran idea politik Islam yang didukung oleh mereka untuk diadaptasi dalam konteks struktur politik semasa. Pandangan Roy ini adalah berdasarkan penelitian yang dilakukan terhadap perkembangan dan pengalaman Islamisme di beberapa negara iaitu Algeria, Afghanistan dan Iran.² Premis Roy mengenai 'kegagalan Islamisme' mempunyai kepentingannya kepada korpus kajian Islamisme dari dua sudut. Pertama, ia membina asas bagi menjawab persoalan-persoalan 'apakah yang berlaku kepada Islamisme' dan 'mengapakah ia berlaku sedemikian.' 'Kegagalan Islamisme' merupakan cubaan yang dilakukan untuk menjelaskan mengapa sebahagian entiti yang mendukung Islamisme tidak berjaya mengekalkan momentum mereka sebagai pemain penting dalam arena politik di tempat masing-masing. Kedua, premis ini terus dikembangkan sama ada oleh Roy sendiri³ mahupun oleh pengkaji-pengkaji lain walaupun selepas tiga dekad ia dikemukakan. Roy tidak bersendirian dalam memperkatakan bahawa Islamisme akan menemui kegagalan di satu tahap tertentu. Premis ini turut dikongsi secara bersama oleh beberapa pengkaji lain yang melihat kegagalan tersebut dari sudut-sudut yang berbeza.

Bagi sesetengah pemerhati, pengalaman Islamisme di Turkiye wajar dijadikan model atau contoh untuk diikuti oleh entiti-entiti Islamis di tempat-tempat lain.⁴ Apa yang telah dipersembahkan oleh Islamisme di Turkiye menunjukkan kedinamikannya yang tersendiri, di mana ia masih bertahan sehingga kini dalam kerangka sistem yang sekular. Pengalaman Turkiye ini penting untuk dijadikan sebagai kajian kes bagi melihat sejauh mana konotasi kegagalan Islamisme memberikan gambaran secara objektif terhadap pasang surut sesebuah gerakan Islamis. Justeru, kajian ini bertujuan untuk menilai semula premis kegagalan Islamisme berdasarkan penelitian ke atas sejarah dan perkembangan Islamisme di Turkiye. Kajian ini merangkumkan pandangan-pandangan sarjana (termasuk Roy sendiri) yang menyokong premis ini sebagai 'tesis kegagalan Islamisme,' sekaligus dijadikan kerangka teori yang akan dinilai objektivitinya dalam menanggapi perkembangan serta pasang surut gerakan Islamis. Perbincangan akan dimulakan dengan huraian mengenai tesis kegagalan Islamisme, diikuti latar belakang kontekstual Turkiye, sebelum pergi kepada sejarah dan perkembangan Islamisme di Turkiye. Seterusnya, kajian akan menilai sama ada tesis ini terpakai atau sebaliknya untuk konteks Islamisme di Turkiye.

¹ John L. Esposito (2018), rakaman syarahan perdana bertajuk "Islamophobia and the New Policy of the US towards the Muslim World," anjuran International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, pada 21 April 2018, diakses dari <https://www.youtube.com/watch?v=PtgoeyGaB1E>.

² Lihat lebih lanjut mengenai premis 'kegagalan Islamisme' yang dikemukakan oleh Roy dalam Olivier Roy (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press.

³ Lihat huraian Roy yang lebih terkini mengenai kegagalan Islamisme dalam Olivier Roy (2020), "The Failure of Political Islam Revisited," dalam Mohamed Nawab Mohamed Osman (ed.), *Pathways to Contemporary Islam: New Trends in Critical Engagement*, Leiden: Amsterdam University Press, h. 167-179.

⁴ Lihat misalnya Meliha Benli Altunisik (2005), "The Turkish Model and Democratization in the Middle East," *Arab Studies Quarterly*, Jil. 27, Bil. 1 & 2, h. 45-63; Gamze Çavdar (2006), "Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning?," *Political Science Quarterly*, Jil. 121, Bil. 3, h. 477-497; Emad Y. Kaddorah (2010), "The Turkish Model: Acceptability and Apprehension," *Insight Turkey*, Jil. 12, Bil. 4, h. 113-129; Seymen Atasoy (2011), "The Turkish Example: A Model for Change in the Middle East?," *Middle East Policy*, Jil. 18, Bil. 3, h. 86-100; Alper Y. Dede (2011), "The Arab Uprisings: Debating the "Turkish Model"," *Insight Turkey*, Jil. 13, Bil. 2, h. 23-32; Saim Kayadibi dan Mehmet Birekul (2012), "Turkish Democracy: A Model for the Arab World," *Journal of Islam in Asia*, Jil. 8, No. 3, h. 255-273; Monica Marks (2017), "Tunisia's Islamists and the "Turkish Model"," *Journal of Democracy*, Jil. 28, Bil. 1, h. 102-115.

Mengenai 'Tesis Kegagalan Islamisme'

Sebelum pergi lebih lanjut kepada tesis kegagalan Islamisme, penting untuk dijelaskan di sini mengenai definisi Islamisme. Menurut Mohammed Ayoob, Islamisme adalah 'satu bentuk penginstrumentasian Islam oleh individu, kumpulan dan organisasi yang mengejar matlamat politik.'⁵ Pengkaji-pengkaji yang kritikal terhadap Islamisme, misalnya Mehdi Mozaffari dan Bassam Tibi, melihat ia sebagai 'Islam yang telah diideologikan secara politik.'⁶ Manakala pengkaji yang lebih objektif seperti Ali Bulaç pula mengkonseptualkan Islamisme sebagai sebuah idea yang menyeluruh, merangkumi aspek 'intelektual, moral, sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan yang menjadikan Islam sebagai rujukan utama dan bermatlamatkan kepada konsepsi baharu terhadap individu, masyarakat, politik dan negara, sekaligus model baharu untuk organisasi sosial dan penyatuan Islam sejagat.'⁷ Mengambil kira kedua-dua konsepsi ini, Islamisme boleh disebutkan sebagai sebuah pemanifestasian Islam dalam segenap aspek kehidupan, khususnya politik.

Memandangkan idea Islamisme banyak berlegar sekitar perihal politik, maka ia sering dirujuk secara bergantian dengan nama lain iaitu 'Islam politikal' (*political Islam*). Tumpuan idea Islamisme kepada politik boleh dilihat berdasarkan faktor sejarah dan fungsi politik itu sendiri. Dari sudut sejarah, Islamisme merupakan reaksi Muslim yang mempunyai kesedaran agama untuk mengembalikan semula kekuatan politik Islam selepas kejatuhan institusi khilafah pada awal kurun ke-20. Manakala dari sudut fungsi pula, ruang lingkup politik yang luas – merangkumi visi mendapatkan kuasa untuk membentuk sebuah negara yang mendaulatkan syariat hingga aktiviti-aktiviti sosial, kebajikan dan sukarelawan – merupakan medium yang ideal buat Islamis untuk mencapai objektif yang ditetapkan.⁸ Islamisme sebagai sebuah idea cuba menzahirkan Islam dalam seluruh kehidupan, manakala politik merupakan domain yang mewakili aspek keseluruhan tersebut. Maka, Islamisme sering dilihat secara seerti dengan 'Islam politikal,' walaupun nama kedua ini mempunyai masalah dari sudut terminologi.⁹

Olivier Roy secara kritis menghujahkan bahawa gerakan-gerakan Islamis telah gagal untuk mewujudkan negara Islam yang sebenar. Menurutnya, kegagalan ini adalah disebabkan Islamisme tidak mampu mengemukakan model pentadbiran yang praktikal dengan konteks semasa.¹⁰ Penubuhan sebuah negara Islam yang menjadi tunjang utama kepada idea Islamisme dilihat terlalu ideal untuk dicapai. Dalam hal ini, Wael Hallaq turut mengkritik cubaan gerakan-gerakan Islamis yang ingin menubuhkan negara Islam dan melaksanakan perundangan syariah dalam konteks negara bangsa pada hari ini. Percubaan sedemikian akan menemui kegagalan kerana pendukung Islamisme tidak memahami perbezaan sifat sebenar sistem politik moden dan politik Islam tradisional yang sebenarnya tidak serasi antara satu sama lain. Dengan memaksakan perundangan syariah ke dalam struktur negara moden, Islamis hanya akan memencilkan apa yang dikatakan sebagai 'perundangan Islam' kepada aspek birokrasi semata-mata berbanding mengekalkan peranannya sebagai panduan moral dan etika untuk masyarakat.¹¹ Berdasarkan hujah-hujah ini, pengkritik-pengkritik melihat Islamisme secara terpisah daripada arus kemodenan, sekaligus berpandangan ia sebagai punca kepada kegagalan Islamisme.

Selain itu, kritikan terhadap Islamis juga adalah pada ideologi politikal yang menjadi pegangan mereka. Bagi Bassam Tibi, Islam sebagai sebuah agama perlu dibezakan daripada Islamisme yang merupakan satu bentuk tafsiran terhadap agama tentang bagaimana politik sepatutnya dioperasikan. Menjadikan agama sebagai alat politik, Islamisme telah menurunkan taraf Islam hanya sebagai sebuah ideologi politik, sekaligus menghilangkan unsur spiritualnya.¹² Dalam mengembangkan tesisnya mengenai

⁵ Mohammed Ayoob (2008), *The Many Faces of Political Islam*, Singapore: National University of Singapore Press, h. 2.

⁶ Mehdi Mozaffari (2007), "What is Islamism? History and Definition of a Concept," *Totalitarian Movements and Political Religions*, Jil. 8, Bil. 1, h. 21; Bassam Tibi (2012), *Islamism and Islam*, New Haven & London: Yale University Press, h. 7.

⁷ Ali Bulaç (2012), "On Islamism: Its Roots, Development and Future," *Insight Turkey*, Jil. 14, Bil. 4, h. 67-68.

⁸ Muhammad Khalis Ibrahim (2024), "Perspektif Baharu Mengenai Islamisme: Memahami Konsep, Idea dan Kerangka Identitinya," *Akademika*, Jil. 94, Bil. 1, h. 199-200.

⁹ Penulis berpandangan, penggunaan nama 'Islam politikal' (diterjemah secara terus daripada '*political Islam*') bagi menisbahkan Islamisme mempunyai masalah terminologi. Menambah perkataan 'politikal' selepas 'Islam' (atau '*political*' sebelum '*Islam*' untuk versi Bahasa Inggeris) bermaksud, kata adjektif 'politikal' (yang bermaksud 'yang berunsur politik') telah disandarkan kepada Islam, seolah-olah menggambarkan bahawa Islam boleh dicorakkan kepada pelbagai sifat dan wajah ('Islam politikal' jika berwajah politik, 'Islam kultural' jika berwajah budaya, 'Islam sosial' jika berwajah kemasyarakatan, dan lain-lain). Sedangkan sebagai sebuah agama, Islam sememangnya tunggal dan tidak berbilang-bilang.

¹⁰ Roy (1994), *The Failure of Political Islam*, h. 61-64.

¹¹ Lihat ulasan Wael Hallaq lebih lanjut dalam Wael B. Hallaq (2013), *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press.

¹² Tibi (2012), *Islamism and Islam*, h. 36-39.

kegagalan Islamisme, Roy menyebutkan bahawa tumpuan Islamis terhadap politik akan menyebabkan mereka terlalu fokus kepada hal-hal teknikal politik dan pentadbiran, lantas menyebabkan matlamat asal untuk mendaulatkan agama kian terpinggir.¹³ Hallaq merumuskan negara moden pada hari ini adalah berasaskan kepada kerangka sekular berbanding tuntutan moral keagamaan.¹⁴ Hal ini menjelaskan rasional para pengkritik Islamisme yang melihat Islamisme sebagai sebuah ideologi politik yang telah dihilangkan unsur kerohaniannya secara terpisah daripada Islam sebagai sebuah agama yang sarat dengan unsur spiritual.

Menurut sebahagian pengkaji, gerakan-gerakan Islamis akan berhadapan dengan dua persimpangan. Di satu sudut, mereka akan bergerak ke arah jalur yang lebih keras. Mozaffari melihat Islamisme sebagai satu idea yang bersifat totalitarian kerana matlamatnya adalah untuk mengawal segala urusan kehidupan di bawah negara Islam dan perundangan syariah berdasarkan aspirasi Islamisme.¹⁵ Tibi turut menyebutkan Islamisme sebagai satu bentuk totalitarianisme dan ekstremisme politik lantaran cuba memaksakan idea Islam bernuansa politikal dalam konteks politik yang moden. Pandangan ini melihat Islamisme sebagai satu bentuk kegagalan untuk beradaptasi dengan realiti semasa yang tertegak berasaskan nilai-nilai demokrasi dan sekular.¹⁶ Kedua-dua pengkaji ini selari dalam menyatakan bahawa kegagalan yang dihadapi oleh gerakan-gerakan Islamis akan mendorong mereka untuk memilih jalan yang keras supaya idea Islamisme dapat dilaksanakan dalam konteks yang disifatkan tidak bersesuaian dengan gagasan yang dibawakan.

