

**REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN
'ABD AL-'AZĪZ (717-720 M) DALAM *TĀRĪKHUNĀ AL-
MUFTARĀ 'ALAYHKARYA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ***

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna Memperoleh
Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Agama Islam



Oleh :

Muhammad Abdul Latif

NIM: 23090180001

Kosentrasi: Sejarah Peradaban Islam

**PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2025**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Muhammad Abdul Latif**
NIM : **23090180001**
Judul Penelitian : **REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL-'AZĪZ (717-720 M) DALAM TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ 'ALAYH KARYA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ**
Program Studi : **Ilmu Agama Islam**
Konsentrasi : **Sejarah Peradaban Islam**

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL-'AZĪZ (717-720 M) DALAM TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ 'ALAYH KARYA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya

Semarang, 09 Juni 2025
Pembuat Pernyataan




Muhammad Abdul Latif
NIM: 23090180001

NOTA DINAS

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, mengadakan koreksi, dan perbaikan sebagaimana mestinya, maka kami menyatakan bahwa tesis mahasiswa,

Nama : **Muhammad Abdul Latif**

NIM : 23090180001

Program Studi : Ilmu Agama Islam

Konsentrasi : Sejarah Peradaban Islam

Judul Tesis : **REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN' ABD
AL-'AZĪZ (717-720 M) DALAM TĀRĪKHUNĀ AL MUFTARĀ
'ALAYH KARYA YŪSUF AL- QARḌĀWĪ**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Tesis.

Atas perhatiannya kami sampaikan terimakasih.

Wassalamua 'alaikum Wr. Wb.

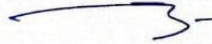
Pembimbing I,



Prof. Dr. Rokhmadi, M.Ag.
NIP. 196605181994031002

Semarang, 05 Mei 2025

Pembimbing II,



Dr. Nasihun Amin, M.Ag
NIP. 196807011993031003

PENGESAHAN TESIS



KEMENTERIAN AGAMA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO PASCASARJANA

Jalan Walisongo Nomor 3-5 Semarang 50185 Telp/Faks (024) 7614454 Email:
pasca@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id>

PENGESAHAN TESIS

Proposal tesis yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Abdul Latif
NIM : 23090180001
Konsentrasi : Sejarah Peradaban Islam
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Judul Proposal : Rekonstruksi Sejarah Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Aziz
(717-720 M) dalam *Tārīkhunā Al-Muflarā 'Alayh Karya*
Yūsuf Al-Qardāwī

Telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 27 Mei 2025 dan layak dijadikan syarat memperoleh gelar magister dalam bidang Ilmu Agama Islam

Disahkan oleh:

<u>Nama</u>	<u>Tanggal</u>	<u>Tanda Tangan</u>
Dr. Safii, M. Ag Ketua Sidang/Penguji	11/6-2025	
Dr. Saerozi, M.Pd. Sekretaris/Penguji	11/6-2025	
Prof. Dr. H. Rokhmadi, M.Ag Pembimbing/Penguji	9/11-2025	
Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag Pembimbing/Penguji	11/6-2025	
Prof. Dr. H. Muslich, MA. Penguji	11/6-2025	

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transkrip Arab Latin disusun berdasarkan pada hasil keputusan yang diterapkan oleh Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor : 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987.

A. Konsonan

Huruf-huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin dapat dibedakan berdasarkan hal berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Ẓal	Ẓ	Zet (dengan titik di

			atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El

م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terdapat di awal kata dengan diikuti oleh vokal tanpa ada tanda, apabila terletak di akhir atau tengah maka ditulis dengan nada (').

B. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab tidak berbeda dengan Vocaloid bahasa Indonesia, hal itu disusun dari cicak tunggal atau monokftong dan Vocaloid rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
-َ	Fathah	A	A
-ِ	Kasrah	I	I
-ُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Vokal Rangkap dalam bahasa Arab dilambangkan dengan gabungan harakat dan huruf yang menjadi satu, transliterasinya yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ...	Fathah dan ya	Ai	a dan i
وَ...	Fathah dan wau	Au	a dan u

Contoh:

1. كَتَبَ kataba
2. فَعَلَ fa`ala
3. سُئِلَ suila
4. كَيْفَ kaifa
5. حَوَّلَ haula

C. Maddah

Maddah atau dapat disebut juga dengan vokal panjang dilambangkan dengan harakat dan huruf transliterasinya dengan huruf dan tanda yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ...يَ...	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
اِ...يَ...	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
اُ...وَ...	Dammah dan wau	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

- | | |
|------------|--------|
| 1. قَالَ | qāla |
| 2. رَمَى | ramā |
| 3. قِيلَ | qīla |
| 4. يَقُولُ | yaqūlu |

D. Kata Sandangan

Kata sandang dalam sistem penulisan Arab lambangnya berupa huruf yaitu ال, namun kata sandang dalam transliterasinya dibedakan sebagai berikut:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang tersebut terletak sebelum huruf syamsiyah sehingga transliterasinya sesuai dengan bunyi huruf tersebut, yaitu "l" diganti dengan huruf yang mengikuti kata sandang tersebut.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang tersebut terletak sebelum huruf qomariyah sehingga transliterasinya sesuai dengan aturan yang telah digariskan sesuai dengan bunyi huruf tersebut.

Baik saat kata sandang terletak setelah huruf qomariyah maupun syamsiyah tetap ditulis terpisah dengan kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- | | |
|---------------|------------|
| 1. الرَّجُلُ | ar-rajulu |
| 2. الْقَلَمُ | al-qalamu |
| 3. الشَّمْسُ | asy-syamsu |
| 4. الْجَلَالُ | al-jalāl |

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الوحيد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد الصلاة والسلام على سيدنا ومولنا مُحَمَّد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم المعاد. أما بعد

Akhirnya, tesis yang berjudul “REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH ‘UMAR BIN ‘ABD AL-‘AZĪZ (717-720 M) DALAM *TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ ‘ALAYH* KARYA YŪSUF AL-QARDĀWĪ” bisa diselesaikan. Skripsi ini merupakan buah penelitian yang disusun untuk mengaplikasikan ilmu dan pengetahuan yang telah diperoleh penulis ketika mengenyam pendidikan di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam (UIN) Walisongo Semarang. Semoga tesis ini dapat bermanfaat dan bisa menjadi amal jariyah penulis kelak di akhirat nanti.

Penulis menyadari bahwa tesis ini tidak akan terselesaikan tanpa usaha yang kuat, rapalan doa, serta semangat dan motivasi dari keluarga, sahabat, teman-teman senasib seperjuangan, teman-teman di tanah perantauan, terlebih dosen pembimbing yang telah sabar dan berkenan membantu dalam menyelesaikan tesis ini. Oleh karena itu, Penulis mengucapkan banyak terimakasih kepada pihak-pihak yang terlibat selama proses penyelesaian penulisan tesis ini khususnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag., selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang

2. Bapak Ibnu Fikri, Ph.D, selaku Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam dan Ibu Dr. Widiastuti, M.Ag, selaku Sekretaris Program Studi Ilmu Agama Islam, atas kebijakan khusus yang berkaitan dengan kelancaran dalam penulisan tesis ini.
3. Bapak Prof. Dr. H. Rokhmadi, M.Ag., dan Bapak Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag., selaku dosen pembimbing yang telah berkenan memberikan bimbingan, arahan serta waktu kepada penulis untuk menyelesaikan tesis ini.
4. Ibu Hj. Ummul Baroroh, M.Ag, selaku wali studi penulis yang selalu membimbing proses akademik.
5. Segenap bapak dan ibu dosen Program Pascasarjana UIN Walisongo, khususnya program studi Ilmu Agama Islam yang telah berkenan untuk memberikan ilmu pengetahuannya kepada penulis.
6. Teman-teman seperjuangan Program Studi Ilmu Agama Islam angkatan 2023 ganjil (Syamsul Ma'arif, Aqil Maulana, Fajrul Falah, Ahmad Nur Rohmawan, Tiwi Fadhilah, Ade Vinna, Miss Hasanah), selaku teman ngopi dan diskusi yang tiada henti memberikan semangat dan dukungan. Semoga kesuksesan selalu menyertai kita semua. *Āmīn*.
7. Semua pihak yang dengan tulus telah mendoakan dan membantu penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung, sehingga tesis ini akhirnya dapat diselesaikan.

Semoga apa yang telah mereka lakukan dapat imbalan yang terbaik dari Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* dan semoga rahmat Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* senantiasa meliputi mereka di manapun dan

dalam keadaan apapun. Pada akhirnya, penulis menyadari bahwa tesis ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti yang sebenarnya. Penulis berharap kepada para pembaca untuk dapat menyampaikan kritik dan saran yang membangun jika menemukan kesalahan, kekeliruan atau kekurangan dalam karya ilmiah ini. Penulis berdoa semoga karya ini diberi keberkahan oleh Allah *'Azza wa Jalla* dan dapat memberikan kemanfaatan bagi para pembacanya. *Āmīn*.

Semarang, 07 Mei 2025

Penulis

Muhammad Abdul Latif

PERSEMBAHAN

Alḥamdulillah Rabbi al-'Ālamīn, sujud syukur ku persembahkan kepada-Mu ya Allah, Tuhan yang Maha berbelas kasih kepada hamba-hamba-Nya. Atas Rahmat dan karunia-Mu, Engkau menjadikan hamba termasuk dari golongan orang-orang yang menuntut ilmu dan .

Dengan ini, saya persembahkan karya ini untuk keluarga saya: Bapak Zainurrosyichin, Ibu Khadijah, dan adik saya 'Aisyah Nur Majidah, serta Afifatul Azizah, yang telah melimpahkan kasih sayang dan doa yang tiada berkesudahan. Semoga Allah selalu melimpahkan keberkahan, kesehatan, serta kemudahan dalam segala urusan dunia maupun akhirat. Amin.

Tesis ini juga saya persembahkan kepada guru-guru, masyayikh, dan asatidz yang telah membimbing saya dalam menuntut ilmu di Pondok Pesantren Al-Hidayat Batulungguh, Pondok Pesantren Tahfidz Yanbu'ul Qur'an Menawan Kudus, Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang, dan UIN Walisongo Semarang. Semoga Allah selalu melimpahkan keberkahan, kesehatan, serta kemudahan dalam segala urusan dunia maupun akhirat kepada beliau semua. Amin.

MOTTO

الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ لَوْلَا الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ

“Sanad adalah bagian dari agama. Kalau bukan karena sanad, niscaya siapapun akan berkata sesuai kehendaknya”

Abdullah Ibnu Mubārak

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	ii
NOTA DINAS	iii
PENGESAHAN TESIS.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	v
KATA PENGANTAR.....	x
PERSEMBAHAN	xiii
MOTTO	xiv
DAFTAR ISI.....	xv
ABSTRAK	xviii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan Masalah.....	10
C. Rumusan Masalah	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian.....	12
F. Kajian Pustaka	12
G. Landasan Teori	22
H. Metode Penelitian	31
I. Sistematika Pembahasan.....	36
BAB II.....	39

BIOGRAFI YŪSUF AL-QARḌĀWĪ, PEMIKIRANNYA DALAM BIDANG SEJARAH, DAN GAMBARAN UMUM <i>TĀRĪKHUNĀ AL- MUFTARĀ'ALAYH</i>	39
Biografi dan Perjalanan Intelektual Yūsuf al-Qarḍāwī	39
Pemikiran al-Qarḍāwī dalam Bidang Sejarah Islam	56
Gambaran Umum <i>Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh</i>	59
BAB III	80
DEKONSTRUKSI YŪSUF AL-QARḌĀWĪ TERHADAP NARASI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL-'AZĪZ PERSPEKTIF MUSLIM SEKULAR DAN ORIENTALIS	80
Gambaran Umum Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.....	80
Konstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Perspektif Muslim Sekular dan Orientalis	89
Dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī Atas Konstruksi Muslim Sekular dan Orientalis.....	112
Dekonstruksi Sebagai Jalan Menuju Rekonstruksi	126
BAB IV	130
REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL- 'AZĪZ PERSPEKTIF YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DALAM <i>TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ'ALAYH</i>	130
Prinsip-Prinsip Rekonstruksi Sejarah Yūsuf al-Qarḍāwī	130
Umar bin 'Abd al-'Azīz Dalam Narasi Rekonstruktif Yūsuf al- Qarḍāwī.....	146
Metode Yūsuf Al-Qarḍāwī dalam Merekonstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz	166
Alasan Yūsuf al-Qarḍāwī Merekonstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al- 'Azīz	173

BAB V	178
PENUTUP.....	178
KESIMPULAN	178
SARAN	179
DAFTAR PUSTAKA.....	182
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	189

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji rekonstruksi narasi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, serta menggali alasan mendasar di balik usaha rekonstruktif tersebut. Al-Qarḍāwī memandang bahwa banyak narasi sejarah Islam, termasuk tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz telah mengalami distorsi, baik dari kalangan Muslim sekular maupun orientalis. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif kepustakaan dengan menggunakan metode analisis konten serta pendekatan historis, historiografi kritis, dan hermeneutika Gadamer. Fokus kajian diarahkan pada tiga pertanyaan utama: *pertama*, Bagaimana konstruksi sejarah al-Qarḍāwī tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz? *Kedua*, Bagaimana metode rekonstruksi yang ia gunakan? *Ketiga*, Mengapa ia merasa perlu untuk merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz? Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Qarḍāwī mengkonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai figur ideal dalam khazanah kepemimpinan Islam yang cakap berpolitik, reformis, dan berasaskan nilai-nilai Islam dalam kepemimpinannya, dengan menekankan keadilan sosial, pemerataan ekonomi, rekonsiliasi politik, dan kesalehan pribadinya. Metode yang digunakan meliputi tiga tahap: menyaring dan memverifikasi sumber sejarah, menafsirkan ulang peristiwa berdasarkan nilai-nilai Islami, dan menyusun narasi sejarah yang didaktis dan inspiratif. Adapun alasannya dalam merekonstruksi adalah untuk merespon narasi sejarah sekular dan orientalis yang menyimpang dan distorsif, serta bagian proyek besar al-Qarḍāwī dalam membongkar distorsi sejarah Islam dan meluruskan pemahaman umat Islam terhadap sejarahnya sendiri.

Kata Kunci: Yūsuf al-Qarḍāwī, Rekonstruksi sejarah, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*.

ABSTRACT

This study aims to examine the reconstruction of the historical narrative of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz in *Tārīkhunā al-Muftarā ‘Alayh* by Yūsuf al-Qarḍāwī and to explore the underlying motivations behind this reconstructive effort. Al-Qarḍāwī argues that many narratives of Islamic history—including those concerning ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz—have been distorted by both secular Muslim writers and orientalist scholars. This research employs a qualitative library-based approach using content analysis, combined with historical, critical historiographical, and Gadamerian hermeneutical methodologies. The study focuses on three key questions: First, how does al-Qarḍāwī construct the history of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz? Second, what method of reconstruction does he apply? Third, why does he find it necessary to reconstruct the history of ‘Umar? The findings reveal that al-Qarḍāwī constructs the figure of Caliph ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz as an ideal Islamic leader—politically astute, reformist, and grounded in Islamic ethical values. His leadership is portrayed as emphasizing social justice, economic equity, political reconciliation, and personal piety. The reconstruction process involves three stages: filtering and verifying historical sources, reinterpreting historical events through Islamic values, and composing a didactic and inspirational historical narrative. The motivation behind this reconstruction is to respond to secular and orientalist narratives that are deemed distorted, and to contribute to al-Qarḍāwī’s broader intellectual project of correcting misconceptions and restoring an authentic Islamic understanding of history.

Keywords: Yūsuf al-Qarḍāwī, Historical Reconstruction, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, *Tārīkhunā al-Muftarā ‘Alayh*

الخلاصة

يهدف هذا البحث إلى دراسة إعادة بناء السرد التاريخي للخليفة عمر بن عبد العزيز في كتاب تاريخنا المفترى عليه ليوسف القرضاوي، واستكشاف الدوافع الأساسية وراء هذا المشروع التاريخي. يرى القرضاوي أن كثيرًا من الروايات التاريخية الإسلامية، بما في ذلك ما يتعلق بعمر بن عبد العزيز، قد شُوِّهَتْ من قِبَل بعض الكُتّاب المسلمين العلمانيين والمستشرقين. يعتمد هذا البحث على المنهج النوعي المكتبي، مستخدمًا أسلوب تحليل المحتوى، بالإضافة إلى المقاربة التاريخية، والمنهج النقدي في علم التأريخ، والتأويل الفلسفي وفقًا لنظرية غادامير. ينصبّ تركيز الدراسة على ثلاثة أسئلة رئيسية: أولاً، كيف بنى القرضاوي الرواية التاريخية لعمر بن عبد العزيز؟ ثانيًا، ما المنهج الذي استخدمه في إعادة البناء؟ ثالثًا، ما الدافع وراء سعيه لإعادة بناء هذه السيرة؟ وقد أظهرت نتائج البحث أن القرضاوي صوّر الخليفة عمر بن عبد العزيز على أنه نموذج مثالي في القيادة الإسلامية: سياسيٌّ حكيم، مصلح، ومستندٌ إلى القيم الإسلامية في الحكم، مركزًا على العدالة الاجتماعية، وتوزيع الثروة، والمصالحة السياسية، وصلاحه الشخصي. وتشمل منهجيته ثلاث مراحل: تنقية المصادر التاريخية والتحقق منها، وإعادة تفسير الأحداث وفق القيم الإسلامية، وكتابة سرد تاريخي تعليمي وملهم. وأما دوافعه في إعادة البناء، فتكمن في الرد على السرديات العلمانية والمستشرقة المنحرفة، ولتكون هذه الجهود جزءًا من مشروعه الأكبر في تصحيح المفاهيم التاريخية وإعادة توجيه وعي الأمة بتاريخها.

الكلمات المفتاحية: يوسف القرضاوي، إعادة بناء التاريخ، عمر بن عبد العزيز، تاريخنا المفترى عليه

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejarah Islam merupakan warisan intelektual yang tidak hanya merekam peristiwa-peristiwa masa lalu, tetapi juga menjadi landasan nilai dan inspirasi bagi umat Islam untuk membangun peradaban. Perannya sebagai sumber wawasan, media pembelajaran, dan pedoman moral sangat penting untuk membentuk identitas dan kesadaran kolektif bagi generasi-generasi umat Muslim selanjutnya.¹ Dalam hal ini, sejarah sering dijadikan tolak ukur untuk menafsirkan ajaran Islam dalam konteks sosial, politik, dan budaya yang terus berubah seiring perkembangan zaman. Hal tersebut selaras dengan apa yang dikemukakan al-Qarḍāwī bahwa sejarah merupakan materi asli untuk menggembleng umat yang memiliki sejarah panjang dan gemilang.²

Hal yang sangat disayangkan adalah, sejarah dalam perjalanannya sering kali mengalami penyelewengan dan distorsi, yang bahkan telah ada sejak awal kodifikasinya pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah. Dalam catatannya, Muḥibuddīn al-Khaṭīb ketika mentahkik *al-'Awāṣim min al-Qawāṣim* karya Abū Bakar Ibnu al-'Arabī (w.534 H) mengemukakan bahwa setidaknya terdapat tiga kelompok utama sejarawan Islam awal. *Pertama*, sejarawan yang memiliki kecondongan dan menggantungkan

¹ Salamah Muhammad Al-Harafī, *Al-Mursyid al-Wajīz fī al-Tārīkh wa al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2011), 9-11.

² Yūsuf al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006). 9-10.

hidupnya terhadap Bani Abbasiyah selaku pembenci Bani Umayyah. *Kedua*, sejarawan yang berkeyakinan akan ketidaksempurnaan agama mereka kecuali setelah mencemarkan nama baik Khalīfah Abū Bakar, 'Umar bin Khaṭṭāb, 'Uthmān bin 'Affān, dan seluruh keluarga 'Abd Shams. *Ketiga*, sejarawan yang netral dan objektif seperti Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Ibnu 'Asākir, Ibnu al-Athīr, dan Ibnu Kaṣīr. Mereka dikenal sebagai sejarawan yang objektif dengan mengumpulkan riwayat-riwayat dari berbagai madzhab dan sekte tanpa fanatisme terhadap golongan tertentu.³ Adanya klasifikasi sejarawan Islam awal yang berhasil diidentifikasi oleh al-Khaṭīb ini menjadi bukti bahwa penulisan sejarah di era Islam awal banyak mengandung bias dan distorsi.⁴

Seiring berjalannya waktu, distorsi dalam sejarah Islam semakin berkembang dengan munculnya kelompok orientalis⁵ beserta pengikutnya, yakni kelompok sekular. Dalam hal

³Abū Bakar ibnu al-'Arabī, *al-'Awāsim min al-Qawāsim fī Taḥqīqī Mawāqif al-Ṣaḥābah ba'da Wafāt al-Nabī, taḥqīq*. Muhibuddīn al-Khaṭīb, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1412 H), 179.

⁴ Distorsi menurut Kamus Bahasa Indonesia berarti penyimpangan atau pemutarbalikan suatu fakta, aturan dan sebagainya. Lihat: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 360. Dalam bahasa Arab, padanan distorsi adalah *tashwīh* dan *tahrīf* "*tahrīf al-kalam 'an mawāḍi'ihī: taghyīruhu*" yang berarti merubah atau mengganti makna. sebagaimana dicontohkan oleh dalam Al-Qur'an surah an-Nisā' ayat 46, "Di antara orang-orang Yahudi ada yang merubah perkata dari tempatnya." Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa distorsi adalah penyelewengan data baik dengan cara merubah lafaz atau makna. Lihat: Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukrim Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. IX. (Beirut: Dār al-Ṣādr, t.th), 43.

⁵Secara etimologis, orientalisme berasal dari dua kata, yaitu "*orient*" dan "*isme*". Kata "orient" dalam bahasa Inggris berarti "arah terbitnya

ini, Muḥammad Qutb mengemukakan tentang peran dan motif utama orientalis dan murid-muridnya dari kalangan sekular dalam mendistorsi sejarah Islam. Ia menuliskan:

وقد لاحظت في أثناء قراءتي وفي التدريس كذلك أن التاريخ الإسلامي لا يقدم بمنهج صحيح سواء لطلاب العلم أو للقارئ العام. وأن معظم ما نقرؤه في الدراسات الحديثة هو ما قدمه المستشرقون سواء أكان ذلك بطريق مباشر من كتبهم أم عن طريق تلاميذهم من المؤرخين المسلمين الذين يلتقون كلامهم كأنه القول الفصل الذي لا يحتمل النقاش وغني عن البيان أن المستشرقين كانوا أنشط ما يكونون-في عملهم التخريبي- في مجال التاريخ الإسلامي⁶

matahari” atau merujuk pada wilayah bumi bagian timur. Wilayah timur ini mencakup daerah yang membentang dari Turki dan sekitarnya hingga Asia Timur, Asia Selatan, hingga negara-negara bekas Uni Soviet. Akan tetapi, dalam konteks orientalisme, istilah “*orient*” lebih merujuk pada dunia Islam Timur secara keseluruhan, termasuk wilayah seperti Andalusia, Sisilia, dan Balkan. Sebaliknya, antonim dari “*orient*” adalah “*occident*” yang berarti “arah terbenamnya matahari” atau wilayah bumi bagian barat. Sementara itu, kata “*isme*” atau “*ism*” dalam bahasa Inggris bermakna “suatu doktrin, teori, atau sistem.” Oleh karena itu, secara kebahasaan, orientalisme dapat diartikan sebagai ilmu tentang dunia Timur (Islam). Secara terminologis, orientalisme adalah disiplin ilmu yang dikembangkan Barat untuk mempelajari dunia Timur secara sistematis, mencakup aspek ekonomi, budaya, dan ideologi, dan lain sebagainya. Lihat: Mustolah Maufur, *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual*, (Jakarta: Pustakan Al-Kautsar, 1995), 11-15. Edward Said memberikan definisinya terkait orientalisme sebagai gaya berpikir yang didasarkan pada kesenjangan ontologis dan epistemologis antara Timur dan Barat. Akibatnya, sejumlah ilmuan tak jarang melakukan pembedaan antara Barat dan Timur sebagai pijakan dalam merumuskan beragam teori, potret sosial, kajian politik, adat dan lain sebagainya. Lihat: Edward W. Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur sebagai Subjek*, terj. Achmad Fawaid, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 2-3.

⁶Muhammad Qutb, *Kayfa Naktubu al-Tārīkh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1992), 9. Selain Qutb, akademisi Muslim yang memandang orientalisme sebagai ilmu konspirasi yang mengandung muatan negatif dan merusak Islam adalah Yūsuf al-Qarḍāwī, Sayyid Qutb, Muhammad al-Bahy,

“Sungguh, saya telah memperhatikan di tengah-tengah membaca dan pengajaran bahwa sejarah Islam tidak disajikan dengan metodologi yang benar, baik untuk pelajar maupun pembaca pada umumnya. Sebagian besar buku yang kita baca dalam kajian-kajian modern adalah apa yang dikemukakan oleh orientalis, baik lewat buku-buku mereka secara langsung ataupun murid-murid mereka dari kalangan sejarawan Islam yang mengambil bulat-bulat apa yang mereka kemukakan. Padahal tidak perlu penjelasan lebih jauh bahwa orientalis merupakan kelompok yang paling giat melakukan perusakan dalam sejarah Islam.”

Salah satu figur penting dalam historiografi Islam yang tak luput dari objek distorsi adalah Khalīfah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz (717-720 M). Dikenal sebagai Khalīfah Dinasti Umayyah yang adil dan reformis, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz membawa berbagai perubahan signifikan dalam pemerintahannya, termasuk dalam bidang birokrasi pemerintahan keadilan sosial, ekonomi, dan pengelolaan sumber daya umat. Kepemimpinannya mencerminkan semangat reformasi yang berakar pada nilai-nilai Islam. Tidak berlebihan jika masa pemerintahannya yang singkat selama kurang lebih 30 bulan merupakan masa keemasan Dinasti Umayyah.⁷

Walaupun demikian, narasi sejarah sekular dan orientalis kerap mereduksi perannya, serta menggambarkan hanya dalam konteks politik pragmatis tanpa mengakui dimensi spiritual dan reformasi yang menjadi inti perjuangannya. Ḥusain Aḥmad Amīn

Abdul Majid Abdussalam, dan Adian Husaini. Lihat: Ulfahadi, R dan R. A. Surya, “Pandangan Orientalis terhadap Sejarah Islam Awal” *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1 (2020). 187.