Bertentangan daripada jalur yang keras, kegagalan Islamis dalam merealisasikan idea Islamisme juga dilihat membuka ruang buat mereka untuk bergerak ke arah jalur yang lebih pragmatik dan liberal. Dalam hal ini, gerakan Islamis dikatakan akan semakin memencilkan agama daripada retorik perjuangan. Pandangan ini menggambarkan bahawa kegagalan yang dihadapi oleh Islamis akan mendorong mereka untuk mengubah wacana yang dipegang sebelumnya daripada berpusatkan ideologikal kepada yang lebih praktikal. Di sini, pandangan Asef Bayat mengenai kemunculan 'pasca Islamisme' sebagai fenomena baharu dalam wacana Islamisme penting untuk diberikan perhatian. Bayat memperkenalkan konsep pasca Islamisme seawal tahun 1996 menerusi pemerhatiannya terhadap perubahan pada wacana Islamisme di Iran yang mula meninggalkan prinsip asal perjuangan dan bergerak ke arah idea-idea baharu yang bertepatan dengan tuntutan-tuntutan demokratik dan hak asasi.¹⁷ Islamisme, menurut Bayat, sering menemui kegagalan dalam memenuhi keperluan politik, sosial dan ekonomi semasa, yang menyebabkannya kian kehilangan sokongan daripada rakyat. Maka, pasca Islamisme merupakan satu bentuk respons terhadap kegagalan ini yang beralih daripada agenda menerapkan perundangan syariah kepada corak politik yang lebih menjamin demokrasi, kebebasan, hak asasi dan kepelbagaian.¹⁸

Sebagai rumusan, tesis kegagalan Islamisme menghujahkan bahawa: (i) Islamisme tidak mampu beradaptasi dengan kemodenan kerana gagal menampilkan model politik yang realistik dengan konteks semasa; (ii) Islamisme terlalu berpusat kepada politik, atau mengideologikan Islam demi tujuan politik, lantas menghilangkan unsur spiritual pada Islam; (iii) Islamisme tertegak berasaskan idea politik yang keras, justeru mendedahkannya kepada ekstremisme untuk mencapai matlamat mereka; dan (iv) Islamisme juga berpotensi untuk beralih kepada pasca Islamisme, dengan meninggalkan wacana ideologikal kepada yang lebih praktikal untuk disesuaikan dengan konteks moden. Tesis kegagalan Islamisme ini akan dijadikan sebagai kerangka analisis untuk meninjau adakah ia juga terpakai untuk konteks Islamisme di Turkiye.

Latar Belakang Kontekstual Islamisme di Turkiye

Sekularisme dan Proses Pembinaan Negara

Dalam proses pembinaan negara Turkiye, Presidennya yang pertama, iaitu Mustafa Kemal Atatürk telah memberikan tumpuan kepada proses sekularisasi secara radikal. Proses sekularisasi Atatürk boleh

¹³ Roy (1994), *The Failure of Political Islam*, h. 199.

¹⁴ Hallaq (2013), *The Impossible State*.

¹⁵ Mehdi Mozaffari (2017), *Islamism: A New Totalitarianism*, Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, h. 267-282.

¹⁶ Tibi (2012), *Islamism and Islam*, h. 201-224.

¹⁷ Asef Bayat (1996), "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, Jil. 5, Bil. 9, h. 43-52.

¹⁸ Lihat lebih lanjut huraian Asef Bayat ini dalam bukunya; Asef Bayat (2007), *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, California: Stanford University Press.

dilihat berdasarkan tiga dimensi iaitu sekularisasi negara, pendidikan dan undang-undang, sekularisasi simbol serta sekularisasi kehidupan sosial masyarakat Turkiye.¹⁹ Sekularisasi dimensi pertama melibatkan proses sekularisasi sistem, iaitu untuk menjadikan kerangka perundangan Turkiye bersifat sekular dan bebas daripada pengaruh agama. Sekularisasi simbol menjurus kepada menghilangkan unsur agama daripada mencorak imej negara dan masyarakat Turkiye. Perkara ini dapat dilihat menerusi pemansuhan klausa dalam perlembagaan yang memperuntukkan Islam sebagai agama rasmi negara dan pengharaman pakaian yang menampakkan imej agama. Manakala sekularisasi dimensi ketiga pula merupakan proses di mana pihak pemerintah melaksanakan agenda kejuruteraan sosial (*social engineering*) iaitu penyeragaman cara berfikir dan gaya hidup masyarakat Turkiye berdasarkan cara berfikir dan gaya hidup sekular.

Sepanjang tempoh pembinaan negara menyaksikan sekularisasi telah dijadikan sebagai satu bentuk revolusi sosial bagi menembusi setiap sudut pandangan dan gaya hidup rakyat. Sekularisme telah dilihat sebagai ejen kepada kemajuan bangsa dan negara. Pandangan ini telah mendorong kepada pelaksanaan sekularisme secara menyeluruh dalam setiap aspek kehidupan memandangkan Islam dianggap sebagai penghalang kepada kemajuan dan kemodenan.²⁰ Secara umumnya, sekularisme Turkiye merupakan sekularisme yang keras dari sudut tafsirannya dengan menganjurkan rakyatnya supaya bebas daripada agama (*freedom from religion*) berbanding bebas untuk beragama (*freedom of religion*). Sekularisme Turkiye lebih dikenali sebagai *laiklik* yang berasal daripada perkataan '*lai*' (atau '*laos*' dalam Bahasa Greek) yang bermaksud 'rakyat' atau 'masyarakat'.²¹ Semasa era Kerajaan Uthmaniyyah, ulama telah diberikan ruang yang luas dalam urusan kenegaraan, lebih-lebih lagi sebagai penasihat sultan bagi hal ehwal agama. Kemudian, ulama tidak diberikan autoriti pada era republik,²² menjadikan mereka tidak lagi relevan kerana peranannya telah digantikan dengan elit politik. Ini menjelaskan logik sekularisme Turkiye dinamakan sebagai *laiklik* berbanding *sekularizm* atau *sekularleşme* jika mengambil kira *laiklik* yang diambil daripada perkataan *lai* yang bermaksud rakyat atau masyarakat.²³ Secara praktiknya, sekularisme Turkiye mempunyai dwifungsi, iaitu menjarakkan negara daripada sebarang pengaruh agama serta membebaskan rakyat daripada pengaruh autoriti agama.

Selain itu, sekularisme Turkiye berpegang kepada pendirian keneutralan ruang awam. Mahkamah Perlembagaan, iaitu institusi yang paling berautoriti dalam menafsirkan Perlembagaan Turkiye berpendirian bahawa hak seseorang individu untuk menzahirkan dan mengamalkan agama boleh dihadkan di ruang awam demi memelihara prinsip dan kedudukan sekularisme.²⁴ Dalam erti kata lain, sekularisme Turkiye cenderung untuk meminggirkan ciri-ciri keagamaan untuk memastikan ruang awam kekal neutral daripada sebarang pengaruh atau simbol agama. Walau bagaimanapun, sekularisme Turkiye mempunyai keunikan yang tersendiri dari sudut pengeksploitasian negara sebagai ejen kejuruteraan sosial. Dalam hal ini, pihak pemerintah diberikan kuasa untuk mengawal tafsiran agama, di mana tujuannya ialah untuk mencorak pemahaman rakyat terhadap Islam.²⁵ Pengawasan negara terhadap tafsiran agama bertujuan untuk menyeragamkan pemahaman rakyat terhadap agama hanya berdasarkan kehendak negara.²⁶ Peranan ini dimainkan oleh Jabatan Hal Ehwal Agama (Diyanet) selaku agensi agama yang bernaung secara langsung di bawah kerajaan.

Islam yang Terbatas dan Terkawal

Meskipun Turkiye tertegak di atas semangat sekularisme, ini tidak bermaksud institusi agama langsung tidak mempunyai peranan dalam urusan pentadbiran. Dalam hal ini, Diyanet telah diwujudkan sejak era Atatürk bagi melicinkan urusan pentadbiran hal ehwal agama.²⁷ Kewujudan Diyanet tidak bermaksud

¹⁹ Erik J. Zürcher (2017), *Turkey A Modern History*, London & New York: I.B. Tauris, h. 188.

²⁰ Mohd. Noor bin Haji Manutty (1982), "A Critical Analysis on Mustafa Kemal Atatürk's Reformism: The Experience of Turkey," *Islâmiyyât*, Jil. 4, h. 22.

²¹ Niyazi Berkes (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, h. 5.

²² Burhanettin Duran (2010), "The Experience of Turkish Islamism: Between Transformation and Impoverishment," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, Jil. 12, Bil. 1, h. 9.

²³ Recep Sentürk (2010), "State and Religion in Turkey: Which Secularism?," dalam Michael Heng Siam-Heng dan Ten Chin Liew (ed.), *State and Secularism: Perspectives from Asia*, Singapore: World Scientific Publishing, h. 326.

²⁴ Kerime Sule Akoglu (2015), "Piecemeal Freedom: Why the Headscarf Ban Remains in Place in Turkey," *Boston College International & Comparative Law Review*, Jil. 38, Bil. 2, h. 286.

²⁵ Merve Kavakci Islam (2010), *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, New York: Palgrave Macmillan, h. 49-50.

²⁶ Amélie Barras (2009), "A Right-Based Discourse to Contest the Boundaries of State Secularism? The Case of the Headscarf Bans in France and Turkey," *Democratization*, Jil. 16, Bil. 6, h. 1241.

²⁷ Secara teknikalnya, bidang kerja Diyanet adalah untuk mengurus tadbir urusan-urusan yang melibatkan agama dan peribadatan bagi agama Islam. Lihat Presidency of Religious Affairs (2013), "A Short Historical Background of the Directorate of Religious Affairs," laman sesawang *Presidency of Religious Affairs*, diakses dari <https://www.diyenet.gov.tr/en-US/Content/PrintDetail/1>.

agama diberikan peranan yang besar dalam urusan pentadbiran memandangkan ruang lingkup kerja agensi tersebut adalah kecil dan lebih bersifat teknikal seperti membuat keputusan dalam hal-hal yang berkait dengan kepercayaan, peribadatan dan etika Islam, menentukan lokasi bagi tempat-tempat ibadat serta menguruskan pelantikan dan pemecatan pegawai-pegawai agama.²⁸ Selain itu, Diyanet turut berperanan sebagai pengawal bagi tafsiran agama yang cuba diterapkan oleh negara kepada rakyat untuk memastikan pemahaman agama berdasarkan perspektif lain tidak mendapat tempat dalam masyarakat. Peranan Diyanet ini dapat difahami sebagai langkah kerajaan untuk menyeragamkan pemahaman agama dalam kalangan masyarakat Turkiye, selain untuk membendung pengaruh pemahaman agama yang tidak selari dengan kehendak kerajaan.

Ali Bardakoğlu, iaitu mantan pengerusi Diyanet dari tahun 2003 hingga 2010 menyebutkan bahawa kewujudan Diyanet tidak bercanggah dengan prinsip sekularisme Turkiye. Ini kerana Diyanet tidak melanggar garis sempadan prinsip sekularisme Turkiye iaitu: (i) agama tidak boleh dominan mengatasi urusan pentadbiran negara; (ii) kebebasan agama sama ada di peringkat individu mahupun kebebasan agama secara umum adalah tertakluk di bawah perlembagaan negara; (iii) pencegahan terhadap salah guna dan eksploitasi agama adalah diperlukan demi memelihara kepentingan umum; dan (iv) negara berkuasa untuk menyediakan peruntukan hak dan kebebasan beragama sebagai pelindung bagi kebebasan secara umum.²⁹ Dalam erti kata lain, pihak pemerintah Turkiye melihat kepentingan untuk mengeksploitasi agama demi kepentingan politik, dengan memastikan agama terus berada di bawah kawalan negara dan identiti sekular negara dapat dikekalkan.

Tahun 1980-an menjadi tempoh penting berhubung kedudukan Islam di Turkiye. Sekitar tahun 1970-an, Turkiye telah mengalami pergolakan politik disebabkan oleh pertembungan antara kelompok ultranasionalis kanan dan kelompok radikal kiri, di samping pertembungan etnik (Turki-Kurdi) dan sektarian (Sunni-Alawi).³⁰ Berikutan pergolakan yang melanda, pihak tentera telah melakukan rampasan kuasa pada 12 September 1980 bagi menstabilkan semula keadaan. Susulan daripada rampasan kuasa yang dilakukan, pihak tentera telah mengambil alih urusan pentadbiran negara dari September 1980 hingga November 1983. Dalam tempoh tersebut, pihak tentera telah melaksanakan polisi sintesis Turki-Islam (*Türk-İslam sentezi-TIS*) khusus bagi membendung pengaruh kelompok radikal kiri yang dilihat sebagai ancaman utama kepada kestabilan negara. Pergolakan politik yang berlaku menyebabkan tentera melihat Islam beracuan Sunni, iaitu pegangan majoriti masyarakat Turkiye, sebagai ejen yang boleh mewujudkan perpaduan dan kesetiaan rakyat kepada negara.³¹ Justeru, TIS telah direncanakan bagi tujuan membendung pengaruh kelompok jalur kiri yang semakin mendapat tempat di Turkiye sejak tahun 1960-an. Polisi ini menjalinkan sentimen keturkian dan Islam, di mana penafsiran semula sejarah telah dilakukan dengan mengambil kira Islam sebagai identiti yang mempengaruhi bangsa Turki. TIS dilaksanakan supaya masyarakat Turkiye kembali melihat bangsa mereka berdasarkan identiti Islam, yang sekaligus akan menguatkan lagi kesetiaan kepada negara selaku entiti yang menaungi identiti Islam tersebut.