⁷Dian Fitria, “Kebijakan Politik dan Birokrasi Khalifah Umar bin Abdul Aziz (99-101 H/717-720 M)” *Madania: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam* 9 (2019): 17-34.

misalnya, seorang tokoh sekular yang menggambarkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang bodoh akan politik dan administrasi keuangan. Pendapat tersebut sejatinya didasarkan pada peristiwa robohnya benteng kota Homs di Suriah, di mana Gubernur kota mengusulkan untuk membangun kembali benteng tersebut untuk melindungi umat Islam. Ali-alih menerima usulan Gubernur Homs tersebut, Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz justru hanya memerintahkannya untuk membentengi kota dengan menegakkan keadilan.⁸

Narasi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bernada negatif juga ditulis oleh dua tokoh orientalis, yakni Alfred Von Kremer dan Gerlof Van Vloten. Keduanya mempertanyakan kebijakan ekonomi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dan mengaggapnya sebagai tokoh pemimpin yang bodoh karena menghapus (*jizyah*) pajak dari orang-orang yang baru masuk Islam. Mereka menyebutkan bahwa kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ini berdampak pada penurunan pendapatan negara secara signifikan dan memperihatinkan. Kremer menyebutkan bahwa kondisi kas daerah Irak mengalami kekosongan, hingga membutuhkan bantuan dana dari pemerintah pusat (Damaskus) untuk membiayai administrasi.⁹ Kedua contoh distorsi sejarah Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tersebut

⁸ Husain Aḥmad Amīn, *Ḥawla al-Da'wah ilā Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār al-Sa'ād al-Ṣabah, 1992), 104.

⁹ Alfred Von Kremer, *The Orient Under the Caliphs*, (Calcutta: University of Calcutta, 1920), 210. Lihat juga: Gerlof Van Vloten, *Abḥāth fī al-Saytarah al-'Arabiyyah wa al-Tasyayyu' wa al-Mu'taqidāt al-Mahdiyyah fī Ṣilli Khilāfah banīy Umayyah*, terj. Ibrāhīm Bayḍūn, (Beirut: Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah, 1996), 53.

memunculkan kebutuhan mendesak untuk merekonstruksi sejarah dengan objektif dan autentik, untuk mengembalikan citra Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai seorang pemimpin ideal dalam Islam yang sukses membawa Daulah Umayyah menuju kegemilangan dan kemakmuran.

Berangkat dari peliknya permasalahan distorsi dalam sejarah Islam, kemunculan *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh* karya Yūsuf al-Qarḍāwī (1926-2022) memiliki peran yang sangat penting dalam upaya meluruskan berbagai fakta dan tokoh penting dalam sejarah Islam yang terdistorsi. Dalam *Tārīkhunā*, al-Qarḍāwī menyoroti tokoh penting semacam Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam historiografi Islam yang diputarbalikan, baik oleh para orientalis dengan tujuan mereduksi dan mendiskreditkan kemuliaan sejarah serta ajaran Islam, kelompok sekularisme liberal yang terpengaruh oleh pola pemikiran Barat, maupun sejarawan Muslim yang terjebak dalam bias madzhab, golongan, ataupun politik.¹⁰ Hal inilah yang kemudian mendorong Yūsuf al-Qarḍāwī untuk melakukan upaya dekonstruksi terhadap narasi-narasi distorsif tersebut, dan merekonstruksi kembali citra Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang berintegritas dalam sejarah Islam. Oleh karena itu, menjadi suatu yang sangat penting untuk mengkaji kembali bagaimana sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dibingkai secara historiografis oleh al-Qarḍāwī. Dalam konteks ini, rekonstruksi naratif yang dilakukan oleh al-Qarḍāwī atas sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menjadi kunci untuk memahami arah baru

¹⁰ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*.

dalam penulisan sejarah Islam perspektif al-Qarḍāwī yang mengintegrasikan antara nilai dengan kritik ideologi naratif.

Dalam konteks penelitian sejarah Islam, al-Qarḍāwī menekankan pentingnya penelitian terhadap informan berita melalui metode *jarḥ wa ta'dīl*.¹¹ Walaupun metode tersebut lebih identik dengan kritik eksternal dalam bidang ḥadīth, al-Qarḍāwī mengadopsinya dalam bidang sejarah untuk mengukur kredibilitas penyampai berita dan memverifikasi riwayat sejarah.¹² Selain itu, diperlukan penyelidikan yang mendalam terhadap berita sejarah yang meliputi: kesesuaiannya dengan logika, hukum peradaban, hukum sosial, hukum kemanusiaan, dan norma-norma yang berlaku di tengah-tengah masyarakat.¹³ Pemikiran sejarahnya tersebut selanjutnya ia aplikasikan ketika merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Baginya, tuduhan terhadap 'Umar tidak sesuai dengan logika, karena ia hidup dan dididik di dalam keluarga inti yang memegang otoritas politik pemerintahan Daulah Umayyah. Berdasarkan logika tersebut, sangat mustahil 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak memahami politik dan administrasi. Selain itu, al-

¹¹*Jarḥ* bermakna mensifati periwayat dengan sifat-sifat yang menyebabkan riwayatnya dianggap lemah atau tidak diterima, sedangkan *Ta'dīl* bermakna mensifati perawi dengan menampakkan sifat-sifat keadilan yang menyebabkan riwayatnya dapat diterima. Lihat: 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 168.

¹²Yūsuf al-Qarḍāwī, *Liqā'āt wa Muḥāwarāt Hawla Qaḍāyā al-Islām wa al-'Aṣr*, (Beirut: Resalah Publisher, 2001), 63.

¹³Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 237.

Qarḍāwī juga mengkritik bias ideologi dalam narasi sejarah Sekular dan orientalis terkait 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.¹⁴

Sebagai seorang ilmuwan yang menaruh perhatian besar terhadap sejarah Islam, al-Qarḍāwī termasuk salah satu tokoh yang gencar mengampanyekan peninjauan ulang terhadap sejarah Islam. Adapun alasan yang mendorongnya untuk hal ini sebagaimana ia kemukakan adalah: *pertama*, banyaknya kepalsuan yang terungkap dalam sejarah Islam pada priode-periode tertentu, di mana hawa nafsu memainkan peran yang vital dalam prosesnya. *Kedua*, sejarah Islam ditulis berdasarkan narasi lisan, di mana sebagian besar sanadnya lemah dan kurangnya dokumentasi.¹⁵ Oleh karena itu, studi tentang rekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī menjadi sangat relevan, terutama dalam konteks epistemologi umat Islam di era modern, di mana narasi sekular dan orientalis memiliki pengaruh yang cukup kuat. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi metode yang digunakan al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, termasuk bagaimana ia mengkritisi narasi-narasi yang dianggapnya keliru. Dengan menganalisis pemikiran al-Qarḍāwī, penelitian ini tidak hanya berkontribusi terhadap kajian sejarah Islam, tetapi juga menawarkan sudut pandang baru dalam membangun narasi sejarah yang adil dan relevan dengan kebutuhan umat Islam saat ini.

¹⁴Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 27.

¹⁵Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 61.

Dalam konteks ini, dengan mengacu pada tujuan riset pemikiran tokoh sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Mustaqim,¹⁶ setidaknya ada empat alasan filosofis yang mendasari pentingnya studi terkait al-Qarḍāwī dan karyanya *Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh* sebagai sebuah penelitian. *Pertama*, popularitas dan pengaruh tokoh. Dapat dikatakan bahwa al-Qarḍāwī merupakan salah satu tokoh ilmuwan kontemporer yang sangat populer dan berpengaruh dalam dunia keilmuan Islam, produktif dalam menulis, serta kerap kali menimbulkan kontroversial.¹⁷ *Kedua*, posisi kesejarawanan al-Qarḍāwī. Meminjam istilah Shākīr Muṣṭafā tentang klasifikasi sejarawan sebagaimana dikutip oleh Safari Daud, al-Qarḍāwī termasuk ahli agama yang melebarkan sayap dalam penulisan sejarah. Dalam hal ini, al-Qarḍāwī sendiri mengakui bahwa ia bukan merupakan sejarawan, namun ia

¹⁶ Abdul Mustaqim, “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran Dan Hadis* 1 (2014), 204-205.

¹⁷ Al-Qarḍāwī tercatat menghasilkan 120 karya ilmiah di berbagai bidang keilmuan, seperti: Fiqih dan Uṣūl Fiqih, ‘Ulūm al-Qur’an dan Sunnah, Akidah Islam, ekonomi Islam, dakwah dan pendidikan, sejarah, kesusasteraan, dan politik Islam. Lihat: Muhammad Khairul Fatihin dan Wildana Wargadinata. “Keterlibatan Syaikh Yusuf Al-Qaradhawi dalam Persatuan Ulama Dunia: Studi Kasus pada International Union of Muslim Scholars” *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 7 (2023), 99, Diakses 29 September 2024. DOI: <https://doi.org/10.23971/njppi.v7i1.5785>. Di antara kontroversi al-Qarḍāwī adalah fatwanya tentang kehalalan bom bunuh diri dalam rangka *isytiṣyahd* (mencari syahid) yang dilakukan oleh pemuda Hamas (gerakan perlawanan Islam) Palestina di Al-Quds, Tel Aviv, dan Asqalan. Fatwa tersebut memunculkan polemik dan pro-kontra di kalangan umat. Lewat fatwanya tersebut, al-Qarḍāwī sering dianggap sebagai pendukung gerakan teroris. Lihat: Dahyul Daipon, “Reaksi Ulama Terhadap Fatwa Kontemporer Yusuf Al-Qardhawiy Tentang Bom Bunuh Diri” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Keluarga* 12 (2020), 15-33.

hanyalah ilmuan yang merasakan signifikansi sejarah, untuk membangkitkan cita-cita sebuah bangsa.¹⁸ *Ketiga*, keunikan kitab *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh* karya al-Qardāwī yang memuat materi sejarah yang sering menjadi perdebatan di kalangan sejarawan, baik itu sejarawan orientalis, maupun sejarawan Islam. Al-Qardāwī secara gamblang menyebutkan penyelewengan fakta sejarah, kritik atas pelaku penyelewengan, metodologi penulisan sejarah yang dapat diterima, dan alasan logis perlunya menulis ulang sejarah Islam yang terbebas dari distorsi. *Keempat*, pemikiran al-Qardāwī memiliki relevansi dengan konteks kekinian, yakni di samping meluruskan distorsi sejarah juga membantu meningkatkan kesadaran kritis terhadap narasi sejarah Islam.

B. Batasan Masalah

Kitab *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh* karya al-Qardāwī secara garis besar memuat beragam kasus distorsi dalam sejarah Islam, serta tanggapan dan pemikiran al-Qardāwī terhadapnya. Adapun penelitian ini, hanya akan membatasi cakupan analisis pada rekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sebagai bentuk respon dan bantahan atas narasi negatif yang ditulis oleh kaum sekular dan orientalis. Dalam khazanah historiografi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, setidaknya terdapat tiga sejarawan yang menggambarkannya dengan citra negatif, yaitu Ḥusain Aḥmad Amīn yang mewakili kaum Muslim sekular, Alfred Von Kremer, dan Gerlof Van Vloten di sisi orientalis Barat. Batasan ini dipilih karena penulis menganggap pemikiran al-Qardāwī terkait

¹⁸ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*, 6.

rekonstruksi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dapat mewakili keseluruhan pemikiran sejarahnya dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*.

C. Rumusan Masalah

Dengan mengacu latar belakang masalah beserta batasannya di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konstruksi sejarah Yūsuf al-Qarḍāwī tentang Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz?
2. Bagaimana metode yang digunakan Yūsuf al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz?
3. Mengapa Yūsuf al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pemaparan rumusan masalah tersebut, tujuan pokok penelitian ini adalah memahami rekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī, dalam karyanya *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*. Adapun tujuan-tujuan khusus dapat diperinci sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan konstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.
2. Untuk mendeskripsikan bagaimana Yūsuf al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.
3. Untuk mendeskripsikan alasan mengapa Yūsuf al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat dari penelitian adalah menyediakan informasi mengenai pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī tentang distorsi sejarah Islam, terutama sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, serta upayanya untuk merekonstruksi dalam kitabnya *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*. Penelitian ini diharapkan juga dapat berkontribusi penting untuk melengkapi kajian kepustakaan tentang Yūsuf al-Qarḍāwī dan karya sejarahnya yang belum banyak dieksplorasi oleh para akademisi. Selain itu, diharapkan pula dapat bermanfaat bagi masyarakat umum karena membantu dalam meluruskan sejarah, dan meningkatkan kesadaran kritis terhadap narasi sejarah Islam pada umumnya.

F. Kajian Pustaka

Sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz (717-720 M) sebenarnya telah banyak dikaji oleh sejarawan dan intelektual, baik Muslim maupun non Muslim. Semua literatur historiografi induk yang mengkaji sejarah Islam klasik (mulai permulaan Islam hingga runtuhnya kekhalīfahan Abbasiyah di Baghdad) secara umum, maupun sejarah para pemimpin Islam, hampir pasti di dalamnya membahas Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai salah satu tokoh pemimpin terkemuka Bani Umayyah.¹⁹ Walaupun demikian,

¹⁹Diantara sejarawan yang membahas Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam karyanya adalah: Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, (Riyād, Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th), 1280-1286; Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tārīkh al-Khulafā*, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2013), 374-398; Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 10, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2015), 6-39; Ibnu al-Aṣīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, (Riyād, Bayt al-Afkār

juga terdapat berbagai karya sejarah yang secara khusus mengkaji sosok Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, baik dalam bentuk penelitian (skripsi, tesis, atau disertasi), buku, ataupun artikel.

Pertama, Disertasi karya Zulkarnaini berjudul “Konsep dan Penerapan *Good Governance* Dalam Pemerintahan Umar bin Abdul Aziz”. Penelitian tersebut mengeksplorasi prinsip *good governance* yang diterapkan pada masa pemerintahan 'Umar bin 'Abdul 'Azīz. Dengan menggunakan teori *istiṣlahi* Imam Mālik, teori *siyāsah* Ibnu Taymiyah, dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* al-Syātibī, penelitian ini berhasil merumuskan prinsip tata kelola pemerintahan yang baik seperti tauhid, keadilan, musyawarah, amanah, kebebasan, persaudaraan, penegakan hukum, efektivitas, efisiensi, pengawasan sosial, dan pertanggungjawaban publik.²⁰

Kedua, Disertasi Zuraidah berjudul “Model Kepemimpinan Umar bin Abdul Aziz Dalam Membangun Ketahanan Keluarga Perspektif Hukum Keluarga Islam”. Hasil Penelitian tersebut menunjukkan bahwa beberapa kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mendukung ketahanan keluarga, meliputi: pendidikan keluarga, pemberdayaan ekonomi, perlindungan hak-hak perempuan dan anak, serta larangan akan gaya hidup hedonisme. Berdasarkan perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, kebijakan-kebijakan

al-Dawliyah, t.th), 673-681; Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, (Riyāḍ, Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2004).

²⁰Zulkarnaini, “Konsep dan Penerapan *Good Governance* Dalam Pemerintahan Umar bin Abdul Aziz,” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021).

tersebut mendukung terwujudnya perlindungan atas agama, keturunan, akal, dan harta.²¹

Ketiga, kitab karya 'Imād al-Dīn Khalīl berjudul *Malāmiḥ al-Inqilāb al-Islāmī fī Khilāfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*. Karya tersebut menggambarkan pemerintahan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz selaku khalifah kedelapan dari Dinasti Umayyah, dengan tujuan untuk menunjukkan bagaimana ia melaksanakan reformasi politik, ekonomi, dan sosial pada masanya. Khalīl membahas berbagai reformasi yang dilakukan Khalīfah seperti penghapusan pajak yang tidak adil, penguatan sistem zakat, dan pemberhentian ekspansi militer yang tidak perlu. Ia juga ingin menunjukkan bahwa kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz merupakan model yang ideal bagi pemerintahan Islam.²²

Keempat, kitab karya 'Abd al-Raḥmān Ibnu al-Jawzī berjudul *Sīrah wa Manāqib 'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Khalīfah al-Zāhid*. Karya tersebut menggambarkan perjalanan hidup 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang dimulai dari kelahiran, nasab, pendidikan, keutamaan, kezuhudan, serta kepemimpinannya. Karya tersebut berusaha menekankan sifat-sifat kesalehan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai Khalīfah yang mengutamakan nilai-nilai spiritual dalam kepemimpinannya. Selain itu, Ibnu al-Jawzī juga menyoroti gaya

²¹Zuraidah, "Model Kepemimpinan Umar bin Abdul Aziz Dalam Membangun Ketahanan Keluarga Perspektif Hukum Keluarga Islam," (Disertasi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2023).

²²'Imād al-Dīn Khalīl, *Malāmiḥ al-Inqilāb al-Islāmī fī Khilāfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, (Beirut: al-Risālah, 1978).

hidup sederhana 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang sangat kontras dengan penguasa-penguasa lain pada masanya.²³

Kelima, kitab karya 'Alī Muḥammad al-Ṣallābī berjudul *Al-Khalīfah al-Rāsyid wa al-Muṣliḥ al-Kabīr 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*. Karya ini menyoroti sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dimulai dari kelahirannya, kehidupan sosial, dakwah, masa pemerintahannya, hingga wafatnya. Al-Ṣallābī juga menyoroti pembaharuan-pembaharuan yang dilakukan selama ia menduduki jabatan sebagai kepala negara Dinasti Umayyah, meliputi: reformasi bidang ekonomi, pemerintahan, dan lembaga peradilan. Karya ini juga menyoroti perhatian 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terhadap golongan Ahlu Sunnah wal Jama'ah serta sikapnya terhadap golongan-golongan 'aqidah yang berkembang waktu itu, seperti: Syiah, Khawārij, Qadariyah, Murji'ah, dan Jahmiyah.²⁴

Berbeda dengan penulis-penulis diatas yang cenderung menyajikan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz secara lengkap dari masa kelahiran hingga kewafatannya, al-Qarḍāwī lebih memilih fokus pada poin-poin sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terdistorsi. Hal ini dapat dimaklumi karena secara garis besar, penulisan *Tārīkhunā al-Muftarā Alayh* ditujukan untuk meluruskan sejarah-sejarah Islam yang terdistorsi. Oleh karena itu, fokus utama penyajian sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terletak pada masa pemerintahannya sebagai Khalifah Dinasti Umayyah, di mana

²³'Abd al-Raḥmān Ibnu al-Jawzī, *Sīrah wa Manāqib 'Umar bin 'Abd al-'Azīzal-Khalīfah al-Zāhid*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984).

²⁴'Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid wa al-Muṣliḥ al-Kabīr 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th).

kebijakan-kebijakannya dalam bidang politik dan keuangan mendapat sorotan negatif dari Husain Aḥmad Amīn, Alfred Von Kremer, dan Gerlof Van Vloten.

Yūsuf al-Qarḍāwī, sebagai salah tokoh intelektual yang produktif dan menguasai berbagai bidang keilmuan, pemikiran dan karya al-Qarḍāwī telah banyak menarik atensi para ilmuwan untuk dijadikan kajian ilmiah, baik dari kalangan Muslim maupun non Muslim. Misalnya, Muhammad Akram al-Naḍwī dalam kitabnya *Kifāyah al-Rāwī ‘an al-‘Allāmah al-Shaykh Yūsuf al-Qarḍāwī* mengulas secara komprehensif biografi, genealogi intelektual, pemikiran, kontribusi ilmiah, dan dakwah al-Qarḍāwī. Al-Naḍwī mengulas urgensi dari karya-karya al-Qarḍāwī di bidang studi tafsir dan ‘ulūm al-Qur’ān, ḥadīth, fiqh, dakwah, serta pergerakan Islam. Di antara karya al-Qarḍāwī yang dijadikan bahan utama al-Naḍwī dalam studinya antara lain: *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Qur’ān*, *Tafsīr Sūrah al-Ra’du*, *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Sunnah*, *al-Sunnah Maṣḍāran li al-Ma’rifah wa al-Ḥaḍārah*, *Madkhal li Dirāsah al-Sharī’ah al-Islāmiyah*, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, *Fiqh al-Zakāh*, dan *Fatāwā Mu’aṣīrah*.²⁵

Disertasi David H. Warren berjudul “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence (Tajdīd al-Fiqh): Yusuf al-Qardawī, his interlocutors, and the Articulations, Transmission and Reconstruction of the Fiqh Tradition in the Qatar-Context”. Disertasi ini mengangkat peran dan kontribusi al-Qarḍāwī terhadap

²⁵Muhammad Akram al-Naḍwī, *Kifāyah al-Rāwī ‘an al-‘Allāmah al-Shaikh Yūsuf al-Qarḍāwī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001).

pembaharuan tradisi fiqih (*tajdīd al-fiqh*) di negara Qatar. Dalam disertasi tersebut, digambarkan bagaimana al-Qardāwī berperan sangat penting dalam memaknai ulang (reinterpretasi) konsep dan ide dalam tradisi fiqih yang diselaraskan dengan konteks modern di negara-negara Timur Tengah. Ia tidak hanya mengikuti ulama sebelumnya seperti Muhammad ‘Abduh dan Sayyid Rashid Ridha dalam upaya pembaharuannya (*tajdīd*), tetapi juga menggunakan media dan jaringan untuk mempromosikan ide-idenya dalam rangka mengakomodir isu-isu Timur Tengah seperti perubahan sosial-politik, kewarganegaraan, dan hak-hak kaum minoritas.²⁶

Tesis karya Sarip Saputra di pascasarjana UIN Sunan Ampel juga mengunakan karya al-Qardāwī berjudul *Ri’āyat al-Bī’ah fī Sharīah al-Islām* sebagai bahan tesisnya dengan berjudul, “Hifdh al-Bī’ah Sebagai Bagian dari *Maqāṣid Al-Sharī’ah* (Pandangan Yusuf al-Qardhawi dalam Kitab Ri’āyat al-Bī’ah fī Sharīah al-Islām)” Di dalamnya, ia mengkaji rumusan al-Qardāwī terkait prinsip dasar fikih lingkungan, yaitu: menghormati alam, bertanggung jawab, memiliki kasih sayang, kesederhanaan, dan keadilan. Selain itu, *hifdh al-bī’ah* (penjagaan terhadap lingkungan) menurut al-Qardāwī merupakan bagian dari *maqāṣid al-syarī’ah* (tujuan dan maksud syari’ah) di mana ia merupakan wasilah terwujudnya *Maqāṣid* pokok yang telah ditetapkan para ulama

²⁶David H. Warren, “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence (Tajdīd al-Fiqh): Yusuf al-Qardawī, his interlocutors, and the Articulations, Transmission and Reconstruction of the Fiqh Tradition in the Qatar-Context,” (Disertasi, School of Arts, Language and Cultures University of Manchester, t.th).

sebelumnya, meliputi: *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, *ḥifẓ al-‘aql*, dan *ḥifẓ al-māl*.²⁷

Selain beberapa penelitian di atas, terdapat beberapa penelitian yang spesifik mengkaji pemikiran-pemikiran al-Qarḍāwī di berbagai bidang keilmuan, diantaranya adalah: artikel berjudul *Ma’ālim al-Tajdīd ‘inda al-Shaikh Yūsuf al-Qarḍāwī Raḥimahu Allah* karya Fāiz Shabīl dan *Malāmiḥ al-Tajdīd al-Fiqhī ‘inda al-Shaikh al-Qarḍāwī (Dirāsah Fiqhiyah)* karya Asmā’ Ghālib al-Qurashī yang membahas pemikiran al-Qarḍāwī di bidang pembaharuan;²⁸ Buku berjudul *Di balik Fatwa Kontroversial Yusuf Al-Qardhawi* karya Hepi Andi Bastoni di bidang fatwa-fatwa al-Qarḍāwī;²⁹ Artikel berjudul “Sunnah Ghairu Tasyri’iyah Yusuf Al-Qardhawi’s Perpective and It’s Relevance in Building Religious Moderation” oleh Umi Sumbulah, dkk. di bidang ḥadīth;³⁰ Artikel berjudul “Pemikiran Pendidikan Yusuf Al-Qardhawi dalam Kitab al-‘Aql wa al-‘Ilm fi al-Qur’an” karya Meri Fitrah dan Syamsuar

²⁷ Ahmad Sarip Saputra “*Hifdh al-Bī’ah* Sebagai Bagian dari *Maqāṣid Al-Sharī’ah* (Pandangan Yusuf al-Qardhawi dalam Kitab *Ri’āyat al-Bī’ah fī Sharī’ah al-Islām*),” (Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020), 114.

²⁸ Fāiz Syabīl, *Ma’ālim al-Tajdīd ‘inda al-Shaikh Yūsuf al-Qarḍāwī Raḥimahu Allah*, (Istanbul: Markaz al-Mujaddid li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 2022). Lihat juga: Asmā’ Ghālib al-Qurasyī, “*Malāmiḥ al-Tajdīd al-Fiqhī ‘inda al-Shaikh al-Qarḍāwī (Dirāsah Fiqhiyah)*”, *Journal of Social Studie*, 22 (2016).

²⁹ Hepi Andi Bastoni, *Di Balik Fatwa Kontroversial Yusuf Al-Qardhawi*, (Bogor: Pustaka Al-Bustan, 2013).

³⁰ Umi Sumbulah, dkk., “Sunnah Ghairu Tasyri’iyah Yusuf Al-Qardhawi’s Perpective and It’s Relevance in Building Religious Moderation” *Jurnal Living Hadis* VI (2021), 197-215. Diakses 30 September 2024, DOI: <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2732>.

Hamka di bidang pendidikan;³¹ Artikel berjudul “Keterlibatan Syaikh Yusuf Al-Qardhawi dalam Persatuan Ulama Dunia: Studi Kasus pada International Union of Muslim Scholars” karya M. Khairul Fatin dan Wildana Wargadinata.³²

Walaupun demikian, Sejauh penelusuran peneliti, pemikiran al-Qardāwī tentang sejarah Islam, terutama distorsi dalam sejarah Islam masih sangat sedikit dan terbatas. Karya yang membahas sisi kesejarawanan al-Qardāwī temuan peneliti adalah artikel karya Abdullah Ghulam Nazih, dkk. berjudul “The Urgency of Understanding Islamic History According to Yusuf Qardawi’s Paradigm”. Fokus utama artikel tersebut adalah membahas pentingnya memahami sejarah Islam berdasarkan paradigma Yūsuf al-Qardāwī. Hal tersebut karena sejarah dianggap penting untuk memahami kejayaan Islam di masa lalu, sekaligus menghadapi tantangan peradaban di era modern. Dengan banyak mengutip pada karya sejarah al-Qardāwī tentang distorsi, penelitian tersebut juga memaparkan sorotan al-Qardāwī terkait distorsi yang dilakukan oleh oleh kaum sekularis dan orientalis barat.³³

Adapun karya yang secara khusus membicarakan distorsi dalam sejarah Islam, sebagaimana menjadi isu sentral al-Qardāwī dalam

³¹Meri Fitrah dan Syamsuar Hamka, “Pemikiran Pendidikan Yusuf Al-Qardhawi dalam Kitab *al-‘Aql wa al-‘Ilm fi al-Qur’an*” *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam* 15 (2022). Diakses 29 September 2024, DOI: <https://doi.org/10.32832/tawazun.v15i1.6843>.