Walaupun pelaksanaan TIS seakan menggambarkan orientasi Turkiye cuba dialihkan kepada Islam, ini tidak bermaksud pihak tentera menjadikan Islam sebagai dasar negara dan mengeneipkan prinsip sekularisme. Kenan Evren, iaitu pemimpin utama rampasan kuasa tentera pada September 1980 berpandangan bahawa sekularisme tidak bercanggah dengan agama, menggambarkan pegangan tentera terhadap prinsip sekularisme tidak terjejas meskipun polisi pro-agama seperti TIS dilaksanakan.³² Secara praktiknya, TIS merupakan projek yang dilaksanakan oleh tentera bagi meraih sokongan rakyat, di samping ia beroperasi sebagai alat politik untuk memudahkan urusan pengawalan terhadap agama dan memupuk kesetiaan kepada negara.

Disebabkan itulah di bawah polisi TIS, pihak tentera telah menerapkan beberapa dasar yang bersifat kawalan seperti memperkenalkan kursus agama secara wajib di sekolah-sekolah berdasarkan tafsiran rejim, mengawal isi khutbah yang disampaikan di masjid-masjid selain mengharamkan pertubuhan-

²⁸ Gazi Erdem (2008), "Religious Services in Turkey: From the Office of *Şeyhülislām* to the *Diyanet*," *The Muslim World*, Jil. 98, Bil. 2-3, h. 207.

²⁹ Ali Bardakoğlu (2009), *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, h. 26-27.

³⁰ Banu Eligür (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, h. 85-87.

³¹ Eligür (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, h. 93.

³² Dipetik dari Mustafa Şen (2010), "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party," *Turkish Studies*, Jil. 11, Bil. 1, h. 67.

Menilai Semula 'Kegagalan Islamisme' Berdasarkan Sejarah dan Perkembangannya di Turkiye

pertubuhan agama yang dianggap sebagai fundamentalis.³³ Meskipun begitu, TIS menjadi titik mula kepada perubahan wacana agama dan politik di Turkiye, yang turut mempengaruhi perkembangan Islamisme selepas daripada itu.

Selain kedudukan Islam dalam landskap sosiopolitik yang sekular, pengamalan Islam di Turkiye juga penting untuk dinyatakan di sini. Pengamalan Islam masyarakat Turkiye dipengaruhi oleh tradisi keintelektualan (*intellectual roots*) yang diwarisi sejak turun-temurun daripada generasi sebelumnya. Dalam hal ini, amalan kesufian atau Sufisme memberi pengaruh yang besar kepada pengamalan Islam di Turkiye.³⁴ Meskipun telah diharamkan susulan daripada proses sekularisasi secara radikal, Sufisme terus bertahan dan diamalkan secara rahsia oleh pengamal-pengamalnya, lebih-lebih lagi masyarakat di luar bandar. Pada dasarnya, Sufisme mampu kekal bertahan meskipun berhadapan dengan cabaran sekularisasi disebabkan kemampuannya untuk berevolusi seiring dengan cabaran dan keperluan semasa. Menurut Etga Uğur, Sufisme di Turkiye merupakan hasil evolusi daripada Sufisme fasa pertama yang menekankan kegiatan beruzlah dan kehidupan secara zuhud kepada fasa kedua yang mementingkan elemen-elemen seperti kasih sayang, kebajikan dan aktiviti sosial.³⁵ Pengolahan orientasi Sufisme daripada dimensi spiritual kepada praktikal membolehkan masyarakat Turkiye yang konservatif untuk terus mengamalkan kehidupan beragama dalam sebuah negara sekular dan pada masa yang sama, beradaptasi dengan perubahan semasa kesan daripada proses sekularisasi yang telah dijalankan. Pengamalan Islam yang sederhana dan lebih menekankan aspek amali turut mempengaruhi wacana dan pendekatan Islamisme di Turkiye.

Sejarah dan Perkembangan Islamisme di Turkiye

Idea Islamisme di Turkiye

Sarjana-sarjana berpendapat bahawa Islamisme tidak bersifat tunggal, sebaliknya merupakan fenomena pelbagai wajah. Hal ini terjadi berikutan Islamisme dicorakkan oleh konteks dan realiti setempat yang membezakan setiap gerakan yang mendukungnya.³⁶ Islamisme di Turkiye dicorakkan oleh dasar sekularisme berjalur keras serta kedudukan Islam yang terbatas dan terkawal. Secara keseluruhan, idea Islamisme di Turkiye dipengaruhi oleh faktor-faktor: (i) pengamalan Islam yang moderat; (ii) sekularisme jalur keras; (iii) keperluan Islamis untuk melunakkan pendekatan daripada bersifat ideologikal kepada praktikal; dan (iv) ketiadaan pengalaman dijajah yang membuatkan Islamisme di Turkiye terbuka kepada idea-idea Barat.

Sama ada secara idea mahupun praktik, Islamisme merupakan cerminan kepada bagaimana Islam diamalkan di sesebuah tempat.³⁷ Berbeza daripada Islamisme di tempat-tempat lain yang lebih dipengaruhi oleh idea yang berakar daripada jalur Salafisme, Islamisme di Turkiye pula lebih dicorakkan oleh tradisi kesufian atau Sufisme. Menurut Yavuz, tradisi Sufisme menjadi ejen utama dalam mencorak pengamalan Islam di Turkiye, di mana ia merupakan hasil Islamisasi yang berlaku terhadap tradisi kedudukan (*shamanism*) yang diwarisi oleh bangsa Turki sebelum Islam tersebar ke wilayah Anatolia.³⁸ Justeru, Sufisme telah bersebuti dengan adat dan budaya bangsa Turki sehingga mempengaruhi pengamalan Islam mereka. Sebagai tradisi yang diamalkan oleh masyarakat, Sufisme tidak bersifat statik, sebaliknya telah mengalami perubahan seiring dengan keperluan semasa dengan mengalihkan tumpuannya daripada ritual-ritual yang bersifat isolasi dan ritual kerohanian kepada dimensi praktikaliti. Pada era republik, tradisi Sufisme di Turkiye melalui proses evolusi bagi merespons cabaran sekularisme, di mana ia telah melahirkan masyarakat yang bersabar dalam menghadapi cabaran dengan mengalihkan tumpuan kesabaran tersebut kepada aktiviti-aktiviti kebajikan.³⁹ Penekanan Sufisme Turkiye terhadap aspek moral mendorong kepada ciri-ciri kesabaran,

³³ Eligür (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, h. 94.

³⁴ Lihat komentar mengenai pengaruh Sufisme terhadap pengamalan Islam di Turkiye dalam M. Hakan Yavuz (2004), "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Jil. 24, Bil. 2, h. 218-220.

³⁵ Etga Uğur (2004), "Intellectual Roots of 'Turkish Islam' and Approaches to the 'Turkish Model'," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Jil. 24, Bil. 2, h. 332-333.

³⁶ Lihat antaranya ulasan Ayoob (2008), *The Many Faces of Political Islam*, h. 14-17; Mozaffari (2007), "What is Islamism?," h. 24; Andrea Mura (2015), *The Symbolic Scenarios of Islamism: A Study in Islamic Political Thought*, Farnham: Ashgate, h. 15-16; Nilufer Narli (1999), "The Rise of the Islamist Movement in Turkey," *Middle East Review of International Affairs*, Jil. 3, Bil. 3, h. 38.

³⁷ Lihat huraian mengenai perbezaan pengamalan Islam berdasarkan tempat dalam Yavuz (2004), "Is There a Turkish Islam?," h. 214-215.

³⁸ Yavuz (2004), "Is There a Turkish Islam?," h. 219.

³⁹ Proses pembangunan negara yang tidak seimbang antara kawasan bandar dan luar bandar sekitar tahun 1950-an sehingga 1980-an telah membuka ruang kepada kumpulan-kumpulan Sufi untuk aktif dalam kegiatan sosial dan kebajikan. Berikutan proses pembangunan yang tidak seimbang sehingga menyebabkan wujudnya jurang antara kaya dan miskin, kumpulan-kumpulan ini telah menawarkan khidmat pendidikan, kesihatan dan kebajikan secara percuma kepada masyarakat yang memerlukan. Kesannya, kawasan-kawasan pinggir bandar Ankara,

toleransi dan tolong-menolong dalam kalangan masyarakatnya. Ciri-ciri ini turut mempengaruhi pendekatan Islamis di Turkiye yang cenderung terhadap sikap tidak radikal meskipun berhadapan dengan ancaman sekularisme yang keras.⁴⁰

Selain pengamalan Islam, sekularisme jalur keras yang menjadi ideologi negara turut memberi kesan kepada idea Islamisme di Turkiye. Sekularisme jalur keras memberi kesan kepada ruang yang terbatas untuk Islam diamalkan di Turkiye disebabkan dasar pensekuritian (*securitization*) yang dilaksanakan susulan daripada penerapan sekularisme secara keras. Dasar pensekuritian yang dilaksanakan adalah bersifat mencengkam kebebasan rakyat untuk mengamalkan agama dan mengekang pengaruh agama daripada mencampuri urusan pentadbiran negara.⁴¹ Rentetan itu, polisi yang bersifat mengawal pengaruh agama seperti TIS dilaksanakan. Orientasi idea Islamisme di Turkiye menerima kesan yang signifikan daripada pelaksanaan TIS, di mana ia telah membuka ruang ‘partisipasi bersyarat’⁴² kepada Islamis untuk terus beroperasi sebagai aktor arus perdana. Dasar pengawalan TIS menyebabkan idea Islamisme di Turkiye mengalami penyusutan wacana dan tidak lagi begitu menekankan dimensi politik kenegaraan, akan tetapi lebih menekankan pembinaan kesedaran masyarakat terhadap identiti bangsa berasaskan Islam. Justeru, tumpuan idea Islamisme beralih daripada dimensi politik kenegaraan kepada dimensi sosial dan individu.⁴³ Retorik penubuhan sebuah negara Islam (pendekatan dari atas ke bawah, atau *top-down*) telah dilunakkan oleh Islamis di Turkiye dengan mengalihkan tumpuan kepada agenda pengislahan sosial yang akan turut berfungsi mengislahkan negara (pendekatan dari bawah ke atas, atau *bottom-up*).

Sebagaimana Islamis di tempat-tempat lain, Islamis di Turkiye juga berhadapan dengan cabaran yang mengancam kelangsungan perjuangan mereka. Sekularisme yang keras terhadap agama menjadi cabaran dan sekaligus memberi kesan kepada idea Islamisme di Turkiye, menyebabkan ia tertegak berasaskan politik kelangsungan (*politics of survival*) yang dapat dilihat dari dua sudut. Pertama, sekularisme jalur keras secara tidak langsung menyebabkan Islamisme di Turkiye mengalami proses penyederhanaan ideologi (*ideological moderation*). Prinsip asas Islamisme seperti menegakkan perundangan syariat telah dikompromikan dan tidak ditonjolkan oleh pendukung Islamisme di Turkiye untuk memastikan perjuangan mereka tidak bercanggah dengan dasar sekularisme negara.⁴⁴ Kesiediaan kelompok Islamis untuk beroperasi dalam sistem politik yang sekular bermaksud Islamisme di Turkiye tidak menolak sekularisme secara mutlak, akan tetapi mengambil sikap bertoleransi dengan realiti sekularisme jalur keras yang mencorak identiti negara. Kedua, politik kelangsungan Islamisme di Turkiye dapat dilihat menerusi penyesuaiannya terhadap kekangan perundangan yang wujud.

Kekangan perundangan yang melarang sebarang organisasi atau parti politik untuk menjadikan Islam sebagai identifikasi pertubuhan menjadikan gerakan-gerakan Islamis di Turkiye tidak menzahirkan jenama Islam sama ada pada batang tubuh mahupun ideologi organisasi mereka. Mereka lebih menerapkan nilai-nilai Islam secara praktikal berasaskan konsep ‘*ahlak ve fazilet*’ (akhlak dan kebaikan). Disebabkan itu, parti-parti politik yang pro-Islam di Turkiye misalnya menggunakan nilai-nilai keislaman seperti ‘*nizam*’ (orde atau ketertiban), ‘*selamet*’ (keselamatan atau kesejahteraan), ‘*refah*’ (kebajikan), ‘*fazilet*’ (kebaikan), ‘*saadet*’ (kebahagiaan) dan ‘*adalet*’ (keadilan) dalam mengidentitikan parti-parti mereka bagi mengelak daripada menonjolkan imej mereka yang cenderung

Istanbul, Izmir dan Adana menjadi antara pusat kumpulan-kumpulan Islam mendapatkan sokongan masyarakat. Senario ini menunjukkan dinamisme jaringan Sufisme di Turki di dalam ruang lingkup aktivisme sosial dan tidak semata-mata tertumpu kepada dimensi ritual individu semata-mata. Lihat Anwar Alam (2009), “Islam and Post-Modernism: Locating the Rise of Islamism in Turkey,” *Journal of Islamic Studies*, Jil. 20, Bil. 3, h. 364-365.

⁴⁰ Duran (2010), “The Experience of Turkish Islamism,” h. 8-9.

⁴¹ Dasar pensekuritian (*securitization*) yang dilaksanakan merupakan pendekatan yang diperkenalkan secara tidak langsung oleh tentera selepas mereka mengambil alih kuasa politik secara sementara pasca rampasan kuasa 1980. Rasional pelaksanaan dasar pensekuritian pada waktu itu ialah sebagai langkah untuk memelihara keselamatan dan keharmonian negara daripada krisis politik yang melanda Turkiye sepanjang tahun 1970-an. Pelaksanaan TIS, penggubalan perlembagaan baharu pada tahun 1982 serta pengukuhan kuasa tentera dan Mahkamah Perlembagaan merupakan natijah daripada pelaksanaan dasar pensekuritian yang didorong oleh sentimen “memelihara keselamatan negara.” Lihat Ümit Cizre Sakallioğlu (1997), “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy,” *Comparative Politics*, Jil. 29, Bil. 2, h. 152; Ergun Özbudun (2007), “Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004,” *Turkish Studies*, Jil. 8, Bil. 2, h. 180; Ergun Özbudun (2012), “Turkey’s Search for a New Constitution,” *Insight Turkey*, Jil. 14, Bil. 1, h. 49.

⁴² Di sini, penulis memaksudkan ‘partisipasi bersyarat’ sebagai ruang yang dibuka buat kelompok Islamis untuk bergerak di medan arus perdana. TIS secara dasarnya dilaksanakan bagi membendung pengaruh kelompok kiri dan komunis yang mengancam kestabilan Turkiye. Pelaksanaan TIS yang didasari oleh semangat Islam secara tidak langsung turut membuka ruang partisipasi kepada kelompok Islamis untuk terlibat di pentas politik. Walau bagaimanapun, ruang yang terbuka ini adalah ‘bersyarat’ kerana memerlukan Islamis untuk berkompromi dengan beberapa dasar perjuangannya. Hal ini kerana ancaman sekularisme jalur keras masih wujud, di samping TIS itu sendiri didorong oleh matlamat untuk mengawal dan menyeragamkan tafsiran agama berdasarkan kehendak negara.

⁴³ Şen (2010), “Transformation of Turkish Islamism,” h. 61-62.

⁴⁴ Duran (2010), “The Experience of Turkish Islamism,” h. 8.

kepada Islam. Nilai-nilai ini tidak semata-mata digunakan bagi tujuan identifikasi, akan tetapi turut mencerminkan kaedah operasi gerakan-gerakan Islamis di Turkiye yang lebih menekankan aspek '*hizmet*' (perkhidmatan) berbanding retorik-retorik negara Islam dan pelaksanaan syariat.⁴⁵ Dalam erti kata lain, Islamisme di Turkiye begitu menekankan aspek praktikal berbanding ideologikal.

Di samping itu, ketiadaan pengalaman dijajah turut mencorak idea Islamisme di Turkiye. Hal ini secara langsung menjadikan masyarakat Turkiye, termasuklah dalam kalangan Islamis, tidak bersikap prejudis dan lebih terbuka terhadap Barat. Justeru, idea-idea dari Barat seperti demokrasi dan sekularisme lebih mudah untuk diterima oleh masyarakat Turkiye. Pada dasarnya, penyerapan idea-idea Barat telah berlaku sejak penghujung era Uthmaniyyah lagi. Disebabkan itulah proses pembinaan negara Turkiye berasaskan sekularisasi dan pembaratan tidak begitu ditentang oleh rakyatnya kerana idea-idea Barat telah meresap masuk secara perlahan-lahan sejak sebelum daripada itu lagi. Pada era kontemporari, idea Islamisme di Turkiye dilihat turut menerima kesan daripada keterbukaan terhadap Barat. Perkara ini dapat dilihat pada kecenderungan sebahagian Islamis terhadap penyertaan Turkiye ke dalam 'keluarga besar' Eropah.⁴⁶ Selain itu, sikap fleksibel Islamisme di Turkiye dalam menerima sifat sekularisme negara turut menggambarkan wujudnya penerimaan terhadap idea-idea dari Barat.

Aktivisme Islamis MGH

Dalam membincangkan mengenai perkembangan Islamisme di Turkiye, Gerakan Wawasan Nasional (*Milli Görüş Hareketi*-MGH) merupakan watak yang penting untuk diberikan perhatian khusus. MGH merupakan gerakan Islamis utama di Turkiye khususnya sekitar tahun 1970-an sehingga 1990-an. Meskipun perkataan '*milli*' pada nama MGH bermaksud 'nasional' atau 'kebangsaan,' ia tidak bermaksud gerakan ini mendukung perjuangan kebangsaan yang sempit berdasarkan etnik atau kaum tertentu. '*Milli*' di sini secara dasarnya lebih menjurus kepada maksud 'ummah,'⁴⁷ memperlihatkan perjuangan MGH yang bersandarkan kepada semangat Islam. Kekangan perundangan yang menghalang penonjolan simbol Islam mendesak pendiri-pendiri MGH untuk menggunakan nama yang tidak menampakkan sebarang simbol keagamaan sama ada pada batang tubuh organisasi mahupun pada retorik perjuangan mereka. Penggunaan slogan yang menampakkan ciri-ciri kebangsaan pada dasarnya merujuk kepada Islam, di mana 'Wawasan Nasional' itu sendiri merupakan projek bagi merealisasikan visi Islamisme dengan cara yang lunak.⁴⁸ Secara ideanya, MGH menyeru masyarakat Turkiye supaya kembali kepada cara hidup Islam sepenuhnya dan meninggalkan cara hidup lain yang menjadi punca kepada kelemahan bangsa Turki.⁴⁹ MGH meletakkan matlamat untuk membina tamadun yang seimbang sama ada dari sudut hubungan vertikal, iaitu hubungan manusia dengan Allah, mahupun hubungan horizontal, iaitu hubungan sesama manusia dan antara manusia dengan alam di sekeliling. Bagi MGH, Islam merupakan asas identiti bagi bangsa Turki yang tidak dapat dipisahkan sama sekali.⁵⁰

Meskipun terpaksa berhadapan dengan realiti politik yang mencabar, MGH tidak cenderung terhadap pemikiran atau pendekatan radikal, sebaliknya menekankan keamanan dan pendekatan yang sederhana dalam merealisasikan matlamatnya. Berbeza dengan sebahagian gerakan Islamis di negara-negara lain yang lebih bersifat revolusioner dan menyasarkan pendekatan dari atas ke bawah, MGH pula lebih memilih pendekatan dari bawah ke atas untuk melahirkan kesedaran masyarakat terhadap Islam.⁵¹ Terdapat dua faktor yang mendorong kepada sikap lunak MGH. Pertama, penekanan MGH terhadap persoalan moral dan spiritual individu menjadikan gerakan ini lebih mengutamakan proses pengislahan sosial. Maka, mewujudkan kesedaran Islam berdasarkan mekanisme dakwah secara *bottom-up* menjadi pendekatan utama MGH. Kedua, wujudnya pengaruh Sufisme pada MGH yang mendorongnya untuk lebih rasional dan moderat. Sejak mula lagi, MGH sememangnya menerima suntikan Sufisme, khususnya daripada pemikiran pemimpin tarekat Nakşibendi (Naqsyabandi), Mehmet Zahid Kotku,⁵²

⁴⁵ M. Hakan Yavuz (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press, h. 208 & 238. Penekanan kepada unsur *hizmet* atau perkhidmatan menggambarkan wujudnya pengaruh tradisi kesufian terhadap idea Islamisme di Turkiye. Berikutan pelaksanaan proses sekularisasi secara radikal yang turut menjejaskan keberadaan kumpulan-kumpulan tarekat kesufian pada era awal penubuhan republik, tradisi kesufian di Turkiye mula mengalami proses evolusi dari sudut kaedah operasi. Di samping meneruskan ritual kesufian secara rahsia, pendukung-pendukung Sufisme menggiatkan diri mereka dengan aktiviti-aktiviti yang bersifat kebajikan. Hal ini didorong oleh penekanan tradisi kesufian Turkiye terhadap aspek moral yang menyebabkan pendukungnya cenderung terhadap unsur *hizmet*.

⁴⁶ Duran (2010), "The Experience of Turkish Islamism," h. 9.

⁴⁷ Yavuz (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, h. 208.

⁴⁸ Eligür (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, h. 66-67.

⁴⁹ David Vielhaber (2012), "The Milli Görüş of Germany," *Current Trends in Islamist Ideology*, Jil. 13, h. 49.

⁵⁰ Fulya Atacan (2005), "Explaining Religious Politics at the Crossroad AKP-SP," *Turkish Studies*, Jil. 6, Bil. 2, h. 189-190.

⁵¹ Vielhaber (2012), "The Milli Görüş of Germany," h. 51.

⁵² Mehmet Zahid Kotku (hidup 1897-1980) merupakan imam di Masjid İskenderpaşa dan sekaligus merupakan pemimpin utama tarekat Nakşibendi pada zamannya. Beliau telah menjadikan Masjid İskenderpaşa sebagai pusat kegiatan kesufian. Keunikan pemikiran Kotku adalah

serta penyertaan pelbagai aliran Sufisme pada awal pembentukannya. Pengintegrasian antara Sufisme dan wacana politikal telah mencorak pendekatan Islamisme MGH yang tidak bersifat radikal dan lebih cenderung kepada pengislahan secara beransur-ansur dengan menekankan aspek moral dan spiritual.⁵³

Sejak awal kemunculannya sehingga kini, MGH telah menubuhkan sebanyak lima buah parti politik. Parti pertama yang ditubuhkan adalah Parti Orde Nasional (*Milli Nizam Partisi*-MNP). Pemilihan nama '*Milli Nizam*' menggambarkan aspirasinya untuk mengemukakan model alternatif kepada orde ala-Barat yang selama ini menjadi pegangan rejim sekular Turkiye.⁵⁴ Hayat MNP tidak panjang selepas ia diharamkan rentetan daripada rampasan kuasa tentera pada Mac 1971 di atas alasan mengeksploitasi agama demi kepentingan politik. Kemudian, MGH menubuhkan pula Parti Keselamatan Nasional (*Milli Selamet Partisi*-MSP) pada Oktober 1972. Sepanjang tahun 1970-an, MSP berkesempatan berada dalam siri kerajaan campuran yang ditubuhkan berikutan kejayaannya memperoleh peratusan undi dan bilangan kerusi parlimen yang signifikan dalam beberapa pilihan raya umum. Menerusi kerajaan yang dibentuk, ahli-ahli parlimen MSP berjaya menduduki beberapa jawatan strategik, termasuklah pemimpin utamanya; Necmetin Erbakan yang dilantik sebagai Timbalan Perdana Menteri.⁵⁵ Walau bagaimanapun, ketidakstabilan politik sepanjang tahun 1970-an disebabkan pertembungan antara pendukung jalur radikal kiri dan kanan telah mengundang rampasan kuasa tentera pada September 1980 yang menyebabkan pengharaman MSP serta parti-parti politik yang lain.

Rentetan daripada rampasan kuasa, urusan pentadbiran negara telah diserahkan kepada pihak tentera selama tiga tahun. Selepas tempoh tersebut, MGH telah menubuhkan parti politiknya yang ketiga, iaitu Parti Kebajikan (*Refah Partisi*-RP). Sebagai langkah berhati-hati, RP cuba untuk tidak menzahirkan imej Islamisnya dan memfokuskan kepada agenda kebajikan seperti aktif memberikan bantuan berbentuk barangan keperluan kepada rakyat yang memerlukan.⁵⁶ Inisiatif ini menjadikan RP sebagai sebuah gerakan sosiopolitik yang menyediakan kebajikan kepada masyarakat, bertepatan dengan semangat '*refah*' (kebajikan). RP membina pengaruh politiknya secara beransur-ansur sehinggalah ia berjaya memperoleh peratusan undi tertinggi dalam pilihan raya umum pada tahun 1995. Kejayaan tersebut membolehkan RP untuk membina kerajaan hasil kerjasamanya dengan parti jalur kanan tengah; Parti Jalan Kebenaran (*Doğru Yol Partisi*-DYP) dan menamakan pemimpin utamanya; Erbakan sebagai Perdana Menteri Turkiye. Walau bagaimanapun, tempoh RP berada dalam kerajaan tidak bertahan lama. Seterunya yang berselindung di sebalik institusi tentera dan mahkamah telah mengambil langkah strategik untuk menghentikan kemaraan Islamis menerusi sebuah rampasan kuasa yang sering ditandai dengan nama '*rampasan kuasa pascamoden*.' Ia bermula dengan memorandum yang dikemukakan oleh pihak tentera pada 28 Februari 1997 supaya kerajaan mengawal pengaruh puak pemisah dan '*reaksioner Islam*,' yang secara tidak langsung juga bertujuan untuk menekan RP yang pro-Islam.⁵⁷ Pada 21 Mei 1997 pula, Ketua Pendakwa Raya Turkiye telah menghantar usul kepada Mahkamah Perlembagaan supaya mengharamkan RP. Selepas kehilangan majoriti di parlimen berikutan penarikan sokongan kesemua ahli parlimen DYP, Mahkamah Perlembagaan telah mengarahkan penutupan RP pada Februari 1998 dan mengenakan hukuman larangan berpolitik selama lima tahun ke atas Erbakan dan beberapa pemimpin utama RP yang lain.