³²Fatin dan Wildana, “Keterlibatan Syaikh Yusuf...”.

³³ Abdullah Ghulam Nazih, dkk., “The Urgency of Understanding Islamic History According to Yusuf Qardawi’s Paradigm” *Al-Risalah* 15 (2024), 293-306. Diakses pada 1 November 2024, DOI: <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v15i1.3436>.

Tārīkhunā al-Muftarā Alayh telah disusun oleh beberapa peneliti, salah satunya adalah karya Aḥmad Taunī 'Abd al-Laṭīf berjudul *Tashwīh al-Tārīkh al-Umawī min Khilāli Ba'di Kitābāt al-'Arab wa al-Mustashriqīn*. Karya tersebut secara khusus membahas distorsi sejarah Dinasti Umayyah, baik yang terdapat dalam karya sejarawan Muslim maupun tokoh orientalis. Aḥmad Taunī mengambil sampel karya historiografi Ibnu Jarīr al-Tabārī berjudul *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* dan al-Ya'qūbī berjudul *Tārīkh al-Ya'qūbī*, serta sebuah risalah karya Abū 'Uthmān 'Amr bin Baḥr al-Jāhidz berjudul *al-Risālah al-Ḥadiyā 'Ashrata fī al-Nābitah* di sisi sejarawan Muslim. Di sisi orientalis, Taunī meneliti karya Alfred Von Kremer dan Van Vloten.³⁴

Karya Muhammad Ahmad al-Ṣaghīr 'Alīberjudul *al-Ṣurah al-Namṭiyah li al-'Arab wa Tashwīh al-Tārīkh al-Islāmiy fī al-Sīnimā 'al-'Ālamīyah*. Karya tersebut fokus menyoroti stereotip negatif orang-orang Barat terhadap bangsa Arab dan sejarah Islam, yang seringkali diproyeksikan dalam dunia perfilman Internasional, di mana mereka sering memvisualisasikan bangsa Arab dan orang-orang Muslim dengan berbagai tindak kejahatan, aksi-aksi terorisme, kekerasan, ketidakberadaban, dan keterbelakangan. Artikel ini juga mengupas bagaimana stereotip ini bertujuan untuk mendistorsi pandangan dunia terhadap Islam secara keseluruhan, dengan diperkuat media massa dan industri perfilman. Dalam

³⁴ Aḥmad Taunī 'Abd al-Laṭīf, *Tashwīh al-Tārīkh al-Umawī min Khilāli Ba'di Kitābāt al-'Arab wa al-Mustashriqīn*, (Mesir: Jāmiyah al-Miniyā, t.th.).

penelitiannya tersebut, al-Ṣaghīr memaparkan bagaimana penggambaran peristiwa Perang Salib dan Sultan Salah al-Dīn al-Ayyūbī oleh Barat yang cenderung ditampilkan dengan visualisasi negatif.³⁵

Artikel karya Luthfi Romdhon dan Andri Permana berjudul “Distorsi Sejarah Islam Pada Masa Al-Khulafā Ar-Rāsyidūn dan Daulah Umayyah (Tinjauan Kritis Buku Ajar Sejarah Kebudayaan Islam Madrasah Aliyah”. Artikel tersebut mengungkap distorsi sejarah Islam sejakera awal penulisannya pada masa Dinasti Abbasiyah yang diinisiasi oleh Syiah melalui jalur sanad Abū Miḥnaf Lūṭ bin Yaḥyā, serta pengaruh hagemoni orientalisme yang mengakar kuat. Dengan adanya distorsi ini, pelajaran sejarah Islam di lembaga-lembaga pendidikan ikut terdistorsi, sehingga memerlukan adanya perbaikan secara komprehensif dan menyeluruh yang dimulai dari metodologi penelitian, penulisan, dan pendidikan yang otentik.³⁶

Selanjutnya, Karya Imam Ibnu Hajar berjudul *Menulis Ulang Sejarah Khalifah Usman Bin Affan (Studi Historis Analitis terhadap Mispersepsi Penulisan Sejarah Usman Bin Affan dalam Sejarah Islam*. Karya tersebut membahas urgensi dari penulisan ulang sejarah Khalifah ‘Uṣmān bin ‘Affān akibat fanatisme

³⁵Muhammad Ahmad al-Ṣaghīr ‘Alī, “Al-Ṣurah al-Namṭiyah li al-‘Arab wa Tashwīh al-Tārīkh al-Islāmiy fī al-Sīnimā’al-‘Ālamīyah” *Dauriyah al-Namā’ li ‘Ulūm al-Waḥyī wa al-Dirāsāt al-Insāniyyah* 2 (2017), 112-151.

³⁶Luthfi Romdhon dan Andri Permana, “Distorsi Sejarah Islam Pada Masa Al-Khulafā Ar-Rāsyidūn dan Daulah Umayyah (Tinjauan Kritis Buku Ajar Sejarah Kebudayaan Islam Madrasah Aliyah” *PROFETIKA* 17 (2016), 59-70. 7 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.23917/profetika.v17i02.5298>.

kelompok dan madzhab yang seringkali digambarkan sebagai sosok yang korup, nepotis, dan memiliki banyak kekurangan dalam hal kebijakan, sehingga memicu adanya pemberontakan yang membuatnya terbunuh. Oleh karenanya, penulisan ulang terhadap sejarah yang terdistorsi merupakan suatu keharusan, dengan berlandaskan pada metodologi sejarah modern yang dipadukan dengan metode klasik semacam kritik sanad (*naqd al-sanad*) dan kritik matan *naqd al-matan*).³⁷

Berdasarkan penelusuran dan pembacaan terhadap berbagai karya tersebut, peneliti belum menemukan karya yang mengkaji secara khusus pemikiran Yūsuf al-Qardāwī di bidang sejarah dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* pada umumnya, serta rekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz khususnya. Dengan demikian, penelitian ini memiliki gap akademik dan bukan merupakan repitisi terhadap karya ilmiah terdahulu, sehingga diharapkan bisa menepati ruang kosong akademik terkait pemikiran dan karya-karya Yūsuf al-Qardāwī.

G. Landasan Teori

Istilah kontruksi bersamaan dengan dekonstruksi dan rekosntruksi, sebagaimana dikemukakan oleh Majdi dalam artikelnya dapat dikatakan sebagai istilah kunci bagi para ilmuwan kontemporer ketika mengajukan gagasan dan pemikirannya. Konstruksi dalam hubungannya dengan pemikiran dan sejarah

³⁷ Imam Ibnu Hajar, *Menulis Ulang Sejarah Usman bin Affan: Studi Historis Analitis terhadap Misspersepsi Penulisan Sejarah Usman bin Affan dalam Sejarah Islam*, (Sidoarjo: Kanzun Books, 2020), 9.

seringkali dimaknai sebagai suatu pemikiran atau sejarah yang dianggap mapan dan ortodoks. Di sisi lain, dekonstruksi dimaknai sebagai perombakan dan pembongkaran terhadap pemikiran yang mapan (konstruksi), dengan maksud mengubah pemikiran tersebut menjadi relatif dan historis dari yang semula ahistoris. Sementara itu, rekonstruksi bermakna penyusunan dan penggambaran kembali pemikiran atau sejarah seperti sedia kala.³⁸

Walaupun al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* tidak eksplisit menyatakan gagasannya dalam sejarah sebagai tindakan rekonstruksi ataupun dekonstruksi, usahanya dalam membangun kembali sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terdistorsi oleh kalangan sekular dan orientalis, secara implisit menunjukkan pemikiran dekonstruksi dan rekonstruksinya dalam sejarah. Dalam hal ini, al-Qarḍāwī berusaha untuk membongkar dan mengkritik bias sejarah dalam narasi-narasi sekular dan orientalis, untuk kemudian dikembalikan sebagaimana adanya sesuai fakta-fakta yang objektif dan dapat diterima.

Dalam penelitian ini, akan digunakan teori rekonstruksi sejarah untuk menganalisis bagaimana Yūsuf al-Qarḍāwī membangun kembali narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terdistorsi oleh Ḥusayn Aḥmad Amīn yang mewakili kaum sekularis Muslim, Alfred Von Kremer dan Gerlof Van Vloten di sisi orientalis. Selain itu, teori dekonstruksi Jacques Derrida juga

³⁸Ahmad Labib Majdi, “Metodologi Pembaruan Neomodernisme dan Rekonstruksi Pemikiran Islam Fazlur Rahman” *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 3 (2019), 29. Diakses 9 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.23971/njppi.v3i1.1196>.

digunakan untuk menganalisis bagaimana al-Qardāwī membongkar dan mengkritisi konstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menurut sekular dan orientalis tersebut.

1. Rekonstruksi Sejarah

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata rekonstruksi berasal dari kata konstruksi dengan tambahan prefiks re-, yang bermakna pengembalian seperti semula atau penyusunan kembali.³⁹ Merekonstruksi berarti menyusun atau menggambarkan kembali suatu peristiwa sebagaimana adanya. Secara historis, rekonstruksi merupakan pendekatan dalam penulisan sejarah yang lahir dari tradisi filsafat empirisme abad ke-19. Salah satu tokohnya adalah John Dewey, yang mengemukakan gagasannya dalam karya berjudul *Reconstruction in Philosophy*. Aliran ini kemudian dikembangkan oleh John Hendrik, George Count, dan Harold Rugg.⁴⁰ Sebagai bagian dari studi empiris, rekonstruksi sejarah hanya dapat dilakukan apabila suatu peristiwa masa lalu memiliki bukti konkret, baik berupa dokumen, arsip, artefak, maupun jenis bukti lainnya. Bukti-bukti sejarah tersebut berfungsi sebagai kesaksian yang mengandung fakta objektif,

³⁹Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1284.

⁴⁰Taufikurrahman, “Aliran Rekonstruksi Dalam Pandangan Filsafat Pendidikan Islam “Konsep Pendidikan Muhammad Iqbal” *Jurnal Al-Makrifat* 3 (2018), 49-50.

yang dapat diamati dan dijadikan sumber data dalam proses rekonstruksi sejarah.⁴¹

Hal yang menjadi sebuah pertanyaan dan sering diajukan dalam diskusi filsafat sejarah adalah, mengapa eksplanasi dan rekonstruksi sejarawan terhadap realitas yang sama, cenderung berubah-ubah dan berbeda antar sejarawan? Dalam hal ini, setidaknya terdapat dua alasan. *Pertama*, penjelasan sejarah dengan menggunakan metode empiris, seringkali terbatas oleh bukti-bukti yang utuh dan akurat. Sebagai studi tentang masa lampau, sumber sejarah memiliki kemungkinan tidak lengkap, hilang, rusak, atau terdapat bias-bias tertentu, yang menyebabkan rekonstruksi peristiwa masa lalu seringkali bertumpu pada interpretasi sejarawan, berdasarkan bukti yang tidak sempurna. *Kedua*, Sejarah bukanlah kumpulan fakta objektif yang disajikan tanpa bias, melainkan bangunan diskursus naratif yang ditulis oleh sejarawan.⁴²

Collingwood dalam bukunya *The Idea of History* mengemukakan, “*history, like theology or natural science is a special form of thought*”⁴³ (Sejarah, sebagaimana teologi dan ilmu alam adalah bentuk khusus dari sebuah pemikiran). Perkataan Collingwood tersebut dapat disimpulkan bahwa

⁴¹Mifathuddin, *Metodologi Penelitian Sejarah Lokal*, (Yogyakarta: UNY Press, 2020), 19.

⁴²Greg Soetomo, “Radikalisme di Indonesia Sejarah Rekonstruksi dan Dekonstruksi” dalam *Indo-Islamika*, 6 (2016), 110. Diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.15408/idi.v6i1.14798>.

⁴³R.G. Collingwood, *The Idea of History*, (London: Oxford University Press, 1946), 4.

masalah utama dalam historiografi adalah pemikiran, penafsiran, dan objektivitas, di mana setiap sejarawan mengusung perspektif, penafsiran, dan konteks sosial-budaya masing-masing dalam penulisan sejarah mereka. Dengan demikian, sejarah tidak bisa dilepaskan dari aspek subjektivitas dan penafsiran yang dipengaruhi oleh nilai-nilai dan kepentingan sejarawan pada masanya.

Ibnu Khaldūn, dalam *Muqaddimah* menekankan pendekatan kritis dalam historiografi yang bertujuan untuk mengevaluasi dan menafsirkan sumber-sumber sejarah. Ia menyadari banyak sejarawan pada masa klasik menulis sejarah dengan bias, kurang hati-hati, serta terlampau yakin pada sumber-sumber yang kurang kredibel. Oleh karena itu, Ia menggagas tujuh prinsip kritis bagi sejarawan dalam menilai dan menulis sejarah untuk menghindari distorsi. *Pertama*, pentingnya netralitas, dimana seorang sejarawan harus terbebas sikap memihak golongan atau pandangan tertentu. *Kedua*, menghilangkan sifat terlalu percaya pada narasi dan sumber tanpa verifikasi dengan *jarḥ wa ta'dīl*.⁴⁴

Ketiga, memahami maksud yang sebenarnya dari sebuah peristiwa dan menghindari penafsiran berdasarkan asumsi pribadi. *Keempat*, menghindari anggapan akan sebuah kebenaran tanpa didukung bukti. *Kelima*, memastikan laporan sesuai kenyataan yang ada, seperti realita sosial, politik, dan

⁴⁴Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Vol. I, (Damaskus: Dār Ya'rab, 2004), 125-126.

budaya. *Keenam*, menghindari kecenderungan pribadi terhadap figur-figur tertentu seperti penguasa dan tokoh terkenal. *Ketujuh*, memiliki pemahaman yang mendalam terhadap hukum-hukum watak dan perubahan sosial masyarakat.⁴⁵

Akhirnya, sebagai sebagai sebuah bidang studi yang setara dengan bidang-bidang lainnya akan memainkan peranan yang signifikan bagi kehidupan umat manusia, apabila dalam proses rekonstruksinya tidak hanya sebatas pada kisah biasa, tetapi mengandung interpretasi kritis dan wawasan akan “bagaimana” serta “mengapa” kejadian-kejadian masa lalu timbul. Berdasarkan pandangan ini, sejarah tidak hanya bersifat naratif, melainkan juga bertujuan untuk menggambarkan masa lalu secara analitis, guna memahami berbagai faktor dan komponen dari proses sejarah. Dengan demikian, dalam upaya merekonstruksi sejarah setidaknya membutuhkan dua kerangka metodologis, yaitu: menggunakan metode sejarah yang lebih lebih berorientasi pada masalah (*problem oriented*), dan telaah sejarah yang didasarkan pada analisa sosial-saintifik. Dalam prosesnya, Sebagaimana dikemukakan oleh Abdurrahman, beberapa pendekatan atau ilmu bantu yang dapat digunakan dalam penelitian sejarah antara lain: sosiologi, antropologi, ilmu politik, dan keagamaan.⁴⁶

⁴⁵Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, 126-127.

⁴⁶Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), 10-25.

2. Dekonstruksi Jacques Derrida

Penelitian terhadap sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam *Tārīkhunā al-Muftarā'Alyah* karya Yūsuf al-Qarḍāwī juga mempunyai relevansi dengan teori dekonstruksi Derrida. Hal ini dikarenakan motivasi utama al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tersebut, berangkat dari adanya kritik dan pembongkaran terhadap konstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, baik narasi yang dikemukakan oleh Husain Aḥmad Amīn (sekular), Alfred Von Kremer, dan Gerlof Van Vloten (orientalis) yang mengandung berbagai asumsi negatif, bias dan distorsif.

Pada dasarnya, paradigma dekonstruksi yang digagas oleh seorang filsuf Prancis bernama Jacques Derrida merupakan sebuah metode pembacaan kritis dan radikal terhadap suatu teks. Dalam pandangan Derrida, dekonstruksi berfokus pada pembacaan teks dengan cara memisahkan, membongkar, menyingkap berbagai asumsi, strategi retorik, dan ruang kosong dalam teks dengan tujuan mengungkap komponen-komponen yang saling berkontradiksi. Hal tersebut, bagi Derrida dikarenakan setiap teks selalu memiliki elemen yang dipendam, disamarkan, atau bahkan disembunyikan. Dengan kata lain, proses pembacaan dekonstruktif terhadap sebuah teks tersebut bertujuan untuk menyingkap kesenjangan, kekurangan, ketidakadilan, kebohongan, dan berbagai hal lainnya yang

umumnya tidak diinginkan atau diabaikan dalam sebuah teks dan narasi.⁴⁷

Derrida menegaskan pentingnya memahami makna suatu teks atau narasi tidak pernah terbentuk secara independen, melainkan merupakan hasil konstruksi sejarah dan sistem nilai yang mengitarinya. Dalam bukunya yang berjudul *Margins of Philosophy*, Derrida mengemukakan:

“The necessity of examining the history and system of the value of “properness” has become apparent to us. An immense task, which supposes the elaboration of an entire strategy of deconstruction and an entire protocol of reading.”⁴⁸

Perlunya mengkaji sejarah dan sistem nilai “kelayakan” telah menjadi jelas bagi kita. Merupakan sebuah tugas besar yang memerlukan elaborasi strategi dekonstruksi dan prokol pembacaan yang menyeluruh.

Dalam konteks sejarah Islam, pandangan ini sangat relevan, terutama terkait dengan distorsi dan penyelewengan fakta yang sering terjadi dalam penulisan sejarah. Pada dasarnya, sejarah Islam kerap dipengaruhi oleh bias ideologis, sektarian, atau kepentingan politik, baik dari kalangan orientalis dan Muslim sekular yang mengadopsi pemikiran-pemikiran orientalis Barat maupun dari kalangan sejarawan internal Muslim. Menurut Derrida, makna yang dihasilkan dari

⁴⁷Mangihut Siregar, “Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida” dalam *Journal of Urban Sociology* 2 (2019), 65-75. Diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <http://dx.doi.org/10.30742/jus.v2i1.611>.

⁴⁸Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (University of Chicago, 1982), 246.

pembacaan terhadap sejarah tersebut harus dilacak kembali ke proses pembentukan nilai-nilai kesejarahannya, karena tidak ada makna yang absolut atau kebenaran yang tunggal. Seperti yang ia sebut sebagai penolakan terhadap logosentrisme, makna tidak hadir secara final, tetapi selalu terbuka untuk interpretasi ulang.⁴⁹

Dekonstruksi tidak hanya dimaknai sebagai upaya untuk membongkar suatu teks ataupun struktur, tetapi juga merangkap proses rekonstruksi yang bertujuan untuk menciptakan makna baru. Dalam hal ini, dekonstruksi tidak hanya sekedar berfungsi sebagai tindakan destruktif terhadap tatanan lama, melainkan juga membuka ruang bagi rekonstruksi dan penataan ulang secara dinamis. Proses ini bersifat dialektis, di mana setiap struktur yang dibongkar kemudian dibangun kembali dengan sudut pandang yang lebih kritis, sesuai dengan konteks dan kebutuhan.

Piliang sebagaimana dikutip oleh Siregar mengemukakan bahwa dekonstruksi tidak dapat berdiri sendiri tanpa diimbangi oleh tindakan rekonstruksi, karena dengan adanya rekonstruksi, dekonstruksi dapat memberikan kontribusi nyata bagi perubahan dan kemajuan pemikiran. Oleh karena itu, dekonstruksi yang efektif dan substantif harus selalu diikuti dengan upaya penyusunan kembali secara terus-menerus, karena struktur

⁴⁹Veny Delviany, dkk. “Dekonstruksi Derrida dan Metode Istiqra’ Al-Ma’nawi Imam Asy-Syathibi dalam Memahami Teks Al-Qur’an” *IHSANIKA: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2 (2024), 87-106, diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.59841/ihsanika.v2i3.1376>.

apapun, tidak pernah final, selalu terbuka untuk dipertanyakan kembali, diperbaharui, dan ditafsirkan ulang sesuai perkembangan yang ada.⁵⁰

H. Metode Penelitian

Penelitian ilmiah merupakan suatu proses kerja yang dilakukan secara sistematis, dengan menerapkan metode dan pendekatan tertentu. Dalam praktiknya, penelitian ilmiah melibatkan analisis yang mendalam berdasarkan metode penelitian untuk mengungkap fenomena atau kasus tertentu. Menurut Sugiyono, metode penelitian merupakan cara ilmiah guna memperoleh data dengan tujuan dan manfaat tertentu. Cara ilmiah dalam sebuah penelitian harus didasarkan pada karakteristik keilmuan, yaitu rasional (masuk akal), empiris (dapat diamati oleh indera), dan sistematis (dilakukan dengan langkah-langkah logis, teratur, dan struktural).⁵¹ Adapun metode penelitian sejarah menurut Dudung Abdurrahman adalah seperangkat aturan dan prinsip yang sistematis untuk menghimpun sumber-sumber sejarah efisien, melakukan penilaian secara kritis, dan menawarkan sintesa berdasarkan hasil-hasil yang dicapai dalam bentuk tulisan.⁵²

1. Jenis Penelitian

Penelitian dengan judul “Rekonstruksi Sejarah Khalīfah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz (717-720 M) dalam *Tārīkhunā Al-Muftara ‘Alayh* Karya Yūsuf Al-Qarḍāwī” ini merupakan tipe

⁵⁰ Siregar, “Kritik Terhadap...”, 66-67.

⁵¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Cet. 19, (Bandung: ALFABETA, 2013), 2.

⁵² Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, 100.

penelitian kualitatif, yang menitikberatkan pada kualitas data yang telah dikumpulkan dan dianalisis secara sistematis. Analisis dalam penelitian kualitatif bergantung pada data non-kuantitatif, seperti hasil pengamatan dan analisis terhadap dokumen dan arsip, yang kemudian digunakan untuk menemukan temuan dan menjawab rumusan masalah penelitian. Penelitian ini juga merupakan riset kepustakaan (*library research*) yang mengandalkan data dari sumber-sumber kepustakaan seperti buku, jurnal, artikel, dan bacaan lainnya yang relevan dengan objek penelitian.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis untuk menelusuri biografi Yūsuf al-Qarḍāwī, konteks sejarah, dan pemikirannya mengenai sejarah Islam. Kemudian, pendekatan historiografi kritis juga digunakan untuk melihat bagaimana al-Qarḍāwī menyajikan narasi sejarah, meliputi: isi, metode, penafsiran, penulisan, serta motif dan tujuannya dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam *Tārīkhunā al-Muftrā 'Alayh*. Selain itu, pendekatan hermeneutika Gadamer juga akan digunakan untuk menggali penafsiran makna yang diberikan al-Qarḍāwī terhadap peristiwa sejarah berkaitan dengan dalam *Tārīkhunā al-Muftrā 'Alayh* Umar bin 'Abd al-'Azīz. Pendekatan hermeneutika ini penting, karena pada dasarnya al-Qarḍāwī tidak hanya sekedar menyampaikan kronologi, tetapi juga memberikan penafsiran terhadap berbagai peristiwa, keputusan politik, dan dimensi

spiritual 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Hermeneutika Gadamer ini membantu peneliti dalam memahami konteks penulis, yakni bahwa suatu teks tidak bisa dilepaskan dari konteks historis penulisnya, seperti pergulatan al-Qarḍāwī dengan orientalis dan paham sekular. Hermeneutika gadamer juga bereperan melihat intensi atau maksud al-Qarḍāwī di balik narasi konstruktifnya atas figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Selain itu, hermeneutika juga membantu menemukan horizon pemahaman al-Qarḍāwī sebagai penulis *Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh* dan peneliti, sehingga peneliti dapat menangkap makna yang lebih dalam dan kompleks, bukan sekedar makna literal.⁵³

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini, dibedakan menjadi dua kategori: primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah objek utama penelitian, yaitu kitab berjudul *Tārīkhunā al-Muḥṭarā 'Alayh* karya Yūsuf al-Qarḍāwī, dan beberapa karya al-Qarḍāwī lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian. Sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian adalah karya-karya ilmiah yang mendukung penelitian, seperti kitab *Ḥawla al-Da'wah ila Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karya Husin Aḥmad Amīn, *The Orient Under the Clouds* karya Alfred Von Kremer, serta karya Gerlof Van Vloten yang telah diterjemahkan oleh Ibrāhīm Bayḍūn dengan judul *Abḥāth fī al-Sayṭarah al-'Arabiyyah wa al-Tasyayyu' wa al-Mu'taqidāt al-*

⁵³Sofyan A.P. Kau, "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya Dengan Tafsir" *Farabi* 11 (2): 109-123. Diakses pada 4 Mei 2025. <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/782>.

Mahdiyyah fī Dzilli Khilāfah baniy Umayyah. Selain itu, sumber sekunder juga mencakup karya-karya sejarah Islam, baik dalam bentuk *tārīkh* umum ataupun biografi secara khusus (*tarjamah* dan *ṭabaqāt*). Artikel dan jurnal ilmiah yang terkait juga digunakan sebagai pembanding sekaligus perangkat analisis dalam meneliti rekonstruksi al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftrā 'Alayh*.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah metode untuk menghimpun informasi yang dibutuhkan dalam penelitian sesuai dengan ketentuan yang teratur dan standar. Data yang dimaksud mencakup segala bentuk informasi terkait gejala atau fenomena yang berhubungan dengan topik penelitian. Dalam penelitian ini, data dikumpulkan dengan cara mengidentifikasi dan mendokumentasikan teks-teks dari sumber primer, yaitu *Tārīkhunā al-Muftrā 'Alayh*, *Ḥawla al-Da'wah ila Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karya Husin Aḥmad Amīn, *The Orient Under the Cliffs* karya Alfred Von Kremer, serta karya Gerlof Van Vloten yang telah diterjemahkan oleh Ibrāhīm Bayḍūn dengan judul *Abḥāth fī al-Sayṭarah al-'Arabiyyah wa al-Tasyayyu' wa al-Mu'taqidāt al-Mahdiyyah fī Dzilli Khilāfah baniy Umayyah*, serta sumber-sumber sekunder lainnya yang relevan dengan tema penelitian, yaitu rekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menurut Yūsuf al-Qarḍāwī. Pengumpulan data ini dilakukan setelah peneliti melakukan

pembacaan yang komprehensif dan mendalam terhadap sumber-sumber tersebut.

5. Teknik Analisis Data

Analisis data adalah upaya menginterpretasikan data ke dalam bentuk yang mudah dibaca dengan cara menyimpulkan secara tepat berbagai dokumen, buku, atau literatur yang dijadikan sumber data secara objektif dan sistematis.⁵⁴ Setelah terkumpul, data-data tersebut selanjutnya akan diperiksa dan dianalisis menggunakan metode analisis isi atau *content analysis*. Dalam hal ini, paradigma dekonstruksi Jacques Derrida akan digunakan untuk menganalisis bagaimana upaya pembongkaran narasi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azī yang dilakukan Yūsuf al-Qarḍāwī yang mengandung bias, penyelewangan, dan distorsi dalam berbagai karya historiografi Muslim sekular dan orientalis. Selanjutnya, paradigma rekonstruksi akan digunakan untuk mengetahui proses pembangunan ulang narasi sejarah yang dilakukan al-Qarḍāwī setelah proses dekonstruktif.

Adapun tahapan-tahapan penelitian yang dilalui adalah sebagai berikut: Pertama, menelusuri konteks sejarah yang melingkupi Yūsuf al-Qarḍāwī, pemikiran sejarah, motif penulisan, dan posisi karyanya, *Tārīkhunā al-Mufrā 'Alayh* dalam historiografi Islam kontemporer. Kedua, menelusuri sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azī dalam khazanah historiografi

⁵⁴Lexy J. Moeloeng, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), 248.

Islam, termasuk konstruksi sejarawan sekular dan orientalis yang menjadi fokus kritik al-Qarḍāwī. Ketiga, menelaah makna sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz hasil konstruksi al-Qarḍāwī dalam karyanya, yang pada gilirannya merupakan sebuah rekonstruksi atas konstruksi narasi sejarah kaum sekular dan orientalis.

I. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam tesis ini diawali dengan bab I berupa pendahuluan, yang berisi uraian masalah akademik. Dalam hal ini, adanya distorsi berupa penyelewengan terhadap fakta sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam literatur historiografi sekular dan orientalis menjadi salah satu isu sentral yang dibahas al-Qarḍāwī dalam kitabnya *Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh*. Selanjutnya akan disampaikan batasan masalah yang menjadi fokus kajian, rumusan masalah penelitian, tujuan penelitian, manfaat dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoretis, metode penelitian, dan sistematika pembahasan tesis. Bab ini merupakan potret umum rangkaian penelitian sebagai acuan bagi pembahasan pada bab-bab selanjutnya.

Pada bab ke-II, akan dijelaskan sketsa biografi Yūsuf al-Qarḍāwī, pemikirannya dalam bidang sejarah Islam, serta gambaran umum *Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh*. Pembahasan akan diawali dengan latar belakang kehidupan dan pendidikan al-Qarḍāwī, karir dan perjuangannya dalam dunia Islam, tokoh-tokoh yang mempengaruhi pemikirannya, serta kontribusi ilmiah al-Qarḍāwī. Pembahasan kemudian akan dilanjutkan dengan mengkaji

pemikiran-pemikiran sejarah al-Qarḍāwī serta karyanya yang berjudul *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, mencakup latar belakang penyusunan, metodologi penulisannya, daftar-daftar rujukan yang digunakan al-Qarḍāwī, serta karakteristik utama karya tersebut.

Bab ke-III berisi dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī terhadap narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin Abdul 'Azīz perspektif Muslim sekular dan orientalis. Pembahasan dalam bab ini dimulai dengan pemaparan terkait gambaran umum biografi Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Pembahasan akan dilanjutkan dengan pemaparan narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz perspektif Ḥusayn Aḥmad Amīn, Alfred Von Kremer, dan Gerlof Van Vloten. Bagian selanjutnya dari bab ini berisi tentang dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī terhadap narasi ketiga tokoh tersebut dengan menggunakan beberapa strategi dekonstruksi, yakni: kritik ideologi penulis, kritik kerangka narasi, dan kritik rasionalitas historis. Bagian akhir dari bab ini adalah dekonstruksi sebagai jalan untuk rekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

Bab ke-IV dalam maslaah ini adalah inti dari penelitian yang berisi tentang rekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī tentang narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Adapun pembahasan dalam bab ini di bagi ke dalam empat bagian utama, yakni: *pertama*, prinsip-prinsip rekonstruksi sejarah Islam perspektif al-Qarḍāwī. Pemaparan ini sangat penting dan menjadi landasan analitis daalam melihat sub bab berikutnya. *Kedua*, konstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī. Konstruksi yang dimaksud tersebut merupakan narasi hasil rekonstruksi al-

Qarḍāwī setelah dia mendekonstruksi narasi Muslim sekular dan orientalis. *Kedua*, pemaparan terkait bagaimana al-Qarḍāwī merekonstruksi Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, yang strategi al-Qarḍāwī untuk membangun ulang narasi Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang lebih adil dan terbebas dari bias dan distorsi. *Ketiga*, berisi tentang alasan filosofis mengapa al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

Bab ke-V dalam tesis ini merupakan penutup dari rangkaian seluruh pembahasan mengenai persoalan pokok yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini. Bab ini berisi kesimpulan peneliti terhadap pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī mengenai distorsi sejarah Khalīfah 'Umar bin Abdul 'Azīz, dan upaya rekonstruksi al-Qarḍāwī sebagai langkah strategis untuk meluruskan sejarah Islam. Dalam bab ini juga akan disampaikan saran atau rekomendasi terhadap penelitian-penelitian selanjutnya yang relevan.

BAB II

BIOGRAFI YŪSUF AL-QARḌĀWĪ, PEMIKIRANNYA DALAM BIDANG SEJARAH, DAN GAMBARAN UMUM TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ 'ALAYH

Biografi dan Perjalanan Intelektual Yūsuf al-QarḌāwī

Muhammad Yūsuf bin 'Abdullah al-QarḌāwī berasal dari sebuah keluarga kecil yang dinisbatkan kepada keturunan kakeknya, 'Ālī al-QarḌāwī. Asal usul keluarga ini adalah sebuah desa tempat mereka berasal yang bernama al-Qaraḍah.⁵⁵ Al-QarḌāwī dilahirkan pada tanggal 9 September 1926 di desa Ṣafaṭ Turāb, yang terletak di antara kota Ṭanṭā dan al-Maḥallah al-Kubrādi bagian barat wilayah Mesir. Berkaitan dengan tanah kelahirannya tersebut, al-QarḌāwī mengemukakan:

“Takdir tidak mengizinkan saya untuk dilahirkan dan dibesarkan di kota besar sebagaimana Kairo, tempat kelahiran Aḥmad Amīn, atau Damaskus tempat Ālī Ṭanṭawī berasal. Sebaliknya, saya lahir dan tumbuh di sebuah desa sederhana di pedalaman Mesir yang jauh dari kemajuan kota modern. Desa saya tidak memiliki listrik, air yang mengalir, jalan beraspal, atau fasilitas teknologi canggih lainnya. Kami hidup dengan apa adanya, sesuai dengan cara hidup di desa yang jauh dari hiruk pikuk perkotaan.”⁵⁶

Al-QarḌāwī tumbuh di tengah-tengah keluarga yang sangat taat dalam beragama. Menginjak usia dua tahun, ia berstatus sebagai yatim dikarenakan ayahnya meninggal, sehingga membuatnya dirawat oleh pamannya yang bernama Ahmad. Dalam lingkungan

⁵⁵ Yūsuf al-QarḌāwī, *Ibnu al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, Cet. I (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006), 101.

⁵⁶ Al-QarḌāwī, *Ibnu al-Qaryah*, 15.

keluarga yang religius ini, pada usia lima tahun, al-Qarḍāwī mulai menghafal al-Qur'an dan mendalami ilmu tajwīd pada sebuah *kuttāb* di bawah bimbingan Syaikh Hāmid. Menginjak usia tujuh tahun, di sela-sela kegiatan belajarnya di *kuttāb*, al-Qarḍāwī memasuki sekolah dasar al-Ilzāmiyyah di bawah Departemen Pendidikan Mesir.⁵⁷ Di madrasah al-Ilzāmiyyah ini, al-Qarḍāwī mendalami berbagai ilmu pengetahuan umum, seperti matematika, al-jabar, sejarah, ilmu kesehatan dan lain sebagainya. Sejak saat itu, al-Qarḍāwī bersekolah dua kali dalam sehari, pagi hari di al-Kuttāb dan sorenya di Madrasah al-Ilzāmiyyah.⁵⁸ Berkat kecerdasan dan kesungguhannya, al-Qarḍāwī berhasil mengkahatamkan 30 juz hafalan al-Qur'an sekaligus menyelesaikan hafalan kitab *Tuḥfah al-Aḥfāl* ketika umurnya belum genap sepuluh tahun.⁵⁹ Kefasihannya dalam melafalkan ayat-ayat al-Qur'an diiringi dengan suara yang syahdu, serta pemahamannya yang mumpuni di bidang ilmu tajwīd, membuatnya sering diminta untuk menjadi imam masjid, walaupun ia masih berstatus sebagai *murāhiq* (baru mendekati usia baligh).⁶⁰

⁵⁷ *Kuttāb* merupakan yayasan pendidikan dasar milik pribadi yang merangkap sebagai pengasuh, kepala madrasah, dan penguji. Sedangkan madrasah merupakan lembaga yayasan pendidikan milik yang dikelola secara umum dan pengujinya berasal dari Departemen Pendidikan Mesir. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Ibnu al-Qaryah*, 132.

⁵⁸ Muḥammad al-Majzūb, *Ulamā' wa Mufakkirūn 'Araḥtuhum*, Cet. IV, (Kairo: Dār al-Shawāf, 1992), Vol. I: 462.

⁵⁹ Al-Qarḍāwī, *Ibn al-Qaryah*, 124-127.

⁶⁰ Yūsuf al-Qarḍāwī, Nu'man Abdurrazaq, Muhsin Abdul Hamid, *Pasang Surut Geraan Islam (Suatu Arah Perbandingan)*, terj. Faid Uqbah dan Hartono, (Kuala Lumpur: Pustaka Syuhada, 1987), 153-154.

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Madrasah al-Ilzāmiyyah, al-Qarḍāwī berkeinginan kuat untuk melanjutkan studinya di madrasah bawahan Al-Azhar yang berada di Ṭanṭā. Keinginan al-Qarḍāwī tersebut pada mulanya sempat terhalang oleh pamannya yang berekonomi sederhana, sedangkan perjalanan menuntut ilmu di Al-Azhar membutuhkan waktu yang sangat lama, dan kurang menjamin masa depannya.⁶¹ Sang paman lebih menyarankan untuk mengambil jalan hidup yang memudahkannya dalam mencari rezeki. Akan tetapi, pendirian paman al-Qarḍāwī berubah setelah bertemu dengan seorang Syaikh Al-Azhar yang sedang melakukan perjalanan ziarah di masjid dan makam Sahabat ‘Abdullah al-Harīth yang berada di Ṣafat Turāb. Paman al-Qarḍāwī meminta saran berupa jalan yang terbaik untuk keponakannya. Syaikh tersebut lantas mewajibkan al-Qarḍāwī untuk menimba ilmu di Al-Azhar, setelah menguji hafalan al-Qur’annya yang sangat lancar, disertai tajwīd dan tilāwah yang sangat bagus. Pendidikan di madrasah Ṭanṭā ditempuh al-Qarḍāwī selama sembilan tahun, dengan rincian empat tahun pada tingkatan *ibtidāiyah* dan lima tahun pada tingkatan *sānawiyah*.⁶²

⁶¹ Alasan Paman al-Qarḍāwī tersebut berlandaskan fakta bahwa alumni Al-Azhar pada waktu itu kesulitan dalam mencari pekerjaan karena keterbatasan posisi seperti imam, khatib, ataupun hakim. Hal tersebut dikarenakan pada saat itu Al-Azhar hanya memiliki tiga fakultas, yaitu: Syari’ah, Uṣūl al-Dīn, dan Bahasa Arab. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Ibnu al-Qaryah*, 143.

⁶² Al-Qarḍāwī, *Ibnu al-Qaryah*, 143-148. Lihat juga: Muhammad Al-Majzūb, *Ulamā’ wa Mufakkirūn...*, 465.

Tidak berhenti di Ṭanṭā, al-Qarḍāwī terus melanjutkan rihlah keilmuannya di Fakultas Uṣūl al-Dīn Universitas Al-Azhar, dan berhasil lulus sebagai yang terbaik dari 180 mahasiswa pada tahun 1952-1953. Setelah itu, ia meneruskan studinya pada jurusan khusus bahasa Arab selama dua tahun di Al-Azhar. Kegemilangan prestasinya terus bersinar ketika tahun 1954 ia berhasil mendapatkan rekomendasi mengajar dari fakultas Bahasa dengan menduduki juara pertama dari 500 mahasiswa di tiga fakultas Al-Azhar. Pada tahun 1958, ia berhasil mendapatkan ijazah diploma bidang bahasa dan sastra dari *Ma'had al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah al-Āliyah*. Pada waktu yang sama, ia mengikuti studi lanjutan setara magister *'Uhum al-Qur'ān wa al-Sunnah* di fakultas Ushuluddin, dan menyelesaikannya dalam waktu 3 tahun pada 1960.

Selulusnya dari pendidikan di tingkat magister, al-Qarḍāwī lantas melanjutkan pendidikannya di tingkat doktoral dengan menulis disertasi berjudul “*Al-Zakāh fī al-Islām*”.⁶³ Akan tetapi, dikarenakan adanya krisis politik di Mesir yang mengharuskannya hijrah ke Qatar, disertasinya dengan terpaksa tertunda selama kurang lebih 13 tahun. Baru kemudian pada tahun 1973, Yūsuf al-Qarḍāwī meraih gelar doktoral Universitas Al-Azhar setelah

⁶³ Dalam artikel lain disebutkan bahwa judul disertasi al-Qarḍāwī berjudul: “*Al-Zakāh wa Aṣāruha fī Ḥallī al-Masyākil al-Ijtīmā'iyah*” (Zakat dan Pengaruhnya dalam Memecahkan Problematika Sosial). Disertasi tersebut selanjutnya disempurnakan menjadi Fiqih Zakat yang dengan komprehensif mengurai persoalan-persoalan zakat dengan nuansa modern. Lihat lebih lanjut: Ahmad Syahid, “Telaah Hermeneutika Hadis Yusuf Al-Qardhawi” Dalam *Rausyan Fikr*, 1 (2020), 167. Diakses pada 28 Januari 2025. DOI:<https://doi.org/10.24239/rsy.v16i1.551>.

berhasil mempertahankan disertasinya di hadapan majelis sidang dengan predikat pujian tertinggi atau *Martabah al-Syaraf al-Ūlā (Summa Cum Laude)*.⁶⁴

1. Tokoh-Tokoh yang Dikagumi Yūsuf Al-Qarḍāwī

Seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan yang dimilikinya, perhatian al-Qarḍāwī terhadap keadaan umat Islam pada waktu itu secara alami bertambah. Terbentuknya negara Israel di wilayah Palestina, bertekuk lutunya negara-negara Arab dalam agresi militer melawan Israel, dan memburuknya kondisi politik Mesir membuatnya sangat prihatin. Dalam konteks tersebut, al-Qarḍāwī sering mendengarkan dan mengikuti pidato tokoh pencetus gerakan Ikhwān al-Muslimīn di Mesir, Hasan al-Bannā, baik ketika ia masih menimba ilmu di Tanṭā, maupun daerah lainnya. Al-Qarḍāwī sangat terkesan dengan tulisan-tulisan karya Ḥasan al-Bannā dan telah membaca keseluruhan dari karyanya.

Sosok al-Bannā bagi al-Qarḍāwī merupakan tokoh yang paling berpengaruh dalam kehidupan intelektual dan spiritualnya. Menurutny, al-Bannā merupakan sosok mempesona yang mampu mengintegrasikan antara konsepsi keagamaan dan politik, unsur spiritualitas dan semangat jihad, serta idealisme dan pergerakan. Baik pidato maupun tulisan-tulisannya sangat mudah dimengerti, serta dapat mempengaruhi pikiran dan hati setiap orang yang mendengar pidatonya,

⁶⁴ Muhammad Al-Majzūb, *Ulamā' wa Mufakkirūn...*, 465. Lihat juga: Sulaymān bin Ṣāliḥ al-Khurāsyī, *Al-Qarḍāwī fī al-Mīzān*, (Riyād, Dār al-Jawāb li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999), 9-10.

ataupun membaca karya tulisnya.⁶⁵ Kekaguman al-Qardāwī pada Ḥasan al-Bannā diwujudkan melalui karyanya berjudul *Syumūl al-Islām*, sebuah buku yang menjelaskan pokok pemikiran Ḥasan al-Bannā, bahwa Islam merupakan sistem yang mencakup segala aspek kehidupan secara komprehensif dan menyeluruh.⁶⁶

Selain Ḥasan al-Bannā, tokoh-tokoh Ikhwān al-Muslimīn lainnya yang dikagumi oleh al-Qardāwī antara lain adalah Bakī al-Khawlī dan Muḥammad al-Ghazālī, serta beberapa *Masyāyikh* Universitas Al-Azhar seperti: Muḥammad ‘Abdullah Darrāz, Maḥmūd Syaltūt, dan ‘Abd Ḥalīm Maḥmūd, serta cendikiawan semacam Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā. Kekaguman al-Qardāwī terhadap beberapa tokoh tersebut bukan tanpa dasar, melainkan karena pemikiran tokoh-tokoh tersebut sangat mempengaruhi konstruksi keilmuannya secara khusus, dan berkontribusi besar dalam dunia Islam pada umumnya. Walaupun demikian, kekaguman al-Qardāwī terhadap tokoh-tokoh tersebut tidak menjadikannya bertaqlid buta terhadap mereka. Al-Qardāwī berprinsip sebagaimana Rasyīd Riḍā yang

⁶⁵ Al-Majzūb, *‘Ulamā wa Mufakkirūn*, 466.

⁶⁶ Yūsuf al-Qardāwī, *Syumūl al-Islām*, Cet. V, (Kairo: Martabah Wahbah, 2011). Kitab *Syumūl al-Islām* merupakan bagian pertama dari sebuah risalah berjudul, *Nahw Wahdah Fikriyyah li al-‘Āmilīn li al-Islām* (Menuju Kesatuan Pemikiran bagi Para Penggiat Islam) karya Yūsuf al-Qardāwī. Adapun bagian kedua adalah *al-Marjī’iyyah al-Ulyā fī al-Islām li al-Qur’ān wa Sunnah*, dan bagian ketiga adalah *Mawqif al-Islām min al-Ilhām wa al-Kasyf wa al-Ru’yā*. Lihat: Al-Khurāsī, *Al-Qardāwī fī al-Mizān*, 15-16.

mengkritik habis kefanatikan dan *taqlīd* buta terhadap tokoh atau kelompok tertentu.⁶⁷

Selain tokoh-tokoh tersebut, al-Qarḍāwī juga sangat tertarik dengan *Hujjah al-Islām* Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, dengan karya monumentalnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn* yang sering dibacanya semasa kecil. Ibnu Taymiyah juga merupakan tokoh yang karya dan pemikiran-pemikirannya sangat dikagumi oleh al-Qarḍāwī. Bahkan al-Qarḍāwī sendiri sebagaimana dikutip oleh Muḥammad al-Mazūb mengemukakan bahwa ketika ia semakin banyak membaca dan mendalami karya Ibnu Taymiyah, semakin tambah pula kekagumannya terhadap Ibnu Taymiyah. Demikian pula kekagumannya terhadap Ibnu al-Qayyim yang merupakan murid ternama dari Ibnu Taymiyah. Walaupun demikian, lanjut al-Qarḍāwī, kekagumannya bukanlah suatu masalah, apabila ia berbeda pendapat terhadap suatu masalah tertentu.⁶⁸

2. Karir dan Aktivitas Yūsuf Al-Qarḍāwī

Karir al-Qarḍāwī dimulai ketika ia diangkat sebagai pengawas lembaga akademi Imam di bawah Kementrian Wakaf Mesir pada tahun 1956, sembari tetap menjalankan aktivitas hariannya sebagai pendakwah dan pengajar di berbagai masjid, serta dosen fakultas Uṣūl al-Dīn Universitas Al-Azhar. Pada tahun 1959, al-Qarḍāwī didaulat menjadi bagian dari administrasi umum yang menangani masalah-masalah

⁶⁷ Al-Majzūb, '*Ulamā wa Mufakkirūn*', 467. Lihat juga: Al-Qarḍāwī, dkk., *Pasang Surut*, 155-156

⁶⁸ Al-Majzūb, '*Ulamā wa Mufakkirūn*', 468.

kebudayaan Islam Universitas Al-Azhar, di mana ia bertanggung jawab sebagai pengawas teknis di bidang dakwah. Dikarenakan kekacauan sosial-politik yang melanda Mesir, al-Qardāwī terpaksa hijrah ke Qatar, setelah beberapa kali ditahan oleh pemerintah Mesir akibat aktivitasnya yang membela gerakan Ikhwān al-Muslimīn. Keikutsertaan al-Qardāwī dalam organisasi pimpinan Ḥasan al-Bannā ini telah dimulai sejak ia menempuh pendidikan di Ṭantā. Bahkan, al-Qardāwī seringkali terlibat dalam aksi demonstrasi, baik dalam rangka menentang kebijakan pemerintah Mesir yang kerap dinilai tidak sesuai dengan aspirasi umat Islam dan masyarakat, ataupun menentang imperialisme Inggris.⁶⁹

Ketika berada di Qatar, tahun 1961, al-Qardāwī mendapatkan tugas sebagai tenaga bantuan kepala sekolah. Ia berhasil meletakkan fondasi yang kokoh dalam pendidikan, dengan mengintegrasikan pola pendidikan klasik dan modern secara bersamaan. Kemudian, beserta beberapa teman seperjuangannya, al-Qardāwī mendirikan institut Agama (*Ma'had al-Dīnī*) yang menjadi cikal bakal berdirinya Fakultas Tarbiyah di Qatar. Setelah fakultas Tarbiyah ini didirikan pada tahun 1973, al-Qardāwī mendapatkan tugas untuk mendirikan jurusan Studi Islam, sekaligus menjadi pimpinan jurusannya. Pada tahun 1977, al-Qardāwī memimpin pendirian Fakultas

⁶⁹ Mendra Siswanto, "Pola Penalaran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Masalah-Masalah Kontemporer" Tesis, (Pekanbaru: Pascasarjana UIN Sultan Syarif Kasim, 2011), 18-19.

Syari'ah dan Studi Islam di Universitas Qatar, dan menjadi dekan pertama hingga 1989-1990. Selain itu, al-Qarḍāwī juga diangkat sebagai pimpinan Pusat Penelitian Sunnah dan Sirah Nabawiyah (*Markāz al-Buhūth li Sunnah wa al-Sirāh al-Nabawiyah*) Universitas Qatar.⁷⁰

Selain menjalankan tugas resminya, Yūsuf al-Qarḍāwī juga aktif berdakwah melalui berbagai media. Di samping berdakwah di masjid, ia menyampaikan dakwahnya melalui program-program khusus di radio dan televisi. Beberapa di antaranya adalah program yang khusus membahas tafsir al-Qur'an seperti *Fī Riḥāb al-Qur'ān*, sementara yang lainnya membahas ḥadīth seperti *Min Misykah al-Nubuwwah* dan *Nūr wa Hidāyah* di radio Qatar, serta *Hadyu al-Islām* yang disiarkan langsung di televisi Qatar setiap Jumat sore. Di saluran al-Jazīrah, ia membawakan acara *al-Syarī'ah wa al-Ḥayāh*, sedangkan di televisi Dubai, juga ada program al-Muntadā yang juga ia pandu. Selain media elektronik berupa radio dan televisi, al-Qarḍāwī juga aktif menyebarkan gagasan keagamaannya melalui tulisan yang diterbitkan di berbagai majalah Islam. Karya-karyanya hadir dalam majalah seperti: *Al-Azhar*, *Nūr al-Islām*, *Minbar al-Islām*, *Al-Da'wah*, *Al-Sya'ab*, *Al-Ahrām*, *Āfāq 'Arabiyah*, *Liwā' al-Islām*, *Al-I'tiṣām* yang terbit di Mesir; *Ḥaḍārah al-Islām* di Damaskus; *Al-Wa'yu al-Islāmī*, *Al-Mujtamā'*, dan *Al-'Arabī* di Kuwait; *Al-Syihāb* dan *Al-Amān* di

⁷⁰ Siswanto, "Pola Penalaran...", 19-20. Lihat juga: Al-Khurāsī, *Al-Qarḍāwī fī al-Mizān*, 10.

Beirut; *Al-Ba'sual-Islāmī* di India; *Al-Da'wah* di Riyāḍ; *Al-Daḥwah* dan *Al-Ummah* di Qatar; *Manār al-Islāmī* di Abu Dhabi; serta *Al-Muslim al-Mu'aṣir* di Lebanon.⁷¹

Sebagai seorang akademisi, al-Qarḍāwī juga aktif berpartisipasi dalam seminar dan konferensi internasional terkait Islam dan hukum Islam atas undangan berbagai universitas dan lembaga akademik. Beberapa contohnya adalah seminar Fiqih Islam di Libya pada 1972, festival pendidikan yang diprakarsai oleh Naḍwah Ulama India, konferensi ekonomi Islam pertama di Mekah, konferensi sejarah Islam di Beirut, Konferensi Hukum Islam di Riyāḍ, konferensi dakwah dan para pendakwah di Madinah, dan konferensi pelajar Islam di Amerika Serikat dan Kanada.⁷² Al-Qarḍāwī juga memprakarsai organisasi *International Union of Muslim Scholars* (IUMS), sebuah organisasi yang didirikan di Dublin Irlandia pada tahun 2004 dengan tujuan untuk menjadi wadah bagi persatuan umat Islam seluruh dunia. Dengan ini, persatuan umat Islam diharapkan tidak hanya fokus pada skala regional, melainkan juga pada skala internasional.⁷³

Keaktifan al-Qarḍāwī dalam berdakwah membuahkan berbagai penghargaan internasional, yakni: penghargaan dari Islamic Development Bank pada tahun 1411 H, penghargaan

⁷¹ 'Amr 'Abd al-Karīm, *Qaḍāyā al-Mar'ah fī Fiqh al-Qarḍāwī*, (Mesir: Qaṭr al-Nadā li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2009), 26-27.

⁷² Siswanto, "Pola Penalaran...", 21. Lihat juga:, Al-Qarḍāwī, dkk, *Pasang Surut...*, 158.