Selepas RP diharamkan, aktivis-aktivis MGH meneruskan kegiatan mereka menerusi Parti Kebaikan (*Fazilet Partisi*-FP). Parti baharu ini menjadi medan eksperimen buat MGH untuk membawa wacana politik yang lebih segar selepas rampasan kuasa pascamoden.⁵⁸ Selain peralihan wacana, satu lagi perkembangan penting selepas pengharaman RP adalah mengenai konflik dalaman MGH.

pada kecaknaannya terhadap politik yang menjadi sumber inspirasi kepada para Islamis di Turkiye. Lihat Elizabeth Özdalga (2010), "Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey: The Nakşibendis, the Nurcus, and the Gülen Movement," dalam Celia Kerslake, Kerem Öktem dan Philip Robins (ed.), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, New York: Palgrave Macmillan, h. 77-78.

⁵³ Yildiz Atasoy (2005), *Turkey, Islamists and Democracy: Transition and Globalization in a Muslim State*, London & New York: I.B. Tauris, h. 125-128.

⁵⁴ Chen Yang dan Changgang Guo (2015), "National Outlook Movement" in Turkey: A Study on the Rise and Development of Islamic Political Parties," *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, Jil. 9, Bil. 3, h. 3.

⁵⁵ Selain jawatan Timbalan Perdana Menteri, ahli-ahli parlimen MSP turut diperuntukkan jawatan Menteri Dalam Negeri, Menteri Keadilan, Menteri Perdagangan, Menteri Makanan dan Pertanian, Menteri Industri dan Teknologi di samping Diyanet. Lihat Eligür (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, h. 70.

⁵⁶ Uğur Akinci (1999), "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey," *Middle East Journal*, Jil. 53, Bil. 1, h. 77.

⁵⁷ M. Hakan Yavuz (2000), "Cleansing Islam from the Public Sphere," *Journal of International Affairs*, Jil. 54, Bil. 1, h. 38.

⁵⁸ Reşat Kasaba dan Sibel Bozdoğan (2000), "Turkey at the Crossroad," *Journal of International Affairs*, Jil. 54, Bil. 1, h. 18; R Qinn Mecham (2004), "From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey," *Third World Quarterly*, Jil. 25, Bil. 2, h. 345-346.

Pengharaman RP telah melahirkan dua jalur pandangan dalam melihat pendekatan terbaik yang perlu diambil bagi kelangsungan perjuangan Islamisme di Turkiye. Di satu pihak adalah kelompok konservatif yang berpandangan perubahan yang dilakukan hanya melibatkan perkara-perkara yang bukan dasar, lebih bersifat teknikal dan masih mengekalkan kesetiaan kepada kepimpinan Erbakan dalam menentukan hala tuju MGH. Manakala di pihak yang lain, iaitu kelompok reformis, melihat perlunya dilakukan perubahan secara menyeluruh terhadap dasar MGH dan reformasi kepimpinan, termasuklah pemisahan daripada pengaruh Erbakan bagi menjamin kelangsungan MGH untuk jangka masa panjang. FP turut menerima nasib yang sama seperti kesemua pendahulunya, di mana pada Jun 2001, mahkamah telah mengarahkan penutupannya di atas tuduhan menjadi 'pusat kegiatan anti-sekular.'⁵⁹ Pengharaman FP mendorong kelompok reformis untuk meninggalkan MGH lalu menubuhkan Parti Keadilan dan Pembangunan (*Adalet ve Kalkinma Partisi*-AKP), manakala kelompok konservatif yang masih setia dengan perjuangan Islamisme MGH dan kepimpinan Erbakan pula menubuhkan Parti Kebahagiaan (*Saadet Partisi*-SP) pada tahun yang sama.

AKP dan Wajah Baharu Islamisme di Turkiye

Perbincangan mengenai perkembangan Islamisme di Turkiye selepas perpecahan dalaman MGH lebih relevan untuk difokuskan kepada AKP berbanding SP berdasarkan tiga faktor. Pertama, sejak kemunculannya hingga kini, AKP terus mendominasi persaingan di peti undi yang membolehkannya untuk membentuk kerajaan. Penelitian terhadap perkembangan Islamisme di Turkiye lebih relevan untuk dilakukan terhadap AKP selaku entiti yang berada dalam sistem. Kedua, di kala AKP menjadi parti yang dominan dan berada dalam kerajaan, SP yang mewakili MGH pula terus terpinggir daripada arena politik arus perdana Turkiye sejak awal kewujudannya hingga kini. Hal ini menyebabkan SP kurang signifikan untuk dibincangkan bagi mewakili jalur Islamisme di Turkiye memandangkan ia tidak berada dalam sistem seperti pesaingnya, iaitu AKP. Ketiga, latar belakang sejarahnya membuatkan AKP masih relevan untuk dilihat sebagai aktor penting dari 'madrasah' Islamisme MGH tanpa mengabaikan wacana baharu yang menjadi pegangannya. Meskipun identiti AKP masih lagi diperdebatkan,⁶⁰ imej agama kekal kelihatan pada pendiri-pendiri utama AKP, sekaligus turut memberi kesan kepada corak operasi parti tersebut.

Sejak penubuhannya, AKP mendukung idea demokrasi konservatif. Pemimpin utama AKP, iaitu Recep Tayyip Erdoğan, menjelaskan bahawa demokrasi konservatif merupakan satu bentuk sintesis antara nilai-nilai kontemporari dan identiti setempat Turkiye.⁶¹ Menerusi demokrasi konservatif, AKP cuba menyeimbangkan antara nilai-nilai yang melambangkan identiti masyarakat Turkiye di satu sudut dan keperluan kepada aspek-aspek kontemporari di sudut yang lain. Demokrasi konservatif bukanlah sebuah ideologi yang komprehensif, sebaliknya merupakan sebuah gagasan politik yang cuba mengharmonikan tradisi dengan kemodenan, agama dengan demokrasi, dan negara dengan rakyatnya.⁶² Hal ini meletakkan demokrasi konservatif sebagai falsafah politik yang cuba mengimbangi keinginan untuk mengekalkan unsur konservatif Turki dengan keperluan untuk menampung tuntutan moden. Ia merupakan satu natijah daripada 'pemikiran baharu' (*new thinking*)⁶³ pendiri-pendiri AKP hasil pengalaman mereka bergerak dalam MGH sebelumnya. Selain itu, demokrasi konservatif juga menganjurkan perubahan dan kemajuan yang tidak menggadaikan nilai-nilai identiti setempat. Perubahan yang dilakukan mestilah tidak secara radikal, perlu organik dan tidak dipaksakan ke atas sesiapa. AKP menentang sebarang bentuk kejuruteraan sosial kerana melihatnya sebagai perubahan radikal dan memaksa, lantas bertentangan dengan semangat perubahan secara organik.⁶⁴

⁵⁹ Birol A. Yeşilada (2002), "The Virtue Party," *Turkish Studies*, Jil. 3, Bil. 1, h. 62.

⁶⁰ Muhamamd Khalis Ibrahim dan Mohd Roslan Mohd Nor (2023), "On the Islamism Identity of Turkey's Justice and Development Party (JDP): A Systematic Review," *UMRAN-Journal of Islamic and Civilizational Studies*, Jil. 10, Bil. 1, h. 71-84.

⁶¹ Recep Tayyip Erdogan (2004), "Conservative Democracy and the Globalisation of Freedom," ucapan di American Enterprise Institute pada 29 Januari 2004, diakses dari <https://www.c-span.org/video/?180311-1/democracy-turkey>.

⁶² Ergun Özbudun (2006), "From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey," *South European Society & Politics*, Jil. 11, Bil. 3-4, h. 548; Bilal Sambur (2009), "The Great Transformation of Political Islam in Turkey: The Case of Justice and Development Party and Erdogan," *European Journal of Economic and Political Studies*, Jil. 2, Bil. 2, h. 121; Zeyneb Çağlıyan-İçener (2009), "The Justice and Development Party's Conception of "Conservative Democracy": Invention or Reinterpretation?," *Turkish Studies*, Jil. 10, Bil. 4, h. 606.

⁶³ Istilah '*new thinking*' digunakan oleh Çavdar dalam menghuraikan tafsiran dan orientasi politik baharu Erdoğan dan rakan-rakannya yang menggerakkan AKP. Lihat dengan lebih lanjut dalam Çavdar (2006), "Islamist *New Thinking* in Turkey," h. 477-497. Istilah ini diambil daripada idea Mikhail Gorbachev dalam menghuraikan mengenai perubahan corak polisi luar Rusia daripada orientasi tradisi Soviet.

⁶⁴ AK PARTİ (t.t.), "Parti Programı, II-Temel Haklar ve Siyasi İlkeler (Program Parti, II-Hak Asasi dan Prinsip Politik)," laman sesawang rasmi AK PARTİ, diakses dari <https://www.akparti.org.tr/parti/parti-programi/>.

Sebagai entiti yang muncul hasil tindak balas terhadap krisis politik pada penghujung tahun 1990-an, demokrasi konservatif beroperasi sebagai platform bagi masyarakat pelbagai identiti dan kepentingan untuk bertemu dan menentang kuasa *status quo* elit sekular.⁶⁵ Namun, penentangan AKP terhadap elit sekular dilakukan secara halus dan tidak langsung. Baginya, fungsi utama politik, iaitu untuk memberikan khidmat kepada rakyat, telah mengalami kerosakan dari sudut pemahaman dan pengamalan. Justeru, AKP melihat bahawa pengamalan politik yang sebetulnya perlu dikembalikan dalam pemahaman umum.⁶⁶ Melalui demokrasi konservatif juga, parti tersebut cuba mendamaikan antara mereka yang berada di 'pusat' (iaitu elit politik) dan mereka yang berada di 'pinggiran' (iaitu masyarakat sivil), iaitu jurang atau polarisasi yang menjadi masalah terbesar kepada kestabilan sosiopolitik di Turkiye.⁶⁷ AKP melihat bahawa kuasa politik tidak sepatutnya tertumpu di tangan kelompok elit semata-mata, sebaliknya perlu diseimbangkan dengan peranan masyarakat sivil yang merupakan segmen majoriti yang sering dipinggirkan. Dengan pandangan majoritarian ini, AKP menjadikan demokrasi konservatif sebagai alat untuk mengengahkan masyarakat majoriti ke tengah arena politik Turkiye.⁶⁸

Berbeza dengan parti-parti Islamis sebelumnya yang melihat sekularisme sebagai ancaman, AKP memilih untuk mengiktiraf sekularisme dan berpegang kepada nilai-nilai sekularisme.⁶⁹ Menurutnya, kesucian dan ketinggian agama menyebabkan ia perlu dipisahkan daripada politik yang terdedah kepada pelbagai kelemahan dan kepincangan.⁷⁰ Menjadikan agama sebagai bahan politik, menurut Erdoğan, boleh menjejaskan bukan sahaja keharmonian politik yang pelbagai, malah boleh turut menjejaskan imej agama itu sendiri.⁷¹ Dari perspektif politik kepartian, AKP berpandangan bahawa sesebuah parti politik perlulah bebas daripada membawa imej agama. Meskipun agama dipercayai sebagai sumber moral dan sosial yang penting, AKP berpendapat bahawa perlu dibezakan antara menekankan kepentingan peranan agama dalam masyarakat dan menjadikan agama sebagai ideologi politik. Menurutnya, Islam tidak wajar untuk dieklusifkan kepada parti atau kumpulan tertentu kerana ia boleh menyebabkan parti atau kumpulan tersebut mengeksploitasi tafsiran agama demi kepentingan politik. Disebabkan itulah AKP tidak hadir sebagai sebuah parti yang berdasarkan agama mahupun yang menjadikan agama sebagai alat politik. Ia berpandangan bahawa agama perlulah diletakkan di bawah pengamalan peribadi individu berbanding dijadikan sebagai ideologi politik.⁷²

AKP berpandangan bahawa sebuah negara sekular yang sebenar perlu bersikap neutral daripada sebarang agama atau kepercayaan. Keneutralan negara terhadap agama bermaksud, negara perlulah bebas daripada ditadbir oleh sebarang perundangan yang berunsur agama, termasuklah undang-undang syariah.⁷³ Selain itu, negara juga perlu bersikap neutral atau berkecuali dalam melayani semua agama dan kepercayaan, di mana negara tidak sepatutnya memaksakan sebarang pengaruh agama terhadap masyarakat, melarang pengamalan agama serta menindas sesiapa di atas nama agama.⁷⁴ Pandangan AKP terhadap keneutralan agama ini secara tidak langsung merupakan kritikan terhadap pegangan elit sekular yang sering menjadikan sekularisme sebagai justifikasi untuk melarang pengamalan agama di ruang awam. Pada AKP, sekularisme perlu menjamin nilai-nilai demokratik, termasuklah kebebasan setiap individu untuk mengamalkan agama dan kepercayaan masing-masing. Sekularisme bukan sahaja membolehkan penganut semua agama dan kepercayaan untuk melakukan amalan agama masing-masing dengan aman, malah turut menjamin kebebasan bagi mereka yang tidak mempunyai sebarang kepercayaan.⁷⁵ Justeru, AKP melihat sekularisme sebagai prinsip asas kepada kebebasan dan keharmonian sosial. Menurutnya, sekularisme mempunyai kaitan rapat dengan demokrasi dan nilai-nilai liberal yang perlu diterapkan bagi mencapai konsensus antara semua pihak.⁷⁶ Disebabkan itulah

⁶⁵ M. Hakan Yavuz (2009), *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, h. 89.