⁷³ Fatin dan Wildana, "Keterlibatan Syaikh..." 101-102.

dari Raja Faisal di bidang studi Islam pada tahun 1413 H, penghargaan dari International Islamic University Malaysia (IIUM) pada tahun 1996 M atas sumbangannya di bidang ilmu pengetahuan, penghargaan Sultan Hasan Bolkiah dari kerajaan Brunai Darussalam pada tahun 1997 dalam bidang fiqih, dan penghargaan dari Sultan al-'Uways atas prestasinya dalam bidang pendidikan dan kebudayaan di kerajaan Emirat (*al-Imārāt*) Qatar pada tahun 1999 M.⁷⁴

3. Sikap al-Qarḍāwī Terhadap Sekularisme dan Orientalis

Yūsuf al-Qarḍāwī merupakan salah satu dari sekian banyak cendekiawan Muslim yang mencurahkan perhatian kritis terhadap sekularisme, selain Syed Muhammad Naquib al-'Aṭṭās, Fazlur Rahmān, Sayyed Hosain Naṣr, Safar al-Khuwailī, dan lain sebagainya. Secara khusus, al-Qarḍāwī menyoroti penerjemahan sekularisme dalam bahasa Arab menjadi *al-'Ilmāniyyah*. Menurutnya, istilah ini tidak relevan secara etimologis maupun terminologis, karena mengaitkannya dengan kata *'Ilm* (ilmu) dalam bahasa Arab, sedangkan kata *'ilm* diterjemahkan dalam bahasa Inggris menjadi *science*. Padahal, bagi al-Qarḍāwī, sekularisme bukanlah paham yang mempromosikan ilmu pengetahuan, melainkan agenda untuk memisahkan agama dari kehidupan sosial dan politik. Ia

⁷⁴ Al-Karīm, *Qaḍāyā al-Mar'ah...*, 27. Lihat juga: Siswanto, “Pola Penalaran...”, 22.

menegaskan bahwa terjemahan yang lebih tepat adalah *al-lā diniyyah* (non agama) atau *al-dunyawiyah* (keduniawian).⁷⁵

Al-Qarḍāwī secara tegas mengkritik sekularisme yang tidak hanya asing bagi Islam, tetapi juga bertentangan dengan nilai-nilai inti ajaran Islam. Dalam pandangan al-Qarḍāwī, paham sekularisme berasal dari Barat sebagai respon terhadap dominasi gereja, yang membawa gagasan pemisahan antara agama dan negara. Hal tersebut dikarenakan faktor trauma sejarah yang melanda Barat, di mana ketika Gereja berkuasa pada abad pertengahan, Barat mengalami kemunduran, perpecahan dan stagnansi ilmu pengetahuan.⁷⁶ Berbeda dengan Barat, Islam secara historis tidak mengenal konflik dan pemisahan semacam ini. Dalam Islam, agama dan negara ataupun kehidupan dunia ibarat ruh dan jasad yang tidak dapat dipisahkan. Islam mengatur semua aspek kehidupan, mulai dari ibadah, interaksi sosial, politik, ekonomi, dan lain sebagainya. Oleh karena itu paham sekularisme tidak sejalan dengan keyakinan dan asumsi intelektual umat Islam.⁷⁷

Selain mengkritik paham sekularisme, al-Qarḍāwī juga dengan keras mengkritik para orientalis Barat, yang menurutnya memiliki agenda utama untuk membekukan kebangkitan Islam yang pernah berjaya dan berkuasa di dunia. Pada dasarnya,

⁷⁵ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah Wajhān li Wajhin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 42.

⁷⁶ M. Syukri Ismail, “Kritik terhadap Sekularisme: Pandangan Yusuf Qardhawi” *Kontekstualita*, 29, 1, (2014), 82-94.

⁷⁷ Al-Qarḍāwī, *Al-Islām*, 45-46.

kebencian orientalis terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan Islam didasari keyakinan bahwa tidak ada agama lain selain Yahudi dan Nasrani, sedangkan Islam hanyalah salinan palsu dari kedua agama tersebut. Selain itu, fanatisme salibis dan kebanggaan sebagai bangsa Barat membuat sebagian besar orientalis menganggap remeh setiap hal yang berkaitan dengan bangsa Timur.⁷⁸ Al-Qarḍāwī tak segan menyebut mayoritas para orientalis sebagai sayap intelektual Salibis-Zionisme, yang selalu berusaha menumbuhkan keraguan dan membunuh kebanggaan umat Islam terhadap ajaran agamanya sendiri.⁷⁹

4. Penilaian Ulama Sezaman Terhadap Yūsuf al-Qarḍāwī

Yūsuf al-Qarḍāwī merupakan salah satu cendikiawan Islam kontemporer yang mendapat pengakuan luas dari berbagai kalangan ulama semasanya. Keilmuannya yang mendalam, pemikiran-pemikiran pembaharuannya (*tajdīd*) yang segar, serta kepaiwaiannya dalam berdakwah menjadikannya figur yang dihormati sebagai pemimpin intelektual dan spiritual umat Islam. Berikut adalah beberapa penilaian beberapa tokoh sezaman al-Qarḍāwī:⁸⁰

1. Muhammad al-Ghazālī: “Al-Qarḍāwī adalah salah satu Imam zaman ini yang memadukan antara *fiqh al-Nazar* (teori) dan *fiqh al-asār*.”

⁷⁸ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 282.

⁷⁹ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 297.

⁸⁰ 'Iṣām Talīmah, *Yūsuf al-Qarḍāwī: Faqīh al-Du'āh wa Dā'iyyah al-Fuqahā*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), 49-53. Lihat juga: Daipon, “Reaksi Ulama...”, 21.

2. Abū Ḥasan al-Naḍwī: “Al-Qarḍāwī merupakan seorang Alim yang tidak diragukan lagi. Dia salah satu dari pembesar Ulama pendidik.”
3. Muṣṭafā al-Zarqā: “Al-Qarḍāwī adalah *hujjah* zaman ini, dan dia adalah salah satu nikmat Allah atas kaum Muslimin.”
4. Muḥammad Rajab al-Bayūmī: “Al-Qarḍāwī merupakan sosok peneliti yang detail (cermat) dan seorang pendakwah yang sangat sabar.”
5. Ṭaha Jābir al-‘Ulwānī: “Al-Qarḍāwī adalah ahli fiqihnya para pendakwah, dan pendakwahnya para *fuqahā’* (ahli fiqih)”
6. ‘Abdullah bin Bayyah: “Al-Qarḍāwī adalah Imam dari para imamnya kaum Muslimin sekaligus hatinya ummat”
7. Ádnān Zarzūr: “Al-Qarḍāwī adalah seorang *mujaddid* (pembaharu), ahli fiqih, dan mujtahid saman ini. Ia memadukan ketelitian seorang ahli fiqih, semangat seorang pendakwah, keberanian seorang pembaharu, dan kemampuan seorang imam. Al-Qarḍāwī telah membangun negara Islam dalam fiqih dan ijtihad.”
8. Rāsyid al-Ghanūsī: “Al-Qarḍāwī dalam satu kata: Imam pembaharu. Ia merupakan lisan keeneran yang memberi pukulan keras kepada orang-orang munafik Tunisia.”
9. Zaghlūl al-Najjār: “Al-Qarḍāwī adalah sosok yang dibedakan dari kelembutan dan kesopanannya dalam ketegasan seorang ahli fiqih. Allah telah memberinya

ingatan yang sadar, kecerdasan bawaan, wawasan ilahi, dan kemampuan mengeluarkan fatwa dengan pencerahan dan kesadaran, yang menjadikannya pendakwah dan ahli fiqih yang tak terbantahkan pada masanya.”

10. ‘Ādil Ḥusayn: “Al-Qarḍāwī adalah seorang ahli fikih moderat di zaman kita.”

5. Karya-Karya Yūsuf al-Qarḍāwī

Iṣām Talīmah dalam karyanya menyebut al-Qarḍāwī sebagai seorang penulis yang sangat produktif, sampai-sampai para Ulama berkomentar, “Al-Qarḍāwī tidak meninggalkan bidang apapun, baik dalam bidang agama ataupun kebudayaan Arab, tanpa berkontribusi di dalamnya.”⁸¹ Pernyataan tersebut tentunya membuktikan tingginya tingkat produktivitas al-Qarḍāwī dalam berkarya pada berbagai bidang keilmuan. Berikut adalah daftar sebagian besar karya-karya al-Qarḍāwī, yang dikelompokkan berdasarkan bidang ilmu yang digelutinya:

Tabel 2.1 (Karya-Karya Yūsuf al-Qarḍāwī)

Fiqih, Ūsūl Fiqih, dan Syariah	<i>Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām, Fatāwā Mu’āṣirah, Taysīr al-Fiqh: Fiqh al-Ṣiyām, Al-Fiqh al-Muyassar al-Mu’āṣir, Al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah, Madkhal li Dirāsah al-Syarī’ah al-Islāmiyyah, Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām, Al-Fatwā bayna al-Inḍibāṭ wa al-Tasyīb, ‘Awāmil al-Sa’ah wa al-Marūnah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah, Al-Fiqh al-Islāmiy bayna al-Aṣālah wa al-Tajdīd, Al-Ijtihād al-Mu’āṣirah bayna al-Inḍibāṭ wa al-Infirāt, Zawāj al-Misyār, Al-</i>
--------------------------------	---

⁸¹ Talīmah, *Yūsuf al-Qarḍāwī*, 57.

	<i>Ḍawābiṭ al-Syarī'ah li Binā'i al-Masājīd, Fiqh al-Zakāh, Fī Fiqh al-Aulawīyyāt, Taysīr al-Fiqh fī Ḍau' al-Qur'ān wa al-Sunnah, Mi'ah Su'āl 'an al-Hajji wa al-'Umrah wa al-Uḍhiyyah, Fiqh al-Aqliyyāt, Ri'āyat al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām, Fiqh al-Jihād.</i>
Al-Quran, Sunnah, dan Tafsīr (11)	<i>Al-Ṣabr fī al-Qur'ān al-Karīm, Al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān, Quṭūfun Dāniyah min al-Kitāb wa al-Sunnah, Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm?, Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah?, Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawīyyah, Al-Sunnah al-Nabawīyyah Maṣḍaran li al-Ma'rīfah wa al-Ḥaḍārah, Durūs fī al-Tafsīr (Tafsīr Sūrah al-Ra'du), Al-Ghinā' wa al-Mūsīqī fī Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah, Naḥw Mawsū'ah li al-Ḥadīṣ al-Nabawī, Al-Muntaqā min al-Targhīb wa al-Tarhīb</i>
Akidah, Ibadah dan Keimanan	<i>Al-'Ibādah fī al-Islām, Al-Īmān wa al-Ḥayāh, Wujūd Allāhi, Ḥaqīqah al-Tauḥīd, Al-Muntaqā min al-Targhīb wa al-Tarhīb, Mawqif al-Islām min Kufri al-Yahūd wa al-Naṣārā, Al-Īmān bi al-Qadar, Al-Syafā'ah, Al-Ḥayāh al-Rabbāniyah wa al-'Ilm, al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ, Al-Tawakkul, Al-Tawbah ila Allah, Al-Mubasyirāt bi Intiṣār al-Islām, Kamālāt Allāhi al-'Ūlā</i>
Pemikiran Kontemporer, pembaharuan, dan Kebangkitan Islam	<i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-'Arabī wa al-Islāmiy, Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juhūd wa al-Taṭarruf, Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Maẓmūm, Min Ajalli Ṣaḥwah Rāsyidah, Tajaddada al-Dīn wa Tanḥaḍa</i>

	<i>bi al-Dunyā, Nahw Waḥdah Fikriyyah li al-ʿĀlimīn li al-Islām, Syumūl al-Islām, Al-Marjiʿiyyah al-ʿUlyā fī al-Islām li al-Qurʿān wa al-Sunnah, Mawqif al-Islām min al-Ilhām wa al-Kasyf wa al-Ruʿyā, Al-Ṣaqāfah al-ʿArabiyyah al-Islāmiyyah bayna al-Aṣālah wa al-Muʿāṣirah, Qaḍāyā Muʿāṣirah ʿalā Bisāt al-Baḥs, Al-Islām wa al-ʿIlmāniyyah Wajhān li Wajhin, Bayyināt al-Ḥal al-Islāmiy wa Syubhāt al-ʿIlmāniyyīn wa al-Mutghāribīn, Al-Ḥal al-Islāmiy farīdah wa Ḍarūrah, Liqāʿāt wa Muḥāwarāt ḥawla Qaḍāyā al-Islām al-Muʿāṣirah, Ayna al-Khalal, Syarīʿ ah al-Islām Ṣāliḥah li Kulli Zamān wa Makān, Al-Ummah al-Islāmiyyah Ḥaqīqah lā Wahm, Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr, Jayl al-Naṣr al-Mansyūd, Durus al-Nakbah al-Ṣāniyah, Al-Nās wa al-Ḥaq, Ummatinā bayna Qarnayn, Al-Siyāsah al-Syarīʿah fī Ḍauʿi Nuṣūṣ al-Syarīʿah wa Maqāṣidihā, Awlāwiyyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Marḥalah al-Qādimah</i>
Daʿwah, Pendidikan, dan Akhlak	<i>Al-Khaṣāʾiṣ al-ʿĀmmah li al-Islām, Al-Ikhwān al-Muslimūn Sabʿīn ʿĀman fī al-Daʿwa wa al-Tarbiyah, Dars al-Nakbah al-ṣāniyah, Ṣaqāfah al-Dāʿiyyah, Al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Madrasah Ḥasan al-Bannā, Risālah al-Azhār Bayna al-Amsi wa al-Yaum wa al-Ghad, al-Rasūl wa al-ʿIlmi, Al-Waqtu fī Ḥayāh al-Muslim, Daur al-Qiyam fī al-Akhlāq al-Iqtisād al-Islāmiy</i>
Ekonomi Islam	<i>Bayʿu al-Murābaḥah li al-ʿĀmr bi al-Syirāʾi, Fawāʾid al-Bunūk hiya al-Ribā al-Muḥarram, Musykilah al-Faqr wa Kayfa ʿĀlijuha al-Islām, Daur al-Qiyam wa al-Akhlāq fī al-Iqtisād al-</i>

	<i>Islāmiyy</i>
Sejarah dan Peradaban	<i>Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh, Ghayr al-Muslimīn fi al-Mujtama' al-Islāmiy, Nisā' Mu'mināt, Malāmiḥ al-Mujtama' al-Muslim allaẓi Nunsyiduhu, Al-Islām Ḥaḍārah al-Ghad, Al-Syaikh al-Imām al-Ghazālī kamā 'Araftuhu, al-Juwaynī Imām al-Ḥaramain bayna al-Mu'arrikhīn, Al-Syaikh Abū al-Ḥasan al-Nadwī kamā 'Araftuhu, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Khāmis al-Khulafā' al-Rasyidīn, Ibn al-Qaryah wa al-Kuttāb.</i>
Sastra dan Syair	<i>Nafahāt wa Lafahāt, Al-Muslimūn Qādimūn, 'Ālimun wa Ṭaghiyah, Yūsuf al-Ṣiddīq (Masraḥiyyah Sya'riyyah)</i>

Pemikiran al-Qarḍāwī dalam Bidang Sejarah Islam

Telah dikemukakan sebelumnya bahwa Yūsuf al-Qarḍāwī merupakan seorang Ulama yang memiliki minat dan kepakaran di berbagai bidang keilmuan (*mutafannīn*). Dalam konteks sejarah, al-Qarḍāwī mengakui sendiri bahwa dirinya bukanlah seorang sejarawan, melainkan seorang ilmuwan yang merasakan betapa pentingnya sejarah sebagai upaya untuk membangkitkan cita-cita umat Islam.⁸² Selain itu, dengan latar belakang seorang da'i, al-Qarḍāwī juga mengemukakan dalam karyanyayang berjudul *Ṣaqāfah al-Dā'iyyah* bahwa wawasan sejarah Islam adalah suatu pengetahuan yang harus dikuasai oleh seorang

⁸² Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 10.

pendakwah.⁸³ Walaupun demikian, al-Qarḍāwī masih menghasilkan beberapa karya sejarah seperti *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, dan beberapa karya dalam bentuk biografi seperti *Nisā' Mu'mināt*, *Al-Juwaynī Imām al-Ḥaramain bayna al-Mu'arrikhīn al-Ḍahabī wa al-Subkī*, *Al-Syaikh Abū al-Ḥasan al-Nadwī kamā 'Araftuhu*, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz Khāmis al-Khulafā' al-Rasyidīn*.⁸⁴

Salah satu pemikiran al-Qarḍāwī dalam bidang sejarah Islam, yang menurut penulis cukup menarik perhatian dan memiliki perbedaan dengan pemikir-pemikir lainnya adalah pendapatnya tentang syarat bagi orang-orang yang ingin menulis sejarah Islam. Menurutnya, tidak semua orang yang mempunyai keahlian dalam ilmu sejarah bisa menulis sejarah Islam. Menurutnya, seseorang yang ingin menulis sejarah Islam harus mengetahui wawasan keislaman, yang memungkinkannya bisa memahami jalannya sejarah dengan benar, filosofinya, serta peradabannya. Dia pun harus memahami metode yang dipakai para ahli sejarah Islam awal beserta kelemahannya yang harus diperbaiki. Selain itu, ia juga harus mengetahui karya-karya sejarah yang bisa dijadikan referensi, dan tidak hanya sebatas referensi umum. Kemudian, ia juga harus merasa bertanggung jawab di hadapan Allah SWT, hati nuraninya sendiri, serta umat atas apa yang ditulisnya. Karena apa yang ia tulis

⁸³ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Ṣaqāfah al-Dā'iyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 88-97.

⁸⁴ Talīmah, *Yūsuf al-Qarḍāwī*, 156.

berkaitan dengan kehormatan sebuah umat yang besar, dan telah mengukir sebuah peradaban yang besar atas dasar agama.⁸⁵

Al-Qarḍāwī merupakan salah satu ulama kontemporer yang sangat giat dalam menyerukan peninjauan ulang terhadap penulisan sejarah Islam. Al-Qarḍāwī dalam karyanya *Liqā'āt wa Muḥāwarāt* mengemukakan setidaknya terdapat dua alasan yang mendasarinya. *Pertama*, sejarah Islam dihadapkan pada banyaknya kepalsuan pada priode tertentu, di mana hawa nafsu sejarawan memainkan peranan penting dalam penulisannya. Selain itu, sejarah Islam juga banyak terpapar oleh unsur-unsur asing serta patronase kekuasaan yang merusak orisinalitasnya. *Kedua*, sejarah Islam ditulis berdasarkan riwayat-riwayat lisan yang kurang dalam hal sanad dan dokumentasi. Oleh karena itu, Kewajiban bagi pengkaji sejarah adalah kembali pada metode ahli ḥadīṣ (*muḥaddisūn*) dalam mengkritisi rantai transmisi fakta-fakta sejarah ataupun tokoh-tokoh yang diriwayatkan dalam kitab-kitab sejarah melalui metode *al-jarh wa al-ta'dīl*.⁸⁶

Dalam rangka mendukung gagasannya untuk meninjau kembali sejarah Islam, al-Qarḍāwī juga mengemukakan koridor-koridor penting dalam melihat dan menulis ulang sejarah Islam. *Pertama*, keharusan untuk bersikap adil, objektif, dan menghindari ekstrimisme dalam memandang sejarah dengan menjauhi sikap berlebihan, baik dalam menonjolkan sisi positif maupun negatif terhadap tokoh ataupun suatu kejadian tertentu. Lebih lanjut,

⁸⁵ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 279.

⁸⁶ Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 61-63.

penulisan sejarah tokoh harus dilihat berdasarkan perbuatan-perbuatannya, kedudukannya, serta pengaruhnya. *Kedua*, penulisan sejarah tidak didorong oleh hawa nafsu ataupun tren ideologi tertentu. *Ketiga*, saat menulis tentang Sahabat Nabi, seseorang tidak boleh melupakan bahwa mereka adalah orang-orang yang beriman kepada Rasulullah SAW, meskipun tidak menafikan bahwa mereka bukanlah orang-orang *maṣūm* dan bisa saja berbuat kesalahan. *Keempat*, melihat sejarah secara komprehensif dengan tidak hanya fokus pada aspek politik, tetapi juga menyertakan aspek keagamaan, sosial, dan budaya. *Kelima*, menghindari sudut pandang yang bias, terutama kaum orientalis atau mereka yang terpengaruh pandangan Barat, walaupun tidak menutup kemungkinan beberapa dari mereka cukup objektif.⁸⁷

Gambaran Umum *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*

Karya berjudul *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* yang ditulis Yūsuf al-Qarḍāwī lahir dari keprihatinan mendalam terhadap berbagai distorsi yang terjadi dalam historiografi Islam. Menurut al-Qarḍāwī, terdapat tiga kelompok utama yang harus bertanggung jawab atas adanya distorsi tersebut, yakni: pertama, orientalis Barat yang seringkali menggambarkan Islam dan sejarahnya dengan pandangan yang mendiskreditkan. adanya kebencian yang besar jika umat islam bangga dengan keislamannya, atau yang disebutnya sebagai “kebanggaan Iman”. Demi menghilangkan kebanggaan tersebut, tidaklah mengherankan jika para orientalis berusaha membunuh dan

⁸⁷ Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 64-66.

memadamkan kebanggan tersebut dengan cara mendistorsi sejarahnya. Hal tersebut dikarenakan sejarah Islam dengan segala kegemilangannya menjadi salah satu sebab penting munculnya kebanggaan umat Islam atas keislamannya. Selain itu para orientalis juga memiliki agenda utama berupa membekukan kebangkitan Islam.⁸⁸

Kedua, kaum sekular yang menurut al-Qarḍāwī memiliki motif ingin mengubah moral, pemahaman, hukum, dan tradisi Islam dengan nilai-nilai Barat. Kaum sekular beranggapan bahwa syariat Islam tidak lebih dari sekedar pemikiran imajiner yang sukar untuk diaplikasikan dalam realitas kehidupan, dan sejarah telah menjadi dalil yang kuat bagi pandangan mereka. Anggapan tersebut dapat dibuktikan ketika kaum sekular mengatakan bahwa syariat Islam tidak pernah benar-benar diimplemantasikan kecuali pada masa Khalifah 'Umar bin al-Khattāb, di mana masa Khalifah Abū Bakar yang hanya singkat disibukkan untuk memerangi orang-orang Murtad, masa Khalifah Usmān adalah masa fitnah yang diakhiri dengan terbunuhnya Khalifah, dan masa Khalifah 'Alī adalah masa perang saudara antar sesama umat Islam, dan begitu pula masa-masa setelah Khulafā' al-Rasyidīn yang penuh dengan tindakan otoriter, diktator, serta gaya hidup yang mewah para pemimpin dan pembesar negara.⁸⁹

⁸⁸Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 297.

⁸⁹ Pendapat tersebut sejatinya buah pemikiran Khālid Muḥammad Khālid dalam karyanya yang sempat menimbulkan polemik berjudul *Min Hunā Nabda'*. Walaupun ia sudah mengakui kesalahannya dan menarik pendapatnya, karya tersebut seringkali dieksploitasi oleh orang-orang sekular, dengan

Ketiga, sejarawan Muslim. Tidak hanya dari pihak eksternal, adanya distorsi sejarah Islam juga menjadi tanggung jawab sebagian sejarawan Muslim klasik (Abad ke-7 hingga 13 M). Pengaruh fanatisme politik, sektarianisme, relativisme, dan hawa nafsu berperan penting dalam penggambaran kejadian dan penulisan sejarah. Di samping itu, al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh*, juga menyoroti ketiadaan kritik informan berita melalui metode *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, sebagaimana yang sering dilakukan oleh para 'ulama ketika berhadapan dengan ḥādīṣ, fikih, dan berbagai disiplin ilmu lainnya.⁹⁰

Sejarawan terkenal semacam al-Ṭabarī yang karyanya dianggap otoritatif dan menjadi rujukan sejarawan-sejarawan selanjutnya misalnya, hanya sebatas menggunakan metode pengumpulan dan perekaman tanpa adanya seleksi dan klarifikasi terhadap sumber-sumber berita. Diantara beberapa informan al-Ṭabarī yang dianggap sebagai pendusta adalah al-Waqīdī, Hisyām bin Muḥammad al-Kalbiy, Abū Mikhnaḥ Lūṭ bin Yaḥyā, dan Saif bin 'Umar.⁹¹ Di sisi lain, ketakjuban sejarawan klasik akan hal-hal ajaib disertai lemahnya nalar kritis juga berperan penting. Mereka seringkali mengemukakan sejarah yang tidak dapat diterima oleh logika, hukum peradaban, hukum sosial, dan hukum kemanusiaan dan tabiat umum yang berlaku.⁹²

mengakui bahwa pendapat tersebut merupakan pendapat mereka. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 8.

⁹⁰ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 230. Lihat juga: Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 61-63

⁹¹ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 233.

⁹² Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 235.

Latar belakang ini mendorong al-Qarḍāwī untuk menulis ulang sejarah Islam melalui karyanya *Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh* dengan pendekatan yang lebih objektif, proporsional, dan ilmiah. Walaupun al-Qarḍāwī mengakui bahwa sejarah Islam tidak seperti Malaikat yang suci ataupun para Nabi yang *ma'ṣūm*, Ia menegaskan bahwa sejarah Islam harus dilihat secara adil dan dibersihkan dari berbagai riwayat palsu, bias, dan kesimpulan keliru. Sejarah, menurutnya, bukan sekadar catatan peristiwa masa lalu, melainkan pelajaran moral yang berharga untuk membentuk generasi masa depan dan cita-cita sebuah bangsa. Dalam pandangannya, sejarah Islam kaya dengan nilai-nilai luhur seperti keadilan, toleransi, dan kemajuan peradaban yang tidak hanya menginspirasi umat Islam, tetapi juga memberikan sumbangan besar bagi dunia.⁹³

Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh tidak hanya ditujukan sebagai pembelaan terhadap sejarah Islam yang telah dizalimi oleh pihak-pihak tertentu, tetapi juga berfungsi sebagai seruan untuk merenungkan, merevisi, dan merekonstruksi sejarah dengan cara yang lebih adil. Melalui karyanya ini, al-Qarḍāwī dapat menginspirasi umat Islam untuk kembali kepada sumber-sumber sejarah yang valid, meneladani tokoh-tokoh besar dalam sejarah Islam, dan memperbaiki narasi yang selama ini cenderung mereduksi kekayaan dari warisan Islam.⁹⁴

1. Materi *Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh*

⁹³ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 10.

⁹⁴ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 10. Lihat juga: Ghulam Nazih, dkk., “The Urgency...”, 301.