⁶⁶ AK PARTİ (t.t.), "Parti Programı, II-Temel Haklar ve Siyasi İlkeler," laman sesawang rasmi AK PARTİ.

⁶⁷ Sultan Tepe (2005), "Turkey's AKP: A Model "Muslim Democratic" Party?," *Journal of Democracy*, Jil. 16, Bil. 3, h. 76.

⁶⁸ Sefa Şimşek (2013), "Conservative Democracy as a Cosmetic Image in Turkish Politics: The Semiology of AKP's Political Identity," *Turkish Studies*, Jil. 14, Bil. 3, h. 437-438; Özbudun (2006), "From Political Islam to Conservative Democracy," h. 549.

⁶⁹ Sambur (2009), "The Great Transformation of Political Islam," h. 122.

⁷⁰ Şimşek (2013), "Conservative Democracy as a Cosmetic Image in Turkish Politics," h. 431.

⁷¹ Erdogan (2004), "Conservative Democracy and the Globalisation of Freedom," ucapan di American Enterprise Institute pada 29 Januari 2004.

⁷² Çağlıyan-İçener (2009), "The Justice and Development Party's Conception of "Conservative Democracy"," h. 597-604; Sebnem Gumuscu dan Deniz Sert (2009), "The Power of the Devout Bourgeoisie: The Case of the Justice and Development Party in Turkey," *Middle Eastern Studies*, Jil. 45, Bil. 6, h. 958; Menderes Cinar (2006), "Turkey's Transformation under the AKP Rule," *The Muslim World*, Jil. 96, Bil. 3, h. 475.

⁷³ Gumuscu dan Sert (2009), "The Power of the Devout Bourgeoisie," h. 958.

⁷⁴ Çağlıyan-İçener (2009), "The Justice and Development Party's Conception of "Conservative Democracy"," h. 605.

⁷⁵ AK PARTİ (t.t.), "Parti Programı, II-Temel Haklar ve Siyasi İlkeler," laman sesawang rasmi AK PARTİ.

⁷⁶ Cinar (2006), "Turkey's Transformation under the AKP Rule," h. 476.

AKP menolak penafian terhadap hak individu untuk mengamalkan agama dan kepercayaan di atas nama 'memelihara sekularisme di ruang awam' kerana baginya, hal ini akan menafikan hak seseorang untuk beramal dengan ajaran agamanya dengan bebas. Bagi AKP, peruntukan sekularisme seperti yang termaktub dalam Artikel 2 Perlembagaan Turki tidak bermaksud anti-agama, sebaliknya merujuk kepada hak yang diperuntukkan kepada semua terhadap agama dan kepercayaan masing-masing.⁷⁷

Walaupun mendukung sekularisme, ini tidak bermaksud AKP tidak mempunyai sensitiviti agama sama sekali, apatah lagi bersikap anti-agama. Aspirasi agama masih mewarnai imej dan wacana parti walaupun ia berpegang kepada demokrasi konservatif. Misalnya, dalam satu persidangan parti AKP, Erdoğan telah menyampaikan visinya untuk mewujudkan 'generasi beriman' (*dindar nesil*).⁷⁸ Visi mewujudkan generasi beriman mendorong AKP untuk menekankan sejarah dan simbol identiti Turkiye dengan nilai Islam, dan melihat segmen anak muda sebagai kuncinya. Dalam hal ini, institusi keluarga dilihat sebagai entiti penting dalam membentuk golongan muda yang berkesedaran Islam dan menghargai identiti keturkian. Di samping itu, AKP juga berusaha membina pemahaman baharu golongan muda tentang identiti nasional dan mengaitkannya dengan nilai-nilai Islam. Sebagai contoh, beberapa peristiwa bersejarah yang melambangkan kehebatan dan kepahlawanan bangsa Turki-Muslim telah ditekankan, seperti kemenangan Kerajaan Selçuk menentang Kerajaan Rom Timur dalam Perang Manzikert pada tahun 1071, kematian besar-besaran tentera Uthmaniyyah (yang digambarkan sebagai 'mati syahid') dalam Kempen Sarıkamış semasa Perang Dunia Pertama dan kejayaan tentera Turki dalam Perang Gallipoli.⁷⁹ Penonjolan semula peristiwa-peristiwa ini menandakan AKP cuba memperkenalkan kepada masyarakat Turkiye akan cara baharu untuk mereka memahami identiti dan sejarah kebangsaan berdasarkan 'lensa' Islam.

Selain itu, AKP juga telah membangkitkan semula memori tentang kehebatan bangsa Turki dari era sebelumnya, lebih-lebih lagi ketika zaman Kerajaan Islam Uthmaniyyah. Misalnya pada tahun 2015, AKP telah mengemukakan Kontrak Turkiye Baharu 2023, iaitu sebuah dokumen yang menggariskan beberapa objektif yang perlu dicapai oleh Turkiye menjelang usianya yang ke-100 tahun (1923-2023). Dalam dokumen tersebut, AKP menegaskan bahawa identiti 'Turkiye baharu' adalah berasal daripada sintesis legasi Selçuk, Uthmaniyyah dan Turkiye pada era republik.⁸⁰ Selain aspek-aspek ideologikal dan abstrak, AKP juga telah memberi tumpuan kepada aspek-aspek nyata dalam usahanya untuk menonjolkan identiti Islam pada Turkiye. Sebagai contoh, pembinaan Masjid Çamlica, iaitu masjid tersebar di Turkiye yang siap dibina pada tahun 2019, mengambil inspirasi daripada seni bina masjid-masjid diraja Uthmaniyyah. Pemilihan lokasi masjid tersebut di Istanbul, yang merupakan bekas pusat pemerintahan Kerajaan Uthmaniyyah, dan bukannya Ankara selaku ibu negara Turkiye, mencerminkan pengaruh kuat legasi Uthmaniyyah. Kecenderungan ke arah unsur-unsur Islam-Uthmaniyyah menunjukkan bahawa walaupun AKP cuba hadir sebagai entiti konservatif, demokrat dan mendukung sekularisme, parti itu terus berpegang kepada paradigma politik yang cenderung kepada Islam.

Gagalkah 'Islamisme' di Turkiye?

Tesis kegagalan Islamisme melihat idea Islamisme tidak serasi dengan kemodenan, mengakibatkannya gagal untuk menampilkan model politik yang realistik dengan konteks semasa. Setakat ini, AKP telah menunjukkan bahawa ia mampu beradaptasi dengan kemodenan dan realiti politik semasa, sekurang-kurangnya untuk konteks Turkiye. AKP menjadikan demokrasi konservatif sebagai ideologi parti dengan mensintesis antara nilai-nilai konservatisme dan demokrasi, di mana penonjolan unsur-unsur identiti dilakukan dalam kerangka politik demokrasi moden. Pada masa yang sama, AKP turut berusaha memastikan Turkiye berada dalam arus politik global berdasarkan realiti sejarahnya dan keperluan semasa.⁸¹ Selain itu, demokrasi konservatif juga penting untuk dilihat dari sudut kejayaannya dalam merungkai polemik-polemik yang selama ini telah wujud di Turkiye. Pertama adalah pertembungan antara Islam dan sekularisme. Sejak mula lagi, sekularisme telah diinstitusikan sebagai ideologi negara Turkiye supaya menjadi pandangan hidup masyarakatnya.

⁷⁷ Yavuz (2009), *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, h. 159.

⁷⁸ Hürriyet Daily News (2 Februari 2012), "Debate on Religion Takes Over Politics in Ankara," laman sesawang *Hürriyet Daily News*, diakses dari <http://www.hurriyetaidailynews.com/debate-on-religion-takes-over-politics-in-ankara-12814>.

⁷⁹ Demet Lüküslü (2016), "Creating a Pious Generation: Youth and Education Policies of the AKP in Turkey," *Southeast European and Black Sea Studies*, Jil. 16, Bil. 4, h. 641-642.

⁸⁰ AK PARTİ (2015), *The New Turkey Contract 2023*, Ankara: AK PARTİ.

⁸¹ Gumuseu dan Sert (2009), "The Power of the Devout Bourgeoisie," h. 958; Cinar (2006), "Turkey's Transformation under the AKP Rule," h. 475.

Sekularisme Turkiye telah ditentang oleh kumpulan-kumpulan yang mempunyai kesedaran agama, termasuklah MGH. Namun, penentangan-penentangan yang dilakukan menemui kebuntuan sehinggalah AKP muncul dengan idea demokrasi konservatif. Berbanding menentang sekularisme secara terus, ia cuba menawarkan pandangan alternatif bahawa sekularisme sepatutnya didemokratikkan, bukan dipaksakan sebagai pegangan hidup masyarakat.⁸² Kesannya, sekularisme dan Islam dapat wujud secara berseiringan di Turkiye, di mana sekularisme hanya beroperasi di peringkat negara, manakala rakyat diberi kebebasan sepenuhnya untuk mengamalkan agama. Kedua, demokrasi konservatif turut berjaya merungkai pertembungan antara ‘pusat’ dan ‘pinggiran.’ Dikotomi pusat dan pinggiran merupakan cerminan kepada polarisasi sosial yang wujud di Turkiye kesan daripada monopoli politik dan ekonomi di tangan kelompok kecil elit sekular yang menduduki ‘pusat’ dalam spektrum struktur sosial, lantas menyebabkan segmen masyarakat majoriti yang lain terpinggir.⁸³ Menerusi demokrasi konservatif, AKP telah merapatkan jurang polarisasi ini, di mana segmen pinggiran turut berpeluang untuk mengisi sektor-sektor strategik dalam politik dan ekonomi setelah kebebasan diberikan kepada mereka di bawah agenda pendemokrasian. Perungkaian kedua-dua polemik ini menunjukkan bahawa AKP telah menampilkan penyelesaian politik yang bertepatan dengan realiti di mana ia beroperasi.

Idea demokrasi konservatif menterjemahkan pendirian AKP yang tidak lagi menjadikan agama sebagai modal politik. Sikap AKP ini boleh dilihat dari dua perspektif yang berbeza. Di satu sudut, sikap ini boleh ditafsir sebagai pertimbangan realpolitik AKP. Secara umumnya, sebahagian besar masyarakat Turkiye cenderung untuk setia kepada dasar sekularisme negara meskipun pada masa yang sama mereka masih mempraktikkan agama dalam kehidupan.⁸⁴ Menjadikan agama sebagai aspirasi politik tidak begitu popular di mata rakyat Turkiye kerana ia bercanggah dengan aspirasi negara yang sekular. Maka, pemimpin AKP memilih pendekatan memadamkan imej agama pada identiti dan wacana parti bagi mengelakannya daripada dilihat mempolitikkan agama.⁸⁵ Selain itu, tidak dapat dinafikan juga bahawa meminggirkan agama daripada mempengaruhi orientasi parti merupakan langkah untuk memastikan kelangsungan politiknya. Peralihan penggerak-penggerak AKP daripada pengaruh MGH merupakan hasil pembelajaran politik yang dilalui berikutan penentangan oleh rejim sekularis dalam tempoh masa yang panjang.⁸⁶ Di sudut yang lain pula, sikap tidak mempolitikkan agama perlu dilihat sebagai pertimbangan ideologikal AKP. Sejak awal penubuhan AKP, Erdoğan telah menegaskan pendirian untuk tidak mengaitkan partinya dengan identiti Islam mahupun ‘demokrasi Muslim,’ iaitu jenama yang senada dengan demokrasi konservatif namun mengekalkan citra Islam (dengan menggunakan kata sifat ‘Muslim’).⁸⁷ Pengalaman Parti Ennahda di Tunisia yang meninggalkan Islamisme dan mengadaptasi demokrasi Muslim sering dilihat menyerupai AKP. Walau bagaimanapun, AKP telah pergi lebih jauh daripada itu dengan meminggirkan terus nama yang berkait dengan Islam (seperti ‘Muslim’) dan memilih nama ‘demokrasi konservatif.’ Tanpa meniadakan keperluan mendapatkan sokongan pelbagai segmen masyarakat dan kelangsungan politik, pendirian AKP ini menggambarkan ia tidak melihat keperluan untuk agama dijadikan modal politik. Erdoğan semasa awal kemunculan AKP menegaskan tentang praktik pemisahan agama daripada politik untuk memastikan kesucian Islam kekal terpelihara daripada sebarang eksploitasi politik.⁸⁸ Tindakan AKP untuk tidak mencampurkan agama dengan politik bukan sahaja menunjukkan bahawa ia tidak mengideologikan Islam, malah juga perlu dilihat sebagai menjaga ketulenan Islam, termasuklah unsur spiritualnya,

⁸² Erdogan (2004), “Conservative Democracy and the Globalisation of Freedom,” ucapan di American Enterprise Institute pada 29 Januari 2004.