Al-Qarḍāwī dalam karyanya tersebut hanya memfokuskan pembahasan pada sejarah Daulah Umayyah dan Abbasiyah saja. Hal ini tidak lepas dari perhatiannya yang sangat besar untuk membela sejarah Islam awal dari berbagai penyelewengan. Secara garis besar, berikut adalah sistematika *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* yang terdiri dari beberapa bagian utama: *Pertama*, tentang distorsi dan kedzaliman orang-orang sekular seta para Islamis (Abū A'lā al-Mawḍūdī, Sayyid Quṭb, dan Muḥammad al-Ghazālī) terhadap sejarah Islam. Dalam bab ini, al-Qarḍāwī juga memaparkan hakikat tuduhan kaum sekular terhadap sejarah Islam, bahwa syariat Islam tidak pernah diterapkan pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW kecuali pada masa al-Rāsyidūn saja. Bahkan sebagian dari sekularis beranggapan bahwa syariat hanya diimplementasikan pada masa Khalifah 'Umar bin al-Khaṭṭāb.⁹⁵

Kedua, berisi tentang sepak terjang dan posisi Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyyah terhadap syariat Islam. Dalam bab ini, al-Qarḍāwī menyanggah tuduhan kaum sekular dengan menyajikan fakta-fakta sejarah tentang penerapan syariat Islam pada masa Daulah Umayyah dan Abbasiyah. Ia juga menyajikan bukti-bukti sejarah yang mendukung bahwa Daulah Umayyah adalah sebuah negara peletak dasar peradaban Islam dan juga banyak melakukan perluasan wilayah dalam rangka menyebarkan kebenaran syariat Islam. Di sisi lain, ia juga mengemukakan bahwa Daulah Abbasiyah adalah negara

⁹⁵Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 15-75.

yang dipenuhi oleh ilmu pengetahuan dan kegemilangan peradaban, yang bahkan turut andil dalam kebangkitan Eropa.⁹⁶

Ketiga, berisi tentang warisan sejarah Islam pada masa Daulah Umayyah dan Abbasiyah beserta kegemilangannya. Dalam bab ini, al-Qarḍāwī memulainya dengan memaparkan pengaruh agama dalam kemajuan peradaban Islam, sekaligus sanggahan terhadap agenda sekularis-liberal yang berusaha memisahkan agama dengan kehidupan dunia. Ia juga menyajikan bukti-bukti akan kokohnya peran akhlak dalam sejarah Islam yang berimbas pada tingginya tingkat humanisme dan toleransi beragama pada masa dua dinasti Islam awal. Pembahasan dalam bab ini diakhiri dengan penyebaran Islam dengan cara damai serta kemampuan Islam dalam mengatasi fitnah. Dalam bab ini, al-Qarḍāwī banyak mengutip pendapat sejarawan orientalis yang ia anggap adil, objektif, dan berdasarkan referensi yang valid dalam menulis sejarah Islam seperti Gustave Le Bon dan Thomas Arnold.⁹⁷

Keempat, siapa saja orang-orang yang bertanggung jawab atas pendistorsian sejarah Islam. Selain kalangan orientalis, sekularis, dan sejarawan Islam sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, al-Qarḍāwī juga berpendangan bahwa terdapat

⁹⁶ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 79-123.

⁹⁷ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 127-225. Gustave Le Bon adalah sejarawan dan sosiolog Prancis yang menulis buku berjudul *The World of Islamic Civilization*. Sedangkan Thomas Arnold adalah sejarawan asal Inggris yang menulis buku berjudul *The Preaching of Islam: a History of the Propagation of the Muslim Faith*. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 203 dan 209.

pihak-pihak yang turut serta bertanggung jawab atas pendistorsian sejarah Islam.⁹⁸ Pihak pertama adalah para penyair dan ahli sastra dengan karya-karya berisi cerita, yang menurut al-Qarḍāwī ditulis tiada lain hanya sekedar untuk menghibur, alih-alih keperluan penelitian ilmiah. Al-Qarḍāwī mencotohkan al-Mubarrad dengan karyanya *Al-Kāmil* yang berisi cerita orang terdahulu tanpa adanya sanad yang terpercaya. Juga terdapat Ibnu 'Abd Rabbah dengan karyanya *al-'Aqd al-Farīd* yang banyak memuat cerita khayalan yang tidak masuk akal. Pihak kedua adalah golongan ahli ḥadīṣ, yang menurut al-Qarḍāwī tidak meriwayatkan sebuah ḥadīṣ dengan ketat.⁹⁹ Pandangan ini sekaligus menguatkan argumentasi al-Qarḍāwī yang menyatakan bahwa penulisan sejarah harus kembali pada metode *al-jarḥ wa al-ta'dīl*.

⁹⁸ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 230-265.

⁹⁹ Al-Qarḍāwī memberikan contoh sebuah ḥadīṣ tentang umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan yang sering menimbulkan polemik di kalangan umat. Padahal, menurut al-Qarḍāwī status ḥadīṣ tersebut masih diperdebatkan dan ia sendiri menganggap status ḥadīṣ tersebut *ḍa'īf*:

إفترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة وتفترقت النصارى على إحدى أو اثنتين فرقة وسبعين وتفترقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة

“Yahudi akan terpecah menjadi 71 atau 72 golongan, dan Nasrani akan terpecah menjadi 71 atau 72 golongan. Sedangkan umatku akan terpecah menjadi 73 golongan” (HR. Ahmad, Abū Dāwud, Ibnu Mājah, al-Tirmizī, dan Ibnu Ḥibbān). Permasalahan dalam ḥadīṣ tersebut terletak pada salah satu perawi yang bernama Muḥammad bin 'Amr bin Al-Qamah yang masih dipertanyakan hafalannya. Bagi al-Qarḍāwī, ḥadīṣ tersebut berpengaruh besar bagi orang yang menulis sejarah Islam, di mana ia akan melihat setiap golongan sebagai golongan yang celakan dan ahli neraka. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 271-274.

Kelima, perlunya menulis ulang sejarah Islam dan bagaimana melakukannya. Pembahasan dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* ditutup dengan ulasan signifikansi menulis ulang sejarah Islam dengan pendekatan yang lebih objektif dan ilmiah dengan memanfaatkan metode kontemporer yang dihasilkan oleh ilmu-ilmu sosial humaniora seperti observasi, analogi, analisa, dan komparasi. Dalam bab ini, al-Qarḍāwī siapa yang berhak dan pantas dalam menulis sejarah Islam, serta bagaimana seharusnya sejarah Islam ditulis. Dalam sub bab terakhir, ia juga menekankan perlunya pandangan yang komprehensif terhadap sejarah, dengan tidak hanya mengerucutkan sejarah Islam pada sejarah militer dan politik saja. Artinya, setiap sejarawan harus memandang sejarah Islam dari seluruh aspek kehidupan masyarakat, baik keagamaan, pendidikan sosial, budaya, dan ekonomi.¹⁰⁰

2. Sumber Material Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh

Dalam kajian historiografi Islam, sumber material ataupun referensi merupakan elemen penting dalam menentukan validitas suatu karya sejarah. Hal ini, hemat penulis dikarenakan kuatnya tradisi sanad dalam keilmuan Islam, yang tidak hanya dalam ranah ilmu ḥadīṣ saja, tetapi juga pada berbagai disiplin ilmu lain, seperti ilmu-ilmu al-Qur'ān (*'Ulūm al-Qur'ān*), fiqih, dan juga sejarah. Oleh karena itu, pembahasan tentang sumber material dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* ini menjadi sangat krusial dan penting untuk memahami bagaimana al-Qarḍāwī

¹⁰⁰Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 277-310.

membangun narasi sejarahnya. Berikut adalah beberapa sumber sejarah yang digunakan al-Qarḍāwī berdasarkan identifikasi penulis:

Tabel 2.2 (Referensi Sejarah Yūsuf al-Qarḍāwī)

No	Pengarang	Nama Kitab
1	Ibnu Jarīr al-Ṭabarī	<i>Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk</i>
2	Ḥusayn Haykal	<i>Al-Ṣiddīq Abū Bakar</i>
3	Muḥammad Yūsuf Mūsā	<i>Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy: Fiqh al-Ṣaḥābah wa al-Ṭābi'īn</i>
4	Ibnu al-'Imād al-Ḥanbalī	<i>Syaẓarāt al-Žahab fī Akhbāri Man Žahab</i>
5	'Imād al-Dīn Khalīl	<i>Nūr al-Dīn Maḥmūd Zankī al-Rajul wa al-Tajribah</i>
6	'Imād al-Dīn Khalīl	<i>Malāmiḥ al-Inqilāb al-Islāmiy fī Khilāfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz</i>
7	'Imād al-Dīn Khalīl	<i>Hajamāt Muḍādah fī al-Tārīkh al-Islāmī</i>
8	Abū Syāmah al-Maqdisī	<i>Azhār al-Rauḍatayni fī Akhbār al-Daulatayni</i>
9	Ibnu Khaldūn	<i>Tārīkh Ibnu Khaldūn</i>
10	Ibnu Kaṣīr	<i>Al-Bidāyah wa al-Nihāyah</i>
11	Ibnu 'Abd al-Hakam	<i>Sīrah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz</i>

12	Muḥammad 'Abdullah 'Annān	<i>Nihāyah al-Andaluswa Tārīkh al-'Arab al-Muntaṣarīn</i>
13	Aḥmad bin 'Abd Rabah	<i>Al-'Aqd al-Farīd</i>
14	Muḥammad al-Ḍahabī	<i>Siyar al-A'lām al-Nubalā'</i>
15	Muḥammad al-Ḍahabī	<i>Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhir wa al-A'lām</i>
16	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī	<i>Tārīkh al-Khulafā'</i>
17	Abū al-A'lā al-Mawdūdī	<i>Al-Khilāfah wa al-Mulk</i>
18	Abū al-A'lā al-Mawdūdī	<i>Mūjaz al-Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Ihya'ih</i>
19	Abū Ḥasan bin 'Alī al-Mas'ūdī	<i>Murūj al-Ḍahab wa Ma'ādin al-Jauhar</i>
20	'Abd al-Ḥalīm 'Uways	<i>Banū Umayyah bayna al-Sukūti wa al-Intihār</i>
21	Mustafā al-Sibā'ī	<i>Min Rawā'i' Ḥaḍāratinā</i>
22	Muḥammad bin al-'Arabiyy	<i>Al-'Awāṣim min al-Qawāṣim</i>
23	Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al Kattānī	<i>Nizām al-Ḥukūmah al-Nabawiyah al-Musammā al-Tarātīb al-Idāriyyah</i>
24	Muḥammad bin Ishāq	<i>Al-Sīrah al-Nabawiyah</i>
25	Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah	<i>Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khoir al-'Ibād</i>

26	Al-Qāḍi Abū al-Faḍl ‘Iyyād	<i>Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik</i>
27	Ibnu Abī Uṣaybi’ah	<i>‘Uyūn al-Anbā’ fī Tabaqāt al- Aṭibbā’</i>
28	Aḥmad bin Khalikān	<i>Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’i Abnā’ al-Zamān</i>
29	Ḥusayn Mu’nīs	<i>Al-Islām al-Fātiḥ</i>
30	Ibnu al-Aṣīr	<i>Al-Kāmil fī al-Tārīkh (Tārīkh Ibnu al-Aṣīr)</i>
31	Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb	<i>Al-Marāji’ al-Ūlā fī Tārīkhinā</i>
32	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī	<i>Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāeī</i>
33	Abū al-Ḥasan al-Nadwī	<i>Rijāl al-Fikr wa al-Da’wah fī al-Islām</i>
34	Ibnu al-Jauzī	<i>Ṣifah al-Ṣafwah</i>
35	Syams al-Dīn al- Sakhāwī	<i>Al-I’lān bi al-Taubīkh liman Žammi Ahli al-Tārīkh</i>
36	Al-Khaṭīb al-Baghdādī	<i>Tārīkh Baghdād</i>
37	Yūsuf al-Mizzī	<i>Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al- Rijāl</i>
38	Muḥammad Qutb	<i>Kayfa Naktubu al-Tārīkh al- Islāmī</i>
39	Muḥammad Taḍghūt	<i>Naḥwa Taḥdīs Dirāṣah al-</i>

		<i>Tārīkh al-Islāmī</i>
40	Gustave Le Bon	<i>Ḥaḍarāh al-'Arab/ The World of Islamic Civilization</i>
41	Thomas Arnold	<i>The Preacing of Islam: a History of Propagation of the Muslim Faith</i>
42	William Robertson	<i>History of the Reign of Charles the Fifth</i>
43	L Michod	<i>A History of the Crusades</i>
44	Henry Michaux	<i>Religious Journey in the East</i>
45	Will Durant	<i>The Story of Civilization</i>
46	Arnold Toynbee	<i>Al-Islām wa al-Gharb wa al-Mustaqbāl</i>

Berdasarkan informasi di atas, al-Qarḍāwī dalam karyanya tidak hanya mengandalkan narasi tradisional yang berkembang dalam tradisi Islam, tetapi juga melakukan kajian kritis terhadap berbagai sumber yang membentuk pemahaman tentang sejarah Islam. Ia dengan seksama meneiliti karya-karya klasik seperti *al-Bidāyah* karya Ibnu Kaṣīr dan *Tārīkh al-Umamwa al-Mulūk* karya al-Ṭabarī, untuk kemudian dipadukan dengan karya sejarah yang lebih belakangan seperti *Min Rawā'ī' Ḥaḍaratinā* karya Muṣṭafā al-Sibā'ī dan *Malāmiḥ al-Inqilāb* karya 'Imād al-Dīn Khalīl dan lain sebagainya. Selain itu, al-Qarḍāwī juga menggunakan karya-karya Muslim sekular dan orientalis seperti

The Preaching of Islam: a History of Propagation of the Muslim Faith karya Thomas Arnold, serta *The World of Islamic Civilization* karya Gustave Le Bon. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikiran sejarah al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā* tidak sekedar mengulang fakta lama, tetapi juga menawarkan analisis kritis tentang bagaimana sejarah Islam ditulis dan dipersepsikan.

Selain merujuk pada sumber-sumber sejarah sebagaimana data di atas, juga terdapat puluhan sumber lain yang dirujuk al-Qarḍāwī dalam menulis *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*. Berikut adalah sumber-sumber rujukan al-Qarḍāwī yang telah diidentifikasi oleh penulis dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*:

Tabel 2.3 (Referensi Yūsuf al-Qarḍāwī)

NO	PENGARANG	NAMA KITAB
1	Ibnu Khaldūn	<i>Muqaddimah Ibnu Khaldūn</i>
2	'Alī al-Wardī	<i>Manṭiq Ibnu Khaldūn</i>
3	Sayyid Quṭb	<i>Al-'Adalah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām</i>
4	Sayyid Quṭb	<i>Muqāwamāt al-Taṣawwur al-Islāmiy</i>
5	Muḥammad al-Ghazālī	<i>Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsī</i>
6	Muḥammad al-Ghazālī	<i>Mi'ah Su'āl 'an al-Islām</i>
7	Muḥammad al-Ghazālī	<i>Min Hunā Na'lam</i>

8	Abū al-A'lā al-Mawdūdī	<i>Al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah</i>
9	Abū al-A'lā al-Mawdūdī	<i>Al-Islām al-Yaum</i>
10	Sayyid Rasyīd Riḍā	<i>Al-Waḥyu al-Muḥammadiy</i>
11	Sayyid Rasyīd Riḍā	<i>Tafsīr al-Manār</i>
12	Ibin Qudāmah	<i>Al-Mughnī</i>
13	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī	<i>Ṣawn al-Manṭiqi wa al-Kalām 'an 'Ilm al-Manṭiqi wa al-Kalām</i>
14	Muhammad Iqbal	<i>The Reconstruction of Religious Thought in Islam</i>
15	'Alī Sāmī al-Nasyār	<i>Manāhij al-Baḥs 'inda Mufakkirī al-Islām wa Iktisyāfi al-Manhaj al-'Amālī fī al-'Ālam al-Islāmī</i>
16	Briffault Robert	<i>Making of Humanity</i>
17	Cuyler Young	<i>The Cultural Contribution of Islam to Christendom</i>
18	Ibin Salām	<i>Kitāb al-Amwāl</i>
19	Muḥammad Khalafallah Aḥmad	<i>Aṣar al-'Arab wa al-Islām fī Nahḍah al-Aurūbuyyah</i>
20	Ibnu Ḥazm	<i>Al-Faṣl fī al-Milāl wa al-Ahwā' wa al-Naḥl</i>

21	Al-Rāghib al-Aṣfihānī	<i>Al-Ẓarī'ah ila Makārim al-Syarī'ah</i>
22	Al-Ghazālī	<i>Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl</i>
23	Al-Ghazālī	<i>Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn</i>
24	Al-Ghazālī	<i>Al-Iqtisād wa al-I'tiqād</i>
25	Al-Ghazālī	<i>Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al Nafs</i>
26	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Al-'Tbādah fī al-Islām</i>
27	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Fiqh al-Zakāh</i>
28	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Daur al-Qiyam fī al-Akhlāq al-Iqtisād al-Islāmiyy</i>
29	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Fiqh al-Jihād</i>
30	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah</i>
31	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Al-Īmān wa al-Ḥayāh</i>
32	Yūsuf al-Qarḍāwī	<i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Maẓmūm</i>
33	Ibnu Mufliḥ al-Maqdisī	<i>Al-Furū'</i>
34	Muṣṭafā al-Suyūṭī al-Ruḥiybānī	<i>Maṭālib Ūlī al-Nuhā fī Syarḥ Ghāyah al-Muntahā</i>
35	Ibnu 'Abd al-Barr	<i>Al-Kāfī fī Fiqh Ahli al-</i>

		<i>Madīnah</i>
36	Muḥammad bin al-Ḥasan	<i>Syarḥ al-Siyar al-Kabīr</i>
37	'Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb	<i>Al-Manhaj fī Kitābāt al-Gahrbiyyīn 'an al-Tārīkh al-Islāmiy</i>
38	Syams al-Dīn al-Qurṭubī	<i>Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī)</i>
39	'Alī al-Kharbūṭilī	<i>Al-Islām wa Ahl al-Žimmah</i>
40	'Abd al-Karīm Zaidān	<i>Aḥkām al-Žimiyyīn wa al-Musta'nisīn fī Dār al-Islām</i>
41	Husayn Aḥmad Amīn	<i>Ḥawla al-Da'wah ila Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyyah</i>
42	Abū Ishāq al-Syāṭibī	<i>Kitāb al-Muwāfaqāt</i>
43	Al-Bukhārī	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>
44	Muslim bin al-Ḥajjāj	<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>
45	Mālik bin Anas	<i>Al-Muwaṭṭa'</i>
46	Al-Bayhaqī	<i>Al-Sunan al-Kubrā</i>
47	Al-Ṣan'ānī	<i>Al-Muṣannaḥ</i>
48	Ibn Abī Syaibah	<i>Al-Muṣannaḥ</i>
49	Abū Dāwud	<i>Sunan Abī Dāwud</i>
50	Al-Ḥākim al-	<i>Al-Mustadrak 'Alā al-</i>

	Naysābūrī	<i>Şahīhaini</i>
51	Ibnu Hajar al- 'Asqalānī	<i>Fath al-Bārī Syarḥ Şahīḥ al-Bukhārī</i>
52	Aḥmad bin Muḥammad al- Qaşṭalānī	<i>Irsyād al-Sārī li Syarḥ Şahīḥ al-Bukhārī</i>
53	Badr al-Dīn al-'Aynī	<i>'Umdah al-Qārī Syarḥ Şahīḥ al-Bukhārī</i>
54	Muḥammad 'Abd al- Rāuf al-Munāwī	<i>Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Şaghīr</i>
55	Aḥmad bin Ḥanbal	<i>Musnad Aḥmad bin Ḥanbal</i>
56	Al-Tirmizī	<i>Sunan al-Tirmizī</i>
57	Muḥammad Nāşir al- Dīn al-Albānī	<i>Şahīḥ al-Jāmi' al-Şaghīr wa Ziyādatuhu al-Faṭḥ al-Kabīr</i>
58	Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī	<i>Al-Lu'lu' wa al-Marjān fīmā Ittafaqa 'alayhi al-Saykhān</i>
59	'Alī bin Abī Bakar al- Haysāmī	<i>Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id</i>
60	Ibnu Ḥibbān	<i>Şahīḥ Ibnu Ḥibbān</i>
61	Al-Dārimī	<i>Sunan al-Dārimī</i>
62	Ibnu Hajar al- 'Asqalānī	<i>Lisān al-Mizān</i>
63	Ibnu Hajar al-	<i>Tahzīb al-Tahzīb</i>

	'Asqalānī	
64	Al-Žahabī	<i>Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl</i>
65	Ṭaha Ḥusayn	<i>Ḥadīṣ al-Arbi'ā</i>
66	Muḥammad Ibrāhīm al-Wazīr	<i>Al-'Awāṣim wa al-Qawāṣim fī al-Žab 'an Sunnah Abī al-Qāsim</i>

Berdasarkan informasi data di atas, terlihat bahwa sumber rujukan yang digunakan al-Qarḍāwī sangat bervariasi. Tidak hanya berfokus pada kitab-kitab sejarah seperti *tārīkh* maupun *ṭabāqat*, beberapa karya dengan genre lain juga seperti ḥadīṣ, tafsīr, tasawuf, politik, ekonomi, dan pemikiran Islam juga turut berkontribusi. Hal ini menjadi indikator dari sebuah relasi yang harmonis antara historiografi dan literatur-literatur keislaman yang lain dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, sekaligus menunjukkan konsistensi pemikiran sejarah al-Qarḍāwī tentang pandangan komprehensif dalam melihat sejarah, dengan melihat seluruh aspek kehidupan masyarakat Islam.¹⁰¹ Selain itu, dominasi kitab-kitab ḥadīṣ dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* secara khusus mengindikasikan kuatnya sisi tradisional dalam diri al-Qarḍāwī yang berusaha mengembalikan validitas sejarah

¹⁰¹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 277-310.

berdasarkan bukti-bukti sanad yang kuat dan terpercaya melalui *al-jarḥ wa al-ta'dīl*.¹⁰²

Untuk memperkuat argumennya dalam membela sejarah Islam dari berbagai penyelewengan, meluruskan narasi, serta merekonstruksi sejarah Islam, al-Qarḍāwī banyak menggunakan ayat-ayat al-Qur'an. Berdasarkan penelusuran intensif penulis, setidaknya terdapat 114 ayat al-Qur'an yang digunakan al-Qarḍāwī dalam karyanya tersebut. Berikut adalah daftar ayat-ayat al-Qur' yang dijadikan fitur pemaparan materi sejarah al-Qarḍāwī dalam karyanya:

Tabel 3.3 (Referensi Ayat al-Qur'an Yūsuf al-Qarḍāwī)

No	Tajuk	Jumlah Ayat al-Qur'an
1	Muqaddimah	4 ayat (<i>al-Ḥajj</i> : 46, <i>al-Aḥzāb</i> : 70, <i>al-An'ām</i> : 152, <i>al-Mā'idah</i> : 8)
2	Distorsi dan kedzaliman orang sekular serta para Islamis	8 ayat (<i>Al-Aḥzāb</i> : 36, <i>al-Nūr</i> : 51, <i>Fāṭir</i> : 32, <i>Yūsuf</i> :78-79, <i>al-A'raf</i> : 181, <i>al-Baqarah</i> : 102-103,)
3	Sepak terjang dan posisi Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyyah terhadap	11 ayat (<i>Yūsuf</i> : 23, <i>Tāha</i> : 111, <i>al-Mā'idah</i> : 51, <i>Ibrā'hīm</i> 15, <i>al-Baqarah</i> : 134, <i>al-Zumar</i> : 9, <i>al-An'ām</i> : 97, <i>al-Rūm</i> : 22, <i>al-</i>

¹⁰² Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 230. Lihat juga: Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 61-63.

	syariat Islam	<i>Baqarah: 31, al-Naml: 22, al-Baqarah: 201.</i>
4	Warisan sejarah Islam	75 ayat <i>(al-An'ām: 152, al-Mā'idah: 26, al-Raḥmān: 8-9, al-Baqarah: 143, Āli Imrān: 110, al-Naḥl: 44, al-An'ām: 162-163, al-'Alaq: 1-5, Hūd: 41, al-Naml: 30-31, al-Nūr: 35, al-Isrā': 37, al-Mā'idah: 32, al-Hujrāt: 13, al-Insān: 8-9, al-Baqarah: 177, al-Mu'minūn: 1-8, al-Naḥl: 105, al-Anfāl: 56, al-Mā'ūn: 1-3, al-'Ankabūt: 45, al-Taubah: 103, al-Baqarah: 183, al-Baqarah: 197, al-Qalam, 4, al-Ṣaff: 2-3, al-Baqarah: 44, al-Taubah: 28, al-Mā'idah: 28, al-Anbiyā': 107, al-Baqarah: 74, al-Fātiḥah: 2-3, al-A'rāf: 156, Ghāfir: 7, al-Mu'minūn: 118, al-A'rāf: 23, Hūd: 47, al-A'rāf: 151, al-Anbiyā': 83, al-Kahfi: 10, al-Baqarah: 286, al-Isrā': 24, al-Mumtaḥanah: 8, Yūnus 99, al-Ḥajj: 68-69, al-Mā'idah: 8, Luqmān: 15, al-Insān: 8, al-'Ankabūt: 46, al-Baqarah: 272, al-Taubah: 60, Yūnus 90-91, Ghāfir: 84-85)</i>
5	Siapa yang bertanggung jawab	4 ayat <i>Al-Zāriyāt: 56, al-A'rāf: 181, al-</i>

	atas distorsi	<i>Baqarah: 143, al-Fath: 1,</i>
6	Penulisan ulang sejarah Islam	12 ayat (<i>Muhammad: 4, al-Qaṣaṣ: 26, al-Baqarah: 124, Āli Imrān: 72, al-An'ām: 152, al-Nisā': 135, al-Syūrā: 38, Āli Imrān: 159, al-Mā'idah: 44, al-Mā'idah:49, al-Hujrāt: 10, al-Ḥasyr: 9.</i>)

BAB III

DEKONSTRUKSI YŪSUF AL-QARḌĀWĪ TERHADAP NARASI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL- 'AZĪZ PERSPEKTIF MUSLIM SEKULAR DAN ORIENTALIS

Gambaran Umum Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

Sebelum membahas lebih jauh tentang narasi sejarah perspektif Muslim sekular dan orientalis serta dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī, perlu kiranya pemaparan terkait objek perdebatan naratif antara kedua belah pihak tersebut, yang dalam hal ini adalah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Pemaparan tersebut bagi penulis akan memberikan kerangka yang terstruktur dan sistematis dalam pembahasan pada bab III ini. Dalam hal ini, sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz hanya akan digambarkan secara umum sesuai dengan kebutuhan pada beberapa sub bab berikutnya, meliputi: silsilah nasab dan keluarga, gaya kepemimpinan, reformasi sosial-ekonomi, serta legitimasi historis.

Dilahirkan di Madinah pada tahun 61 H dan wafat pada tahun 101 H saat usianya 40 tahun,¹⁰³ nama lengkapnya adalah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bin Marwān bin al-'Āṣ, bin 'Umayyah bin 'Abd

¹⁰³Terdapat perbedaan mengenai tahun kelahiran 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Al-Suyūṭī dalam *Tārīkh Khulafā'* menyebutkan bahwa ia dilahirkan di Mesir, tepatnya di sebuah desa bernama Ḥulwān pada tahun 61 H, dan adapula yang menyebutkan tahun 63 H. Lihat: al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 374; Ibnu Kaṣīr dalam *al-Bidāyah* menyebutkan perbedaan tentang tahun kelahiran 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Ada yang menyebutkan tahun 61 H, adapula tahun 63 H, bahkan ada yang menyebutnya tahun 59 H. Lihat Kaṣīr, *Al-Bidāyah*, Vol. 10: 6; al-Ṣallābī bersikukuh menyebutkan bahwa ia dilahirkan di Madinah pada tahun 61 H. Lihat Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 19.

Syams. Dari garis keturunan ibu, nasab 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bersambung pada Khalīfah 'Umar bin al-Khaṭṭāb, di mana ibunya yang bernama asli Lailā, atau lebih dikenal dengan Ummu 'Āṣim merupakan cucu dari Khalīfah 'Umar bin al-Khaṭṭāb melalui jalur 'Āṣim.¹⁰⁴ 'Umar bin 'Abd al-'Azīz memiliki wajah yang putih bersih, halus, rupawan, berbadan kurus, memiliki janggut yang indah, bermata cekung, dan terdapat luka di keningnya akibat tendangan kuda.¹⁰⁵

Sejak kecil, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dikaruniai kecintaan dalam menuntut ilmu, suka membaca, berdiskusi dengan para ulama, dan gemar menghadiri majelis-majelis ilmu di Kota Madinah, yang kala itu menjadi mercusuar ilmu dan kebenaran, serta dipenuhi oleh para ulama, ahli fiqih, dan orang-orang saleh. Tercatat setidaknya jumlah guru 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mencapai 33 orang, dengan rincian 8 orang diantaranya adalah golongan Sahabat dan 25 orang lainnya berasal dari golongan Tabi'īn.¹⁰⁶ Setelah menempuh pendidikan dengan para ulama terkemuka, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mendapat tempat yang istimewa diantara para ahli ilmu. Di kalangan empat madzhab terkenal misalnya, nama 'Umar bin 'Abd al-'Azīz banyak sekali disebutkan dalam karya-karya besar, baik dari kalangan Mālikiyyah, Ḥanafiiyyah, Syāfi'iyyah, maupun Ḥanābilah sebagai landasan dalam berfatwa. Keempat Imam

¹⁰⁴ Ibnu al-Jawzī, *Sīrah wa Manāqib 'Umar*, 9.

¹⁰⁵ Al-Ḥabībī, *Siyar A'lām*, 2906.

¹⁰⁶ Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 26. Lihat lebih lanjut: Muḥammad bin Sulaymān al-Bāghindī, *Musnad Amīr al-Mu'minīn 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Raḍiya Allahu 'anhu*, (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, 1987), 33.

Madzhab ini seringkali mengemukakan argumentasi tentang keabsahan pernyataan mereka berdasarkan pernyataan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.¹⁰⁷

Pada bulan Rabī'ul Awal 87 H, Khalīfah al-Walīd bin 'Abd al-Mālik mengangkatnya sebagai gubernur Madinah. Kemudian pada tahun 91 H, al-Walīd menambahkan jabatan gubernur Tāif kepada 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sehingga menjadikannya penguasa seluruh wilayah Hījāz. Diantara program yang dijalankannya adalah perluasan Masjid Nabawi dengan memasukkan makam Nabi kedalamnya, pembentukan majelis musyawarah di Madinah sebagaimana 'Umar bin al-Khaṭṭāb, yang berisikan 7 ahli fiqih terkemuka Madinah, dengan tugas utama memutuskan suatu masalah, mengawasi para pegawai 'Umar, serta segala bentuk kedzaliman di wilayah yang dipimpinnya.¹⁰⁸

Saat sedang fokus memimpin Madinah, Khalīfah al-Walīd bin 'Abd al-Mālik mengangkat al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī sebagai *amīr al-ḥajj*. Mengetahui hal ini, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz meminta agar al-Ḥajjāj tidak singgah di Madinah karena kebenciannya terhadap kezaliman al-Ḥajjāj terhadap rakyat Irak, yang banyak

¹⁰⁷Ḥayāh bin Muḥammad bin Jibrīl, *Al-Āsār al-Wāridah 'an 'Umar bin 'Abd al-'Azīz fī al-'Aqīdah*, (Madinah: Kementrian Pendidikan Tinggi Universitas Islam Madinah, 2002), 70-72. Lihat juga: Al-Bāghindī, *Musnad Amīr*, 11-12.

¹⁰⁸Urwah bin Zubair, 'Ubaydillah bin 'Abdullah, Abū Bakar bin 'Abd al-Rahmān, Abū Bakar bin Sulaymān, Sulaymān bin Yasār, al-Qāsim bin Muḥammad, Sālīm bin 'Abdillah, 'Abdullah bin 'Ammār, Khārijahh bin Zayd, dan Sa'īd bin al-Musayyab. 'Umar juga mengangkat Muḥamad bin 'Amr bin Hazm sebagai Hakim Madinah. Lihat: Muḥammad bin Sa'ad bin Syaqr, *Fiqhu 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1424 H), 63-64.

mengungsi ke Madinah untuk meminta perlindungan. Kemarahan al-Ḥajjāj mendorongnya untuk menuntut khalīfah agar mencopot 'Umar dari jabatannya, dan menggantikannya dengan 'Usmān bin Ḥayyān di Madinah serta Khālīd bin 'Abdullah di Makkah. Al-Walīd yang mengabulkan tuntutan tersebut menunjukkan keberpihakannya pada gaya pemerintahan otoriter ala al-Ḥajjāj. Di sini, konflik antara visi keadilan 'Umar dan kekerasan al-Ḥajjāj sangat terlihat. Sejarah kemudian membuktikan, sebagaimana dikemukakan al-Ṣallābī, bahwa kepemimpinan 'Umar yang adil saat menjadi khalīfah lebih menguntungkan negara.¹⁰⁹

Saat Sulaymān bin 'Abd al-Mālīk naik tahta, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz diposisikannya sebagai penasihat utama (*wazīr*). Sebagai seorang *wazīr*, 'Umar memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam kebijakan Sulaymān. Atas nama Khalīfah, 'Umar bahkan diberikan kewenangan untuk menetapkan atau memerintahkan sesuatu, apabila berkaitan dengan kemaslahatan umum. Diantara kebijakan yang diusulkan oleh 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah pemberhentian al-Ḥajjāj dari gubernur Irak, beserta dua gubernur usulannya kepada al-Walīd. Selain itu, 'Umar juga mengusulkan agar pelaksanaan shalat tepat pada waktunya, karena shalat dzhur dan ashar pada masa al-Walīd bin 'Abd al-Mālīk sering dilaksanakan di akhir waktu (ditunda).¹¹⁰

¹⁰⁹Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 31-32. Lihat juga al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam*, 1254.

¹¹⁰Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 35. Lihat lebih jauh: Al-Ḥabībī, *Siyar A'lām*, 2909.

Karena sangat menghormati 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, Sulaymān bin 'Abd al-Mālik pada akhirnya menominasikan 'Umar sebagai putra mahkota sekaligus penggantinya. Keputusan Sulaymān bin 'Abd al-Mālik tersebut pada dasarnya merupakan hasil akhir dari diskusinya dengan seorang ulama sekaligus ahli Fiqih bernama Rajā' bin Ḥaywah al-Kindī, dengan memandang kesalehan dan prestasi-prestasi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz selama menjabat sebagai gubernur Madinah.¹¹¹ Penunjukan 'Umar ini mendapatkan komentar yang positif di kalangan ulama. Ibnu Sirrīn misalnya, sebagaimana dikutip oleh al-Ṣallābī dan al-Qarḍāwī, mengemukakan, “Semoga Allah merahmati Sulaymān bin 'Abd al-Mālik yang mengawali kekhalifahannya dengan menghidupkan shalat pada waktunya, dan mengakhirinya dengan penunjukkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pengganti.”¹¹²

Pasca wafatnya Sulaymān bin 'Abd al-Mālik, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mewarisi Daulah Umayyah baik dari segi sistem pemerintahan, administrasi, maupun luasnya wilayah yang pada saat itu terbagi ke dalam beberapa wilayah: Suriah-Palestina, Kufah, Basrah (Persia, Khurasan, Bahrain, Oman, Najd, Sijistan, dan Yamamah), Hijaz (Makkah-Madinah), Armenia, India, Afrika,

¹¹¹Dalam diskusinya dengan Rajā' bin Ḥaywah, Sulaymān sempat mengajukan putranya yang bernama Dawud. Akan tetapi dia tidak diketahui keadannya, apakah hidup atau mati, karena sedang dalam misi militer ke Konstantinopel. Di sisi lain, putra-putra Sulaymān yang lain masih belum cukup umur untuk menjadi seorang khalifah. Lihat: Ibnu Syaqr, *Fiḥu 'Umar*, 71.

¹¹²Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 38. Lihat juga: Yūsuf al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Rāsyid al-Mujaddid*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 16.

dan Yaman. Setiap provinsi tersebut dipimpin oleh seorang Gubernur yang diangkat oleh Khalīfah, dengan didampingi oleh beberapa sekretaris (*kātib*), pengawal (*hājib*), serta beberapa pejabat penting seperti dinas perpajakan (*ṣaḥīb al-Kharrāj*), kepolisian (*ṣaḥīb al-Syurṭah*), dan lembaga kehakiman (*Qāḍī*).¹¹³

Dikenal sebagai seorang Khalīfah yang zuhud dan saleh, dalam memilih pejabat yang akan membantu pemerintahan yang sejalan dengan al-Qur'an dan sunnah, Khalīfah 'Umar memiliki beberapa kriteria yang ketat, yakni: amanah, berilmu, rendah hati, adil, bijaksana, bersedia menerima pendapat orang lain, dan dapat menjadi tauladan yang baik.¹¹⁴ Berdasarkan kriteria-kriteria tersebut, Khalīfah 'Umar tidak segan mencopot beberapa pejabat negara yang berlaku sewenang-wenang. Diantara pejabat yang dicopotnya adalah Usāmah bin Zaid al-Tanūkhī, petugas pemungut pajak di wilayah Mesir yang dikenal dzalim, tiran, dan suka memutuskan suatu perkara yang belum jelas kebenarannya. Begitu pula Yazīd bin Abī Muslim di Afrika.¹¹⁵

Di sisi lain, beberapa gubernur yang diangkat Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz antara lain: al-Jarrāḥ bin 'Abdillāh (Khurasan), 'Adiy bin 'Arṭa'ah (Baṣrah), 'Abd al-Ḥamīd bin 'Abd al-Raḥmān (Kufah), 'Umar bin Ḥabīrah (Jazirah), Muḥammad bin Ḥazm (Madinah), 'Abd al-'Azīz bin 'Abdillāh (Makkah), 'Abd al-Mālīk

¹¹³Zulkarnaini, "Konsep dan Penerapan *Good Governance*, 109.

¹¹⁴Zulkarnaini, "Konsep dan Penerapan *Good Governance...*", 110.

¹¹⁵'Abdullāh bin 'Abd al-Ḥakam, *Sīrah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz 'alā mā Rawāhu al-Imām Mālīk bin Anas wa Aṣḥābihi*, Cet. 3, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2017), 33-34.

bin Rifā'ah (Mesir), Ismā'il bin 'Ubaydillah (Maroko), Sumaih bin Mālik (Andalusia), 'Adiy bin 'Adiy (Armenia), 'Ubadah bin Nasyi (Yordania), 'Urwah bin 'Aṭiyah (Yaman).¹¹⁶ Selain itu, Khalīfah juga melantik Manṣūr bin Ghālib sebagai kepala urusan urusan peperangan, Ibnu Abī Ḥamlah kepala kementerian keuangan, dan 'Umar bin Ruzaiq sebagai kepala bidang pemeriksaan bea cukai perdagangan.¹¹⁷

Diantara kebijaksanaan-kebijaksanaan strategis yang dijalankan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah kedelapan Daulah Umayyah, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang memilih hidup sederhana bergegas mengembalikan fasilitas kepala negara dan keluarga Umayyah kepada *bayt al-māl*. Kemudian, mengumumkan kepada seluruh rakyatnya bahwa siapapun yang memiliki hak, baik pada para pejabat, gubernur, atau salah seorang dari keluarga Umayyah, agar dipersilahkan melapor kepadanya sambil membawa bukti. Hasilnya, walaupun mendapat pertentangan keras dari internal keluarga Umayyah, sejumlah orang datang mengajukan pengaduan sembari membawa bukti-bukti mereka. Khalīfah 'Umar pun segera mengembalikan hak-hak mereka baik berupa harta, tanah, ladang, dan lain sebagainya. Berkaitan dengan hal tersebut, Abū Zinād sebagaimana dikutip oleh Fuad Abdurrahman mengemukakan, “'Umar bin 'Abd al-'Azīz mengembalikan harta benda yang didapatkan secara dzalim kepada pemilik sah tanpa mengharuskan

¹¹⁶Zulkarnaini, “Konsep dan Penerapan *Good Governance...*”, 114-116.

¹¹⁷Dian Fitria, “Kebijakan Politik”, 28.

adanya bukti yang kuat. Ia akan mengembalikannya walaupun dengan bukti kecil, sebab ia sudah mengetahui kecurangan para pejabat sebelumnya.”¹¹⁸

Selain itu, kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang secara signifikan berbeda dengan para khalīfah pendahulunya adalah pemberian jaminan keamanan pada para *Mawālī* (orang non Arab yang memeluk Islam). Pada masa 'Abd al-Mālik misalnya, al-Ḥajjāj bin Yūsuf selaku gubernur Irak memperlakukan kaum mawālī dengan sangat dzalim, dengan mewajibkan pajak yang sangat tinggi dan melarang mereka untuk meninggalkan kampung halaman. Merasa tertindas, kaum mawālī pun akhirnya bergabung dengan 'Abd al-Raḥmān bin al-Asy'aṣ untuk memberontak kepada al-Ḥajjāj dan Khalīfah 'Abd al-Mālik. Tidak ingin kejadian serupa terulang, Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bergegas menghentikan kedzaliman terhadap mawālī dan menghapuskan kewajiban pajak pada mereka.¹¹⁹

Pada awalnya, banyak gubernur dan pejabat yang menolak kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tersebut, dengan alasan akan mengurangi pendapatan daerah. Mereka lantas mengirim surat keberatan tersebut kepada Khalīfah, sebagaimana 'Abd al-Ḥamīd bin 'Abd al-Raḥmān selaku gubernur Kufah (pada saat ini merupakan bagian Provinsi Najaf di Irak) yang ingin melanjutkan

¹¹⁸Fuad Abdurrahman, *The Great of Two Umars Kisah Hidup Dua Khalifah Paling Legendaris: Umar in al-Khathab dan Umar bin Abdul Aziz*. (Jakarta: Zaman, 2013), 260-270.

¹¹⁹Abdurrahman, *The Great of Two Umars*, 275-276.

pemungutan pajak kepada para *mawālī*. Khalīfah 'Umar tegas menjawab surat tersebut:¹²⁰

“Kamu menulis surat kepadaku menanyakan pajak para *mawālī* dan meminta izin untuk tetap memungut pajak dari mereka. Sesungguhnya Allah mengutus Muhammad untuk mengajak kepada Islam dan tidak mengutus beliau sebagai penarik pajak. Para *mawālī* hanya diwajibkan membayar zakat, bukan pajak. Harta warisannya dibagikan kepada ahli waris yang beragama Islam. Apabila ia tidak memiliki ahli waris, maka harta warisannya diserahkan ke bayt al-māl, untuk kemudian dibagikan kepada kaum Muslim. Wassalam.”

Selain kebijakannya yang cenderung membela para *mawālī*, Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz juga menjamin hak-hak *ahlu zimma* (orang non Islam yang tinggal di bawah kekuasaan Islam), dengan menghapuskan pajak *jizyah* kepada mereka. Secara terminologi, *jizyah* adalah pajak yang dikenakan kepada warga non Islam di wilayah Islam. Oleh karena itu, Khalīfah 'Umar membatalkan *jizyah* bagi mereka yang telah memeluk Islam. Meskipun demikian, beberapa pejabat tetap memungut *jizyah* dari *ahlu zimma* walaupun telah memeluk Islam, karena curiga mereka sengaja memeluk Islam hanya untuk menghindari *jizyah*. Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menetapkan bahwa siapa saja yang telah mengucapkan kalimat syahadat, shalat menghadap kiblat, dan berkhitan, dilarang untuk dipungut *jizyah*.¹²¹

Dalam hal urusan politik luar negeri, Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, lebih memilih

¹²⁰Abdurrahman, *The Great of Two Umars*, 276-277.

¹²¹Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 235.

fokus pada sistem diplomasi, alih-alih melalui jalur peperangan dan penaklukan sebagaimana yang dilakukan khalifah-khalifah sebelumnya. Bagi Khalifah 'Umar, saat itu penaklukan wilayah baru seharusnya tidak lagi menjadi program prioritas pemerintahan Daulah Umayyah, mengingat luasnya daerah yang telah dikuasai negara. Sebaliknya, Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz memilih untuk menarik pasukan Islam hingga daerah-daerah perbatasan yang ada, sembari fokus menyelesaikan masalah-masalah di setiap daerah, memperkenalkan dan mempraktikkan nilai-nilai Islam kepada masyarakatnya secara bijak, dan memberikan keteladanan yang baik sebagai figur pimpinan tertinggi umat Islam.¹²²

Konstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Perspektif Muslim Sekular dan Orientalis

Meskipun 'Umar bin 'Abd al-'Azīz telah mendapatkan tempat yang tinggi dalam khazanah sejarah peradaban Islam klasik sebagai tokoh pemimpin yang adil dan bijaksana, gambaran tersebut mengalami pergeseran ketika narasi sejarah Islam mulai diinterpretasikan dan ditulis oleh kalangan Muslim sekular dan orientalis Barat. Dalam berbagai karya mereka, figurnya seringkali tidak diposisikan sebagai pemimpin teladan yang penuh dengan prestasi, melainkan justru dianggap lemah, bodoh, utopis, dan tidak memiliki kompetensi dalam mengelola urusan-urusan kenegaraan. Berikut ini adalah beberapa tokoh yang mengkonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dengan sudut pandangan yang negatif:

¹²², 'Abd al-Syāfi Muḥammad 'Abd al-Laṭīf, *Al-'Ālam al Islāmiy fī al-'Aṣr al-Umawīy: Dirāsah Siyāsīyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 161.

1. Konstruksi Ḥusayn Aḥmad Amīn

Ḥusayn Aḥmad Amīn merupakan putra seorang penulis dan sastrawan terkenal Mesir, Aḥmad Amīn. Ia dilahirkan di Kairo pada tanggal 19 Juni 1932, dan wafat pada 16 April 2014 dalam usia 81 tahun. Dalam karyanya yang berjudul *Ḥawla al-Da'wah ilā Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Tentang Seruan Penetapan Hukum Islam), Ḥusayn Aḥmad Amīn pada awalnya mengkritik pandangan romantisme umat Islam terhadap sejarah mereka, hingga menyebabkan berkurangnya signifikansi kebenaran sejarah dibandingkan dengan tujuan dakwah dan memperkuat keimanan umat Islam. Dalam karyanya tersebut, ia mengemukakan:

ومن هنا بدأت تتكون نظرة المسلمين الرومانسية إلى تاريخهم وأبطال ماضيهم، وأضحت للحقيقة التاريخية مكانة تقل في الأهمية بكثير عن هدف تعزيز الإيمان والوعظ وبيان نماذج السلوك التي ينبغي على المتقين أن يحذوا حذوها أو يتجنبوها. وكانت ثمرة ذلك أن بات المسلمون ينظرون إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز مثلاً على أنه من أعظم خلفاء الإسلام لمجرد ورعه وتقواه وموقفه العادل من العلويين وبني هاشم في حين لم تجلب السياسة المالية والإدارية لهذا الخليفة غير
خرب الدولة.¹²³

“Dari sinilah, Umat Islam mulai memiliki pandangan romantisme terhadap sejarah dan para pahlawan masa lalu mereka. Kebenaran sejarah menjadi kurang penting dibandingkan tujuan untuk memperkuat iman, dakwah, dan menunjukkan teladan atas perilaku yang harus ditiru dan dihindari oleh orang-orang mukmin. Akibat dari hal ini adalah,

¹²³Ḥusayn Aḥmad Amīn, *Ḥawla al-Da'wah ilā Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār al-Sa'ād al-Ṣābah, 1992), 104.

umat Islam mulai memandang Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz misalnya, sebagai salah satu Khalifah paling agung dalam Islam, hanya karena kesalehannya, ketakwaannya, dan sikapnya yang adil terhadap kaum 'Alawiyyīn serta Bani Hāsyim, sementara kebijakan keuangan (ekonomi) dan administrasi Khalifah ini hanya membawa kehancuran negara.”

Berdasarkan paragraf tersebut, terlihat jelas bahwa Ḥusayn Aḥmad Amīn mengkritik dengan tegas cara pandang umat Islam yang melihat sejarah mereka dengan melalui lensa romantisme, yang lebih mengutamakan aspek moral dan suri tauladan daripada kebenaran sejarah yang objektif. Pandangan romantisme yang dimaksud oleh Ḥusayn ini pada dasarnya disebabkan oleh adanya keyakinan umat Islam akan kesucian generasi *salaf* (Sahabat, *Tābi'īn* dan *Tābi' al-Tābi'īn*). Bagi Ḥusayn, umat Islam selalu menggambarkan generasi Islam awal tersebut seolah-olah mereka semua adalah malaikat yang sama sekali tidak memiliki kekurangan ataupun kesalahan. Pandangan ini kemudian diperkuat oleh para ulama yang menafsirkan sumber-sumber hukum Islam dengan keyakinan bahwa generasi *salaf* adalah masa keemasan yang harus dijadikan standar.¹²⁴

Menurut Ḥusayn Aḥmad Amīn, bias romantisme ini berimplikasi pada terciptanya mitos tentang masa lalu yang ideal. Para sejarawan Muslim tidak lagi sejarah dan biografi berdasarkan realitas sesungguhnya, melainkan sarana penanaman nilai-nilai agama, prinsip-prinsip moralitas yang

¹²⁴Ḥusayn, *Hawla al-Da'wah*, 101-103.

tinggi dari generasi *salaf*, serta membangkitkan cita-cita umat. Husayn Aḥmad Amīn kemudian memberikan contoh bagaimana umat Islam memandang kesempurnaan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam memimpin Daulah Umayyah hanya karena kesalehan, ketakwaan, dan keadilan terhadap musuh-musuh utama Bani Umayyah, kaum 'Alawiyyin dan Bani Hāsyim. Padahal menurutnya, kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidaklah membawa dampak apapun, kecuali kehancuran Bani 'Umayyah. Hal tersebut dapat dibuktikan ketika ia menyampaikan bukti sebagai berikut:

ولا يزال المسلمون إلى يومنا هذا يمصصون شفاههم إعجاباً بموقفه من واليه على حمص الذي كتب إليه: (إن مدينة حمص قد تهدم حصنها فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في إصلاحه) فرد عليه عمر بن عبد العزيز بقوله: (أما بعد حصنها بالعدل والسلام) وهو رد-رغم ما فيه من بلاغة تستهوي العرب-يستوجب المؤاخظة البرلمانية في أي نظام حكم ديمقراطي.¹²⁵

“Sampai saat ini, kaum muslimin masih saja membahasi bibir mereka karena kagum atas sikapnya ('Umar bin 'Abd al-'Azīz) terhadap Gubernur Homs, yang menulis surat kepadanya, “Sesungguhnya benteng kota Homs telah roboh, jika Amīr al-Mu'minīn memandang, maka akan memberikan ku izin untuk memperbaikinya.” 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menjawab dengan perkataannya, “Amma, ba'du, Bentengilah kota dengan keadilan dan perdamaian!” Respon ini—meskipun terkesan fasih bagi orang-orang Arab—pantas untuk disalahkan parlemen dalam sistem demokrasi manapun.”

¹²⁵Husayn, *Hawla al-Da'wah*, 104.

Berdasarkan paragraf tersebut, terlihat jelas bahwa Ḥusayn Aḥmad Amīn mengkritik keras sikap kaum Muslimin atas kekaguman mereka terhadap kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al- 'Azīz, saat peristiwa robohnya benteng kota Homs. Pada saat itu, Gubernur dan para pejabat wilayah Homs lantas menulis surat kepada khalīfah untuk mengalokasikan anggaran negara guna memperbaikinya, karena menganggap benteng kota merupakan infrastruktur yang sangat penting untuk keamanan rakyat. Di luar dugaan, Khalīfah 'Umar yang terkenal gemar membelanjakan harta negara untuk kemaslahatan umum, alih-alih mengabulkan permintaan gubernur tersebut, justru memerintahkannya untuk menebarkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, serta membersihkan jalan kota dari kedzaliman, tanpa berencana untuk memperbaiki benteng kota yang roboh sebagaimana usulannya.¹²⁶

Berdasarkan analisis penulis, Ḥusayn Aḥmad Amīn tampaknya bercita-cita untuk menghilangkan romantisme sejarah yang cenderung memuliakan tokoh tertentu, seperti 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dengan mengemukakan bahwa orang-orang Muslim masih “membasahi bibir mereka karena kagum atas sikapnya,” Ḥusayn ingin mengkritik kecenderungan umat Islam yang selalu mengidealkan masa lalu. Selanjutnya, menurut penulis, ia juga beranggapan bahwa respon Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz kepada gubernurnya dalam sebuah kalimat, “Bentengilah kota dengan keadilan dan perdamaian,”

¹²⁶Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā*, 379.

hanyalah sebuah retorika normatif yang lebih mengedepankan idealisme berupa keadilan, daripada langkah konkret untuk menyelesaikan masalah praktis, yakni memperbaiki benteng Kota Homs yang rusak. Lebih jauh, Ḥusayn Aḥmad Amīn seolah-olah ingin memberikan pesan tersirat bahwa kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, walaupun penuh dengan nilai etis, tidak cukup realistis untuk menyelesaikan permasalahan pokok seperti keamanan kota yang benteng utama pertahanannya roboh.