⁸³ Şerif Mardin merupakan sarjana yang mempopularkan perbincangan mengenai dikotomi sosial di Turkiye berdasarkan kerangka ‘pusat dan pinggiran,’ Menurutnya, dikotomi ini diwarisi daripada senario sosiopolitik semasa penghujung era Kerajaan Uthmaniyyah, di mana kuasa tertumpu di tangan birokrat yang berpusat di istana, manakala segmen masyarakat biasa yang lain (yang membentuk majoriti) dilihat sebagai terpinggir daripada arena kuasa. Lihat lebih lanjut dalam Şerif Mardin (1973), “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?,” *Daedalus*, Jil. 102, Bil. 1, h. 169-190.

⁸⁴ Ali Çarkoğlu (2004), “Religiosity, Support for Şariat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey,” *Middle Eastern Studies*, Jil. 40, Bil. 2, h. 111-114.

⁸⁵ Burhanettin Duran (2010), “The Justice and Development Party’s ‘New Politics’: Steering toward Conservative Democracy, a Revised Islamic Agenda or Management of New Crises?,” dalam Ümit Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, London & New York: Routledge, h. 82.

⁸⁶ Mecham (2004), “From the Ashes of Virtue,” h. 354-355.

⁸⁷ Dipetik dari Ömer Taşpınar (2012), “Turkey: The New Model?,” laman sesawang *Brookings*, diakses dari <https://www.brookings.edu/articles/turkey-the-new-model/>. Konsep demokrasi Muslim diperkenalkan oleh Rached Ghannouchi sebagai pendekatan politik baharu buat Parti Ennahda. Bagi Ghannouchi, Ennahda tidak perlu lagi berpegang kepada Islamisme memandangkan suasana politik di Tunisia pasca Arab Spring telah menyediakan ruang demokratik dan kebebasan untuk mengamalkan agama. Baca huraian lanjut mengenai peralihan idea Ennahda dalam Rached Ghannouchi (2016), “From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia,” *Foreign Affairs*, Jil. 95, Bil. 5, h. 58-67.

⁸⁸ Dipetik dari Deborah Sontag (2003), “The Erdogan Experiment,” laman sesawang *The New York Times*, diakses dari <https://www.nytimes.com/2003/05/11/magazine/the-erdogan-experiment.html>.

supaya kekal terpelihara. Justeru, tesis kegagalan Islamisme bahawa Islamis mengideologikan Islam demi tujuan politik yang memberi kesan kepada penghakisan unsur spiritual pada Islam tidak begitu terpakai untuk konteks Islamisme di Turkiye. Malah, sukar untuk menyatakan unsur spiritual telah dihilangkan daripada wacana Islamisme di Turkiye sepenuhnya memandangkan kerja-kerja kebajikan yang digerakkan oleh Islamis dijalankan berdasarkan semangat perkhidmatan (*hizmet*) merupakan manifestasi praktikal kepada Sufisme yang telah bersebuti dalam masyarakat.

Menurut tesis kegagalan Islamisme juga, Islamisme tertegak berasaskan idea politik yang keras, justeru mendedahkannya kepada ekstremisme untuk mencapai matlamat mereka. Jika melihat kepada sejarah dan perkembangan Islamisme dari MGH hingga AKP, Islamis di Turkiye sejak awal telah memilih jalan yang lunak dalam mengoperasikan kegiatan mereka. Parti-parti MGH sendiri tidak memilih jalan revolusioner walaupun menerima tentangan yang kuat dari pihak elit sekular. Dalam lipatan sejarahnya, Turkiye telah melalui empat kali rampasan kuasa tentera iaitu pada tahun 1960, 1971, 1980 dan 1997 (tidak termasuk cubaan rampasan kuasa tentera pada tahun 2016 yang berjaya digagalkan).⁸⁹ Antara kesemua rampasan kuasa ini, tiga daripadanya, iaitu tahun 1971, 1980 dan 1997, mempunyai kaitan dengan respons pihak tentera terhadap kemunculan dan kemaraan Islamis, yang akhirnya masing-masing menyebabkan pengharaman MNP, MSP dan RP. Walau bagaimanapun, tidak ada dalam kalangan penggerak-penggerak MGH yang kemudiannya mengambil pendekatan radikal dan ekstrem, sebaliknya memilih untuk terus berada dalam sistem politik arus perdana. Pemilihan pendekatan yang lunak oleh Islamis di Turkiye merupakan kesan daripada pengaruh Sufisme yang menekankan aspek kejiwaan, tidak berkonfrontasi dan bersikap sederhana. Dalam hal ini, pengaruh Sufisme berperanan dari dua sudut. Pertama, ia membekalkan daya tahan ideologikal kepada Islamis di Turkiye dalam berhadapan dengan tentangan dari seteru dan sistem politik yang sekular. Kedua, ia menyedarkan Islamis bahawa tuntutan kerohanian boleh dimanifestasikan menerusi kegiatan-kegiatan politik kebajikan dan perkhidmatan yang merupakan sebahagian daripada perintah agama, tidak hanya dengan melaksanakan Islam 'dari atas ke bawah' (*top-down*) setelah memegang kuasa. Senario ini berbeza jika dibandingkan dengan perkembangan Islamisme di beberapa negara lain, misalnya di Algeria dan Mesir, yang menyaksikan sebahagian Islamis telah memilih jalan ekstrem dan radikal selepas menghadapi tekanan yang kuat dari seteru mereka. Namun, senario ini didapati tidak menggambarkan apa yang berlaku di Turkiye, di mana Islamis tidak memilih jalan ekstrem dan radikal untuk memperjuangkan matlamat mereka biarpun berulang kali berhadapan dengan rampasan kuasa tentera.

Akhir sekali, tesis kegagalan Islamisme turut melihat Islamis berpotensi untuk beralih kepada pasca Islamisme, dengan meninggalkan wacana ideologikal kepada yang lebih praktikal untuk disesuaikan dengan konteks moden. Untuk melihat sama ada premis ini terpakai kepada Islamisme di Turkiye atau sebaliknya, pasca Islamisme perlu dilihat dari dua sudut, iaitu sebagai sebuah idea dan sebagai satu fasa. Sebagai sebuah idea, pasca Islamisme merupakan reaksi terhadap wacana Islamisme yang dilihat sudah mencapai ketepuan dan tidak mampu disesuaikan dengan realiti semasa. Pasca Islamisme adalah penilaian semula idea Islamisme supaya bersesuaian dengan keperluan politik semasa yang menuntut nilai-nilai demokrasi, hak asasi dan kepelbagaian. Manakala sebagai satu fasa pula, pasca Islamisme boleh dirujuk sebagai tempoh di mana-mana aktivis-aktivis Islamisme meninggalkan wacana dan retorik perjuangan mereka yang asal dan pergi kepada satu fasa ideologikal yang baharu. Jika dilihat dari sudut ini, pasca Islamisme merupakan kesinambungan bagi fasa kebangkitan semula Islam (merujuk kepada Islamisme), akan tetapi dalam fokus dan bentuk yang berlainan.⁹⁰ Pasca Islamisme bukan fenomena yang asing dan terpisah daripada Islamisme, sebaliknya merupakan fasa yang menyambung pendahulunya.

Islamisme di Turkiye telah menempuhi sejarah dan perkembangan yang panjang bermula dari penubuhan MGH pada tahun 1969 hingga kini. Sepanjang tempoh tersebut, Islamis telah melalui pelbagai proses dan pengalaman yang memberi pembelajaran politik kepada mereka, antaranya pengadaptasian terhadap suasana dan cabaran semasa. Di sini, rampasan kuasa pascamoden tahun 1997 perlu diberikan perhatian khusus. Berbeza daripada siri rampasan kuasa tentera sebelumnya, rampasan kuasa kali ini dijalankan berdasarkan doktrin 'untuk membasmi kelompok reaksioner.' Doktrin ini menjadi keutamaan pihak tentera pada waktu itu kerana kerajaan Turkiye dipimpin oleh kumpulan

⁸⁹ Untuk memahami dengan lebih lanjut mengenai sejarah rampasan kuasa tentera, rujuk Begüm Burak (2011), "The Role of the Military in Turkish Politics: To Guard Whom and From What?" *European Journal of Economic and Political Studies*, Jil. 4, Bil. 1, h. 143-169.

⁹⁰ Ahmad Sunawari Long (2017), *Kebangkitan Semula Islam sehingga Pasca Islamisme*, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 33-35.

Islamis yang dilihat mengancam kepentingan sekularisme. Disebabkan itulah tuntutan-tuntutan tentera dalam rampasan kuasa tersebut lebih jelas menyasarkan kepada dasar-dasar pro-Islam semasa pentadbiran RP.⁹¹ Pada masa yang sama, rampasan kuasa pascamoden juga telah mendorong kelahiran kelompok reformis dalam MGH yang kemudiannya menubuhkan AKP. Parti demokrat konservatif ini adalah contoh jelas peralihan daripada Islamisme kepada pasca Islamisme baik dari sudut idea mahupun fasa. Dari sudut idea, AKP merupakan reaksi terhadap ketepuan wacana Islamisme MGH yang tidak berupaya untuk menghadapi penentangan seteru sekularnya, lantas memilih demokrasi konservatif yang mengharmonikan antara Islam, sekularisme dan demokrasi.⁹² Dari sudut fasa pula, kemunculan AKP menandakan sebahagian Islamis MGH yang menubuhkannya telah memasuki satu fasa baharu iaitu pasca Islamisme setelah melihat idea Islamisme yang asal perlu ditinggalkan untuk kelangsungan politik Islam di Turkiye. Justeru, premis tesis kegagalan Islamisme mengenai peralihan Islamisme kepada pasca Islamisme adalah tepat dalam menggambarkan senario Islamisme di Turkiye dengan melihat kepada sejarah dan perkembangannya bermula dari MGH hingga AKP.

Kesimpulan

Tesis kegagalan Islamisme mengemukakan beberapa premis utama iaitu: (i) Islamisme tidak mampu beradaptasi dengan kemodenan kerana gagal menampilkan model politik yang realistik dengan konteks semasa; (ii) Islamisme terlalu berpusat kepada politik, atau mengideologikan Islam demi tujuan politik, lantas menghilangkan unsur spiritual pada Islam; (iii) Islamisme tertegak berasaskan idea politik yang keras, justeru mendedharkannya kepada ekstremisme untuk mencapai matlamat mereka; dan (iv) Islamisme juga berpotensi untuk beralih kepada pasca Islamisme, dengan meninggalkan wacana ideologikal kepada yang lebih praktikal untuk disesuaikan dengan konteks moden. Tesis ini telah dijadikan kerangka analisis untuk meninjau adakah ia juga terpakai untuk konteks Islamisme di Turkiye.

Mengambil kira kesemua premis utama yang dikemukakan, kajian ini mendapati bahawa tesis kegagalan Islamisme tidak menggambarkan sepenuhnya Islamisme di Turkiye. Menerusi apa yang telah diperlihatkan oleh AKP sebagai entiti serpihan daripada ‘madrrasah’ MGH, Islamisme di Turkiye menunjukkan kemampuannya untuk beradaptasi dengan realiti semasa dan berupaya menampilkan model politik yang bersesuaian dengan konteks di mana ia beroperasi. Islamis di Turkiye didapati tidak begitu mempolitikkan agama. Sejak mula lagi, AKP telah menjarakkan dirinya daripada menjadikan agama sebagai modal politik dan lebih memfokuskan kepada politik perkhidmatan yang memanifestasikan dimensi spiritual Sufisme secara praktikal. Selain itu, Islamis di Turkiye juga tidak memperlihatkan kecenderungan mereka kepada sikap yang keras, radikal dan ekstrem, sebaliknya konsisten memilih pendekatan yang lunak dan tidak revolusioner.

Walau bagaimanapun, peralihan kepada pasca Islamisme jelas tergambar pada Islamisme di Turkiye, di mana AKP yang digerakkan oleh sebahagian bekas penggerak MGH memperlihatkan ciri-ciri pasca Islamis. Secara keseluruhan, kajian ini menghujahkan bahawa tesis kegagalan Islamisme tidak terpakai dalam semua konteks. Islamis di Turkiye misalnya telah memperlihatkan kemampuan untuk beradaptasi dengan realiti di mana mereka berada. Hal ini menunjukkan bahawa Islamisme di tempat-tempat tertentu tidak menemui kegagalan, sebaliknya ‘berjaya’ menyesuaikan diri dengan keadaan yang memerlukan penggerakannya untuk beradaptasi. Menerusi penilaian semula terhadap kegagalan Islamisme, Olivier Roy sendiri turut mengakui akan kejayaan sebahagian gerakan Islamis ini.⁹³ Secara keseluruhan, kajian ini mampu menyumbang kepada khazanah literatur dengan mengemukakan pandangan kritis terhadap kerelevanan tesis kegagalan Islamisme yang selama ini telah dijadikan kerangka utama untuk mengkaji Islamisme dan orientasi Islamis oleh ramai pengkaji.

⁹¹ Yavuz (2000), “Cleansing Islam from the Public Sphere,” h. 38.

⁹² Lihat ulasan lanjut mengenai harmonisasi ini dalam Muhammad Khalis Ibrahim dan Mohd Roslan Mohd Nor (2022), “Recep Tayyip Erdoğan dalam Mengharmonikan Islam dan Sekularisme di Turki,” dalam Makmor Tumin, M. Zaidi A. Rahman dan Robi Nurhadi (ed.), *Pemikiran Politik Islam Masa Kini: Sandaran Syariah dan Falsafah*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 129-150.

⁹³ Roy (2020), “The Failure of Political Islam Revisited,” h. 177.

Rujukan

Ahmad Sunawari Long (2017), *Kebangkitan Semula Islam sehingga Pasca Islamisme*, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

AK PARTİ (2015), *The New Turkey Contract 2023*, Ankara: AK PARTİ.

AK PARTİ (t.t.), "Parti Programı, II-Temel Haklar ve Siyasi İlkeler (Program Parti, II-Hak Asasi dan Prinsip Politik)," laman sesawang rasmi *AK PARTİ*, diakses dari <https://www.akparti.org.tr/parti/parti-programi/>.

Akinci, Ugur (1999), "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Acitivism in Turkey," *Middle East Journal*, Jil. 53, Bil. 1, 75-94.

Akoglu, Kerime Sule (2015), "Piecemeal Freedom: Why the Headscarf Ban Remains in Place in Turkey," *Boston College International & Comparative Law Review*, Jil. 38, Bil. 2, 277-304.

Alam, Anwar (2009), "Islam and Post-Modernism: Locating the Rise of Islamism in Turkey," *Journal of Islamic Studies*, Jil. 20, Bil. 3, 352-375.

Altunisik, Meliha Benli (2005), "The Turkish Model and Democratization in the Middle East," *Arab Studies Quarterly*, Jil. 27, Bil. 1 & 2, 45-63.

Atacan, Fulya (2005), "Explaining Religious Politics at the Crossroad AKP-SP," *Turkish Studies*, Jil. 6, Bil. 2, 187-199.

Atasoy, Seymen (2011), "The Turkish Example: A Model for Change in the Middle East?," *Middle East Policy*, Jil. 18, Bil. 3, 86-100.

Atasoy, Yildiz (2005), *Turkey, Islamists and Democracy: Transition and Globalization in a Muslim State*, London & New York: I.B. Tauris.

Ayoob, Mohammed (2008), *The Many Faces of Political Islam*, Singapore: National University of Singapore Press.

Bardakoğlu, Ali (2009), *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs.

Barras, Amélie (2009), "A Right-Based Discourse to Contest the Boundaries of State Secularism? The Case of the Headscarf Bans in France and Turkey," *Democratization*, Jil. 16, Bil. 6, 197-220.

Bayat, Asef (1996), "The Coming of a Post-Islamist Society," *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, Jil. 5, Bil. 9, 43-52.

Bayat, Asef (2007), *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, California: Stanford University Press.

Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.

Bulaç, Ali (2012), "On Islamism: Its Roots, Development and Future," *Insight Turkey*, Jil. 14, Bil. 4, 67-85.

Burak, Begüm (2011), "The Role of the Military in Turkish Politics: To Guard Whom and From What?" *European Journal of Economic and Political Studies*, Jil. 4, Bil. 1, 143-169.

Çağlıyan-İçener, Zeyneb (2009), "The Justice and Development Party's Conception of "Conservative Democracy": Invention or Reinterpretation?," *Turkish Studies*, Jil. 10, Bil. 4, 595-612.

- Çarkoğlu, Ali (2004), "Religiosity, Support for Şariat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey," *Middle Eastern Studies*, Jil. 40, Bil. 2, 111-136.
- Çavdar, Gamze (2006), "Islamist *New Thinking* in Turkey: A Model for Political Learning?," *Political Science Quarterly*, Jil. 121, Bil. 3, 477-497.
- Cinar, Menderes (2006), "Turkey's Transformation under the AKP Rule," *The Muslim World*, Jil. 96, Bil. 3, 469-486.
- Dede, Alper Y. (2011), "The Arab Uprisings: Debating the "Turkish Model"," *Insight Turkey*, Jil. 13, Bil. 2, 23-32.
- Duran, Burhanettin (2010), "The Experience of Turkish Islamism: Between Transformation and Impoverishment," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, Jil. 12, Bil. 1, 5-22.
- Duran, Burhanettin (2010), "The Justice and Development Party's 'New Politics': Steering toward Conservative Democracy, a Revised Islamic Agenda or Management of New Crises?," dalam Ümit Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, London & New York: Routledge.
- Eligür, Banu (2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Erdem, Gazi (2008), "Religious Services in Turkey: From the Office of *Şeyhülislām* to the *Diyanet*," *The Muslim World*, Jil. 98, Bil. 2-3, 199-215.
- Erdogan, Recep Tayyip (2004), "Conservative Democracy and the Globalisation of Freedom," ucapan di American Enterprise Institute pada 29 Januari 2004, diakses dari <https://www.c-span.org/video/?180311-1/democracy-turkey>.
- Esposito, John L. (2018), rakaman syarahan perdana bertajuk "Islamophobia and the New Policy of the US towards the Muslim World," anjuran International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, pada 21 April 2018, diakses dari <https://www.youtube.com/watch?v=PtgoeyGaBIE>.
- Ghannouchi, Rached (2016), "From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia," *Foreign Affairs*, Jil. 95, Bil. 5, 58-67.
- Gumuscu, Sebnem dan Sert, Deniz (2009), "The Power of the Devout Bourgeoisie: The Case of the Justice and Development Party in Turkey," *Middle Eastern Studies*, Jil. 45, Bil. 6, 953-968.
- Hallaq, Wael B. (2013), *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press.
- Hürriyet Daily News (2 Februari 2012), "Debate on Religion Takes Over Politics in Ankara," laman sesawang *Hürriyet Daily News*, diakses dari <http://www.hurriyetdailynews.com/debate-on-religion-takes-over-politics-in-ankara-12814>.
- Islam, Merve Kavakci (2010), *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, New York: Palgrave Macmillan.
- Kaddorah, Emad Y. (2010), "The Turkish Model: Acceptability and Apprehension," *Insight Turkey*, Jil. 12, Bil. 4, 113-129.
- Kasaba, Reşat dan Bozdoğan, Sibel (2000), "Turkey at the Crossroad," *Journal of International Affairs*, Jil. 54, Bil. 1, 1-20.
- Kayadibi, Saim dan Birekul, Mehmet (2012), "Turkish Democracy: A Model for the Arab World," *Journal of Islam in Asia*, Jil. 8, No. 3, 255-273.

- Lüküslü, Demet (2016), "Creating a Pious Generation: Youth and Education Policies of the AKP in Turkey," *Southeast European and Black Sea Studies*, Jil. 16, Bil. 4, 637-649.
- Mardin, Şerif (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," *Daedalus*, Jil. 102, Bil. 1, 169-190.
- Marks, Monica (2017), "Tunisia's Islamists and the "Turkish Model"," *Journal of Democracy*, Jil. 28, Bil. 1, 102-115.
- Mecham, R Qinn (2004), "From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey," *Third World Quarterly*, Jil. 25, Bil. 2, 339-358.
- Mohd. Noor bin Haji Manutty (1982), "A Critical Analysis on Mustafa Kemal Atatürk's Reformism: The Experience of Turkey," *Islāmiyyāt*, Jil. 4, 21-39.
- Mozaffari, Mehdi (2007), "What is Islamism? History and Definition of a Concept," *Totalitarian Movements and Political Religions*, Jil. 8, Bil. 1, 21, 17-33.
- Mozaffari, Mehdi (2017), *Islamism: A New Totalitarianism*, Boulder & London: Lynne Reinner Publishers.
- Muhamamd Khalis Ibrahim dan Mohd Roslan Mohd Nor (2023), "On the Islamism Identity of Turkey's Justice and Development Party (JDP): A Systematic Review," *UMRAN-Journal of Islamic and Civilizational Studies*, Jil. 10, Bil. 1, 71-84.
- Muhammad Khalis Ibrahim (2024), "Perspektif Baharu Mengenai Islamisme: Memahami Konsep, Idea dan Kerangka Identitinya," *Akademika*, Jil. 94, Bil. 1, 197-209.
- Muhammad Khalis Ibrahim dan Mohd Roslan Mohd Nor (2022), "Recep Tayyip Erdoğan dalam Mengharmonikan Islam dan Sekularisme di Turki," dalam Makmor Tumin, M. Zaidi A. Rahman dan Robi Nurhadi (ed.), *Pemikiran Politik Islam Masa Kini: Sandaran Syariah dan Falsafah*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Mura, Andrea (2015), *The Symbolic Scenarios of Islamism: A Study in Islamic Political Thought*, Farnham: Ashgate.
- Narli, Nilufer (1999), "The Rise of the Islamist Movement in Turkey," *Middle East Review of International Affairs*, Jil. 3, Bil. 3, 38-48.
- Özbudun, Ergun (2006), "From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey," *South European Society & Politics*, Jil. 11, Bil. 3-4, 543-557.
- Özbudun, Ergun (2007), "Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004," *Turkish Studies*, Jil. 8, Bil. 2, 179-196.
- Özbudun, Ergun (2012), "Turkey's Search for a New Constitution," *Insight Turkey*, Jil. 14, Bil. 1, 39-50.
- Özdalga, Elizabeth (2010), "Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey: The Nakşibendis, the Nurcus, and the Gülen Movement," dalam Celia Kerslake, Kerem Öktem dan Philip Robins (ed.), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, New York: Palgrave Macmillan.
- Presidency of Religious Affairs (2013), "A Short Historical Background of the Directorate of Religious Affairs," laman sesawang *Presidency of Religious Affairs*, diakses dari <https://www.diyonet.gov.tr/en-US/Content/PrintDetail/1>.
- Roy, Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press.

Roy, Olivier (2020), "The Failure of Political Islam Revisited," dalam Mohamed Nawab Mohamed Osman (ed.), *Pathways to Contemporary Islam: New Trends in Critical Engagement*, Leiden: Amsterdam University Press.

Sakallioğlu, Ümit Cizre (1997), "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy," *Comparative Politics*, Jil. 29, Bil. 2, 151-166.

Sambur, Bilal (2009), "The Great Transformation of Political Islam in Turkey: The Case of Justice and Development Party and Erdogan," *European Journal of Economic and Political Studies*, Jil. 2, Bil. 2, 117-127.

Şen, Mustafa (2010), "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party," *Turkish Studies*, Jil. 11, Bil. 1, 59-84.

Sentürk, Recep (2010), "State and Religion in Turkey: Which Secularism?," dalam Michael Heng Siam-Heng dan Ten Chin Liew (ed.), *State and Secularism: Perspectives from Asia*, Singapore: World Scientific Publishing.

Şimşek, Sefa (2013), "Conservative Democracy as a Cosmetic Image in Turkish Politics: The Semiology of AKP's Political Identity," *Turkish Studies*, Jil. 14, Bil. 3, 429-446.

Sontag, Deborah (2003), "The Erdogan Experiment," laman sesawang *The New York Times*, diakses dari <https://www.nytimes.com/2003/05/11/magazine/the-erdogan-experiment.html>.

Taşpınar, Ömer (2012), "Turkey: The New Model?," laman sesawang *Brookings*, diakses dari <https://www.brookings.edu/articles/turkey-the-new-model/>.

Tepe, Sultan (2005), "Turkey's AKP: A Model "Muslim Democratic" Party?," *Journal of Democracy*, Jil. 16, Bil. 3, 69-82.

Tibi, Bassam (2012), *Islamism and Islam*, New Haven & London: Yale University Press.

Uğur, Etga (2004), "Intellectual Roots of 'Turkish Islam' and Approaches to the 'Turkish Model'," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Jil. 24, Bil. 2, 327-345.

Vielhaber, David (2012), "The Milli Görüş of Germany," *Current Trends in Islamist Ideology*, Jil. 13, 47-68.

Yang, Chen dan Guo, Changgang (2015), "'National Outlook Movement' in Turkey: A Study on the Rise and Development of Islamic Political Parties," *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, Jil. 9, Bil. 3, 1-28.

Yavuz, M. Hakan (2000), "Cleansing Islam from the Public Sphere," *Journal of International Affairs*, Jil. 54, Bil. 1, 21-42.

Yavuz, M. Hakan (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press.

Yavuz, M. Hakan (2004), "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Jil. 24, Bil. 2, 213-232.

Yavuz, M. Hakan (2009), *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

Yeşilada, Birol A. (2002), "The Virtue Party," *Turkish Studies*, Jil. 3, Bil. 1, 62-81.

Zürcher, Erik J. (2017), *Turkey A Modern History*, London & New York: I.B. Tauris.