Di sisi lain, imbas dari romantisme sejarah yang cenderung membagi tokoh dan peristiwa sejarah dalam dikotomi hitam-putih, Ḥusayn Aḥmad Amīn juga sangat menyayangkan kesadaran kolektif umat Islam atas figur al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī, salah satu musuh politik 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, yang sering dipandang bengis dan kejam, walaupun menurutnya, hal itu dilakukan al-Ḥajjāj untuk menjaga stabilitas negara.¹²⁷ Dalam *Ḥawla al-Da'wah*, Ḥusayn Aḥmad Amīn mengemukakan:

¹²⁷'Umar bin 'Abd al-'Azīz memiliki perseteruan politik yang panjang dengan al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī sejak masa al-Wālid. Saat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menjabat gubernur Madinah, al-Wālid menunjuk al-Ḥajjāj sebagai *amīr al-ḥajj*, dan 'Umar pun meminta kepada al-Wālid agar al-Ḥajjāj tidak melewati atau singgah di Madinah, karena ia mengetahui kekejaman al-Ḥajjāj terhadap penduduk Irak. Al-Ḥajjāj yang mengetahui hal tersebut lantas mendesak al-Wālid agar mencopot jabatan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, hingga berakhirilah jabatannya sebagai gubernur Madinah. Saat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz diangkat sebagai *wazīr* oleh Sulaymān bin Abd al-Mālik, ia mengusulkan agar mencopot al-Ḥajjāj dari jabatannya sebagai gubernur Irak, karena melihat kesewenang-wenangannya dalam memimpin rakyat. Lihat: Al-Šallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 32-35.

كذلك فقد تكونت لديهم صورة ثابتة شوهاء من الصعب تغييرها عن يزيد بن معاوية والحجاج بن يوسف الثقفي لمجرد أن جيش يزيد قتل الحسين بن علي و صحبه، غير آخذين في الحسبان كفاءة يزيد الإدارية المتميزة، ولا الآثار الوخيمة التي كان لابد وأن تعود على الدولة الإسلامية من جراء ثورة الحسين، ولمجرد قسوة الحجاج في استئصاله شأفة المارقين الخارجين على الدولة، وهو الذي شهد له المؤرخين الأوروبيون بأنه أحد أعظم الإداريين في تاريخ العالم¹²⁸

“Mereka juga telah membentuk gambaran tetap dan terdistorsi, yang sulit untuk diubah, tentang Yazīd bin Mu‘āwiyah dan al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī. Hal ini semata-mata karena pasukan Yazid membunuh Ḥusayn bin Ali beserta para pengikutnya, tanpa mempertimbangkan keunggulan administratif Yazid yang luar biasa serta dampak buruk yang tak terhindarkan terhadap negara Islam akibat pemberontakan Husain. Begitu pula, kekejaman Al-Hajjaj dalam memberantas para pemberontak yang menentang negara sering kali hanya dilihat sebagai tindakan brutal, tanpa mempertimbangkan stabilitas yang ia ciptakan. Padahal, sejarawan Eropa sendiri mengakui bahwa Al-Hajjaj adalah salah satu administrator terbesar dalam sejarah dunia.”

Berdasarkan pernyataan tersebut, Ḥusayn Aḥmad Amīn menyoroti persepsi negatif yang melekat pada diri Yazīd bin Mu‘āwiyah dan al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī. menurut Ḥusayn, pada dasarnya, kritik utama umat Islam secara umum terhadap keduanya dikarenakan keterlibatan Yazīd dalam tragedi Karbala (680 M), di mana Ḥusayn bin ‘Alī beserta para pengikutnya dibunuh oleh pasukan Umayyah, serta kebrutalan dan kebengisan al-Ḥajjāj dalam menghabisi gerakan pemberontakan

¹²⁸Ḥusayn, *Hawla al-Da'wah*, 104.

oleh para oposisi Dinasti Umayyah, seperti 'Abdullah bin Zubair. Hal yang sangat disayangkan oleh Ḥusayn Aḥmad Amīn adalah, bahwa umat Islam tidak melihat apa yang dilakukan keduanya merupakan tindakan untuk menjaga stabilitas dan keamanan Daulah Umayyah dari para oposisi.¹²⁹

Selanjutnya, pada bagian akhir paragraf tersebut, Ḥusayn Aḥmad Amīn dengan merujuk sejarawan Barat yang tidak ia sebutkan, mengemukakan bahwa al-Ḥajjāj merupakan salah satu administrator terbaik yang pernah ada. Walaupun ia secara eksplisit tidak menyebutkan siapa sejarawan Barat yang ia maksud, pernyataan tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh sejarawan orientalis asal Austria bernama Alfred Von Kremer dalam sebuah karyanya berjudul *The Orient Under The Caliphs*, Dalam karyanya tersebut, Von Kremer mengemukakan:

“This was Hajjaj, the greatest statesman of his age. The government of Irak-the most difficult indeed to manage-was committed to his charge. As soon as he had restored order there, in obedience to the order of Caliph he proceeded with an army to Mecca, and after an obstinate siege took the holy city. In the siege the rival Caliph met with his death.”¹³⁰

Dia adalah Hajjaj, negarawan terhebat di zamannya. Pemerintahan Irak-yang memang paling sulit dikelola-dipercayakan kepadanya. Begitu ia memulihkan ketertiban di sana (Irak), ia segera berangkat dengan sebuah pasukan ke Mekkah. Setelah melalui pengepungan yang keras

¹²⁹Ḥusayn, *Ḥawla al-Da'wah*, 104-105.

¹³⁰Alfred Von Kremer, *The Orient Under The Caliphs*, trans. S. Khuda Buksh. (Calcutta:University of Calcutta, 1920), 196.

kepala, mereka merebut kota suci itu. Dalam pengepungan tersebut, khalifah lawan (Abdullah bin Zubair) menemui ajalnya.

2. Konstruksi Alfred Von Kremer

Alfred Freiherr Von Kremer (1828-1889) merupakan tokoh orientalis berkebangsaan Austria, yang memiliki minat besar dalam mengkaji Islam. Penelitian-penelitiannya banyak berfokus pada masalah sosial, politik, ekonomi, sastra dan hukum Islam. Sebuah karyanya yang berjudul asli *Culturgeschichte des Orients Unter den Chalifen*, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh Khuda Bukksh menjadi *The Orient Under The Caliphs*, secara fokus membahas dunia Timur di bawah kendali para khalifah Islam awal yang meliputi: suksesi kepemimpinan para khalifah Islam, sistem administrasi dan kepemimpinan Arab, teori politik bangsa Arab, dan kebudayaan-kebudayaan Arab era Islam.¹³¹

Von Kremer dalam karyanya tersebut banyak sekali menyoroti sosok Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, baik dari segi gaya kepemimpinan maupun kebijakan-kebijakan politik yang ia anggap kontroversial. Salah satu poin kritik Von Kremer terhadap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah kebijakannya dalam membongkar Masjid Agung Damaskus yang dibangun oleh al-Walīd bin 'Abd al-Mālik. Ia mengemukakan:

“One of the first acts of his Government was to disfigure the great mosque of Damascus, which was splendidly adorned

¹³¹S. Khuda Bukksh, pengantar *The Orient Under The Caliphs* oleh Alfred Von remer, (Calcutta:University of Calcutta, 1920), vii-xii.

by Walid. The inner and the outer walls were embellished with charming mosaics representing on a gold foundation landscapes and animals which are still to be seen in some isolated places. "When I last visited this mosque in the beginning of May 1871, I found in the mosaic work a remarkable similarity to that of the Church at St. Marks in Venice. Omar II had the walls covered with tent-cloth and caused the gold chains of the lamps to be melted down. The lamps thus lost their brilliance and splendour. He believed that all this show and splendour were calculated to distract the mind and divert it from full concentration in devotion. Acting upon such fanciful religious ideas he passed a measure which deeply affected every condition of life."¹³²

Salah satu tindakan pertama pemerintahannya adalah mengubah Masjid Agung Damaskus, yang sebelumnya dihiasi dengan megah oleh Walid. Dinding bagian dalam dan luar masjid itu dihiasi dengan mozaik yang indah, menggambarkan lanskap dan hewan di atas dasar emas, yang sebagian masih dapat ditemukan di beberapa tempat terpencil. Ketika saya terakhir kali mengunjungi masjid ini pada awal Mei 1871, saya menemukan bahwa karya mozaiknya memiliki kemiripan luar biasa dengan Gereja St. Marks di Venesia. Umar II menutupi dinding masjid dengan kain tenda dan memerintahkan agar rantai emas pada lampu-lampu masjid dilelehkan. Akibatnya, lampu-lampu tersebut kehilangan kilau dan kemegahannya. Ia percaya bahwa semua kemegahan dan keindahan itu dirancang untuk mengalihkan perhatian pikiran dan menghambat konsentrasi penuh dalam ibadah. Bertindak berdasarkan ide-ide keagamaan yang dianggapnya benar, ia menerapkan kebijakan yang sangat memengaruhi setiap aspek kehidupan masyarakat.

Berdasarkan paragraf tersebut, Von Kremer menggambarkan sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang asketik

¹³²Kremer, *The Orient*, 207-208.

(zuhud) dan puritan, dengan menerapkan nilai-nilai keagamaan secara ketat di setiap kebijakan dalam pemerintahannya. Sebagai contoh adalah kebijakan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam merekonstruksi Masjid Agung Damaskus yang sebelumnya dibangun megah dengan berbagai hiasan pada masa pemerintahan al-Walīd bin 'Abd al-Mālik,¹³³ yang ia anggap sebagai bentuk fanatisme religius yang merenggut dan menghilangkan nilai-nilai seni dalam budaya Islam. Kebijakan tersebut, bagi Kremer mencerminkan sebuah pendekatan keagamaan yang ekstrem dan cita-cita spiritual yang berlebihan dalam diri seorang pemimpin. Menurut pandangan penulis, Von Kremer melalui narasi sejarahnya tersebut tidak hanya merekam peristiwa sejarah, melainkan juga menyampaikan kritik atas apa yang ia anggap sebagai kegagalan pemimpin Islam dalam membangun keseimbangan antara nilai-nilai religius dan penghargaan terhadap seni dan budaya.

Selain kebijakan rekonstruksi Masjid Agung Damaskus, kebijakan ekonomi Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terkait penghapusan pajak jiwa (*jizyah*) terhadap non-Muslim yang

¹³³Pembangunan Masjid Agung Damaskus menghabiskan seluruh masa pemerintahan al-Walīd bin 'Abd al-Mālik, dan baru berhasil diselesaikan pada masa Sulaymān bin 'Abd al-Mālik pada tahun . Proses pembangunan masjid tersebut menghabiskan dana yang begitu besar, hingga mengundang berbagai kritik dari masyarakat. Dikisahkan al-Walīd bin 'Abd al-Mālik menghabiskan anggaran yang sebanding dengan hasil pajak negara selama tujuh tahun. Lihat: Itsnawati Nurrohman Saputri, “Perkembangan Kubah Batu, Masjid Damaskus, Perluasan Masjid Al-Haram dan Masjid Nabawi pada Masa Khalifah Abdul Malik Bin Marwan dan Walid Bin Abdul Malik” *Millatī: Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2 (2017), 213. Diakses pada 15 April 2025, DOI: <https://doi.org/10.18326/mlt.v2i2.195-220>.

masuk Islam juga serta kebijakannya dalam menarik kembali harta yang diperoleh para gubernurnya mendapatkan sorotan Alfred Von Kremer. Dalam karyanya, ia menyebutkan:

“The tenth was a much smaller figure than the capitation-tax. The State income accordingly, at one stroke, diminished very considerably. But the Caliph even went further in his pious follies. Immediately after his accession, he hastened to write to the Governors to refund from the State treasury all monies obtained in an illegal method. It is very doubtful if the persons really aggrieved received their dues. The fact, however, remains that there was a deep ebb in the Government treasury.”¹³⁴

Pajak sepersepuluh (*tenth*) jauh lebih kecil jumlahnya dibandingkan pajak kepala (*capitation tax*). Akibatnya, pendapatan negara dengan cepat menurun secara signifikan. Namun, Khalifah bahkan melangkah lebih jauh dalam tindakan yang ia anggap sebagai "kesalehan." Segera setelah naik takhta, ia dengan tergesa-gesa memerintahkan para gubernurnya untuk mengembalikan dari kas negara semua uang yang diperoleh melalui cara-cara yang tidak sah. Sangat diragukan apakah mereka yang benar-benar dirugikan benar-benar menerima hak mereka. Namun, kenyataannya adalah bahwa terjadi penurunan besar dalam kas pemerintah.

Sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya, segera setelah naik tahta, Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menghapuskan *jizyah* (pajak kepala) kepada *ahlu zimma* dan juga para *mawālī*. Walaupun pada awalnya kebijakan tersebut juga mendapatkan pertentangan dari para gubernurnya, Khalifah tetap bersikukuh menjalankan kebijakannya atas dasar keadilan.

¹³⁴Kremer, *The Orient*, 210.

Ia kemudian menetapkan bahwa siapa saja yang telah mengucapkan kalimat syahadat, shalat menghadap kiblat, dan berkhitan, dilarang untuk dipungut *jizyah*.¹³⁵ Selain itu, Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz juga memerintahkan para gubernur, pejabat, dan keluarga Bani Umayyah untuk mengembalikan semua harta yang mereka dapat secara ilegal kepada *bayt al-māl*, serta mengembalikan harta rakyat yang mereka rampas secara dzalim kepada pemilik sah.¹³⁶

Dalam paragraf lainnya, Kremer juga mempertanyakan kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tentang pembebasan pajak tanah (*Kharrāj*) bagi orang-orang Kristen yang masuk Islam (Muallaf) . Dengan adanya kebijakan ini, mereka seperti halnya kaum Muslim hanya diwajibkan membayar pajak sebesar sepersepuluh. Kremer mengemukakan:

“Yet another measure highly prejudicial to the Government treasury, was that Christians, on conversion to Islam, were exempted from land-tax, like Muslims, and had only to pay the tenth. This very perceptibly diminished the State revenue. It dried up the most prolific source of State revenue; viz., the land-tax paid by the subject population.”¹³⁷

Langkah lain yang sangat merugikan kas negara adalah pembebasan pajak tanah bagi orang-orang Kristen yang masuk Islam, seperti halnya kaum Muslim, sehingga mereka hanya diwajibkan membayar pajak sepersepuluh. Kebijakan ini secara nyata mengurangi pendapatan negara. Langkah ini mengeringkan salah satu sumber pendapatan negara yang

¹³⁵ Al-Ṣallābī, *Al-Khalīfah al-Rāsyid*, 235.

¹³⁶ Abdurrahman, *The Great of Two Umars*, 260-270

¹³⁷ Kremer, *The Orient*, 210.

paling produktif, yaitu pajak tanah yang dibayarkan oleh penduduk non-Muslim.

Berdasarkan kedua paragraf tersebut, Kremer lagi-lagi mengkritik idealisme keagamaan yang dianut oleh Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, yang dianggapnya berdampak negatif terhadap perekonomian negara. Dalam narasi Von Kremer di atas, fokus utama terletak pada kontradiksi antara sifat religius Khalīfah dan efektivitas perekonomian negara, di mana kebijakan penghapusan pajak kepala, keputusan pengembalian harta tidak sah ke *bayt al-māl*, dan penghapusan *kharrāj* bagi muallaf yang dipandu oleh sifat kesalehan Khalīfah, justru menjadi penyebab menurunnya pemasukan negara.

Walaupun kedua kebijakan ini nampak luhur, narasi Kremer tersebut justru menggambarkannya sebagai tindakan tergesa-gesa dan bodoh secara administratif, karena jelas menyebabkan penurunan besar dalam kas pemerintah. Kremer, selanjutnya menunjukkan bukti untuk memperkuat argumennya tentang apa yang ia sebut sebagai “penurunan besar dalam kas pemerintah.” Ia mengemukakan: “The treasury of Irak was so completely drained that funds had to be sent from Damascus to defray the administrative charges; whereas formerly that province remitted large sums to the central treasury.”¹³⁸ (Kas Irak terkuras begitu dalam sehingga dana harus dikirim dari Damaskus untuk menutupi biaya administrasi, sedangkan sebelumnya wilayah tersebut menyumbang dana besar ke kas pusat.)

¹³⁸Kremer, *The Orient*, 210.

Dengan menyebut Irak yang sebelumnya menjadi penyumbang utama keuangan negara justru harus disubsidi dari pusat pemerintahan Umayyah di Damaskus, Kremer semakin menegaskan bahwa kebijakan-kebijakan yang ditetapkan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dapat mengganggu tatanan ekonomi dan fiskal yang sudah mapan hasil khalifah-khalifah sebelumnya demi idealisme agama. Menurut hemat penulis, keempat paragraf yang disajikan Kremer pada dasarnya ingin membangun sebuah citra bahwa Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah tokoh pemimpin yang idealis tapi tidak realistis, dengan mereduksi makna kesalahan politik yang menjadi substansi kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

Tidak hanya fokus mengomentari kebijakan-kebijakan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, Kremer juga mengomentari gaya dan orientasi kepemimpinan yang diterapkan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Menurut Kremer, orientasi dan gaya kepemimpinan yang terlalu kaku dan selalu mengagungkan pendahulunya dari kalangan Khulafā' al-Rāsīdīn, dalam hal ini Khalīfah 'Umar bin al-Khaṭṭāb, tidaklah relevan apabila diterapkan pada masa Daulah Umayyah. Berkaitan dengan ini, Kremer mengemukakan:

“The sort reign of Omar II marks a turning poin in the inner development of the government. He was a religious enthusiast who strove with all his heart and soul to imitate the Patriarchal system of the Caliph Omar I. Entirely under the influence of the fanatical party, he committed the

grossest follies, and enforced measures fatal to the permanence of his own dynasty.”¹³⁹

Pemerintahan singkat Omar II menandai titik balik dalam perkembangan internal kekuasaan. Ia adalah seorang fanatik agama yang berjuang dengan sepenuh hati dan jiwanya untuk meniru sistem patriarkal Khalifah Omar I. Sepenuhnya berada di bawah pengaruh kelompok fanatik, ia melakukan berbagai kebodohan yang parah, dan melakukan tindakan yang fatal bagi keberlangsungan dinastinya sendiri.

Berdasarkan paragraf tersebut, Kremer berusaha menggambarkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai orang yang fanatik terhadap agama, yang terlalu terobsesi untuk meniru sistem pemerintahan yang diterapkan Khalifah 'Umar bin al-Khaṭṭāb, tanpa mempertimbangkan perubahan zaman dan tantangan politik yang semakin kompleks. Dalam narasi Kremer tersebut, pemerintahan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz diposisikan sebagai titik balik, yang menurut penulis bukan dalam makna progresis, melainkan sebagai awal dari kemunduran dan kehancuran Daulah Umayyah. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan kalimat Kremer yang menuduh bahwa Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz melakukan “tindakan-tindakan fatal bagi keberlangsungan dinastinya.”

Salah satu tindakan fatal Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menurut Kremer adalah gaya politik yang terbuka terhadap keluarga Nabi, yang sering dianggap sebagai salah satu

¹³⁹Kremer, *The Orient*, 207-208.

golongan oposisi paling keras pemerintahan Umayyah.¹⁴⁰

Kremer mengemukakan:

“By far the most dangerous of his weaknesses was the open partiality which he showed towards the bitterest opponents of the Omayyad dynasty, the descendants of the prophet, who looked upon themselves as legitimate successors to the Caliphate, and regarded the ruling family as usurpers. This piece of folly contributed more than anything else to estrange his family from him. Possibly there was some foul play in his sudden death.”¹⁴¹

Salah satu kelemahan terbesarnya yang paling berbahaya adalah kecenderungan terbuka yang ia tunjukkan terhadap para penentang paling keras dari Dinasti Umayyah, yaitu keturunan Nabi, yang menganggap diri mereka sebagai penerus sah bagi kekhalifahan dan memandang keluarga yang berkuasa sebagai perampas kekuasaan. Tindakan ceroboh ini lebih dari segalanya berkontribusi untuk menjauhkan keluarganya darinya. Mungkin ada permainan kotor yang menyebabkan kematiannya yang tiba-tiba.

¹⁴⁰Pada dasarnya, persaingan dan permusuhan antara keluarga Nabi (Bani Hāsyim dan Bani ‘Abbās) dengan Bani Umayyah telah terjadi sejak zaman jahiliyah. Saat Bani Umayyah memimpin Islam, Keturunan Bani Hāsyim dan Bani ‘Abbas ditekan oleh beberapa Khalifah Bani Umayyah, hingga akhirnya mereka mendirikan gerakan rahasia untuk menumbangkan pemerintahan Umayyah. Mereka menganggap bahwa keturunan Abbas lebih pantas menjadi penguasa karena kedekatan nasab dengan Nabi Muhammad SAW dari pada Bani Umayyah. Untuk memperlancar gerakan rahasia dalam menggulingkan Daulah Umayyah, mereka lantas mengirim propaganda ke seluruh pelosok negeri, dan berhasil mendapatkan dukungan dari pihak-pihak yang juga membenci Dinasti Umayyah seperti: Syiah, Khawārij, dan Mawālī. Lihat: Getar Rahmi Pertiwi dan Devi Nirmayuni, “Tinjauan Kritis Peradan Islam Pada Masa Bani Abbasiyah” *Qasim Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Humaniora*, 1 (2024), 45-46. Diakses pada 16 April 2025. DOI: <https://doi.org/10.61104/jq.v2i1.297>.

¹⁴¹Kremer, *The Orient*, 212-213.

Berdasarkan paragraf tersebut, Kremer jelas menyoroti kesalahan fatal Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz atas tindakannya yang lunak terhadap musuh-musuh utama Daulah Umayyah, yakni keluarga Nabi Muhammad SAW yang terdiri dari Bani Hāsyim, Bani 'Abbas, dan keturunan 'Alī bin Abī Tālib ('Alawiyyīn). Dalam narasi tersebut, Kremer berusaha menarasikan kebodohan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang secara naif membuka ruang bagi oposisi yang menentang legitimasi kekuasaan Umayyah dan berpotensi menggoyahkan stabilitas kekuasaannya. Kremer bahkan tidak ragu untuk menduga adanya konspirasi internal keluarga Umayyah yang menjadi penyebab kematian mendadak Khalifah. Menurut hemat penulis, dari beberapa narasi yang disajikan Kremer sebelumnya, ia ingin menggambarkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai sosok yang gagal dalam memahami dinamika politik dan kekuasaan.

Pada akhirnya, Kremer tanpa ragu mempertegas pernyataan ahirnya dalam menarasikan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bahwa awal mula kemunduran dinasti Umayyah dapat ditetapkan sejak masa pemerintahan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dalam hal ini Kremer mengatakan:

“The beginning of the decline of the Omayyad dynasty may be fixed from his Caliphate. By his reactionary policy he ruined the machinery of Government, painfully and laboriously built up by his predecessors. None of his successors could again repair the damage done.

Henceforward the royal house of Omayya was strikingly lacking in men of towering talents.”¹⁴²

Awal dari kemunduran Dinasti Umayyah dapat ditetapkan sejak masa kekhalifahannya. Dengan kebijakan reaksionernya, ia merusak sistem pemerintahan yang telah dengan susah payah dibangun oleh para pendahulunya. Tidak ada seorang pun penerusnya yang mampu memperbaiki kerusakan yang telah terjadi. Sejak saat itu, keluarga kerajaan Umayyah secara mencolok kekurangan orang-orang berbakat luar biasa.

Paragraf tersebut menjadi klimaks dari konstruksi sejarah yang dibangun Alfred Von Kremer, yakni bahwa masa kekhalifahan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah tonggak awal kemunduran Daulah Umayyah. Sebagaimana telah dipaparkan Kremer dalam beberapa paragraf sebelumnya, kebijakan-kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam berbagai sektor, yang dianggap Kremer sebagai tindakan reaksioner,¹⁴³ merupakan suatu langkah regresif dari sistem pemerintahan yang telah dibangun para khalifah Daulah Umayyah sebelumnya. Khalīfah 'Umar dipandang terlalu bernaftu untuk mengembalikan situasi negara ke pola lama, yang dianggap tidak sesuai dengan kebutuhan zaman .

Sebagai gambaran, kebijakan penghapusan *jizyah* misalnya, dilihat sebagai tindakan reaksioner karena dianggap

¹⁴²Kremer, *The Orient*, 213.

¹⁴³Reaksioner menurut Kamus Bahasa Indonesia bermakna bersifat menentang terhadap kemajuan atau kebijaksanaan pemerintah yang sah. Reaksioner dapat pula dimaknai sebagai orang yang merintangi kemajuan. Lihat: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 130 dan 1274.

mengorbankan sistem ekonomi dan keuangan negara yang telah dibangun kokoh oleh para pendahulunya demi prinsip keadilan, yang pada akhirnya berkibat pada menurunnya pemasukan kas negara. Begitu pula pendekatan politik Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terbuka terhadap keluarga Nabi Muhammad SAW (*ahlu bayt*), yang mana pada waktu itu merupakan salah satu oposisi terkuat pemerintahan Daulah Umayyah, dianggap Kremer sebagai tindakan reaksioner, karena melemahkan legitimasi kekuasaan Daulah Umayyah sendiri, serta tidak sesuai dengan gaya kepemimpinan pada khalifah-khalifah pendahulunya yang tegas dan tanpa ampun terhadap golongan-golongan oposisi.

3. Konstruksi Gerlof Van Vloten

Gerlof Van Vloten merupakan tokoh orientalis asal Belanda yang meninggal pada tahun 1903. Mengenai tempat dan tanggal lahirnya, tidak diketahui informasinya dengan pasti, hanya saja Vloten pernah berguru pada orientalis bernama De Goeje. Kemampuan intelektual Vloten dapat ditunjukkan dari hasil analisisnya atas kitab *Mafātih al-'Ulūm* karya al-Zamakhsharī yang diterbitkan pada tahun 1899, kitab *al-Bukhalā* karangan al-Jahīdh yang terbit pada 1900, serta beberapa karya pribadinya dengan judul: *Datangnya Bani Abbasiyyah ke Khurasan* (Bahasa Belanda pada tahun 1890), dan *Sejumlah Kajian Penaklukan Bangsa Arab, Tasyayyu', dan Akidah-Akidah*

Mahdi Pada Masa Kekhalifahan Bani Umayyah yang juga diterbitkan dalam bahasa Belanda tahun 1894.¹⁴⁴

Sebagaimana kedua tokoh sebelumnya, Vloten dalam bukunya yang terakhir tersebut juga mengkritik kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, terutama kebijakan penghapusan *jizyah*. Vloten mengemukakan:

لقد كان عمر الثاني (ابن عبد العزيز) أول من أمر (الجراح) واليه على خراسان أن يرفع عن السلمين الجدد الجزية التي يدفعها الكفار وقد أعطى هذا التدبير ما يسهل التنبؤ به من النتائج. وكان ارتفاع عدد الذين اعتنقوا الإسلام بفضل هذه السياسة، قد أدى إلى نقص محسوس في واردات بيت المال. ومن أجل تطويق هذه الكارثة لجأ البعض إلى اشتراط الختان والامام بالقرآن. غير أن ذلك لم يحقق أية فائدة تذكر، وكان لا بد من العودة إلى الجزية أو افتقاد ثمرات
الفتح¹⁴⁵

Umar II (Ibnu 'Abd al-'Azīz) adalah orang pertama yang memerintahkan al-Jarrāh, gubernurnya di Khurasan, untuk membebaskan para mualaf dari kewajiban membayar *jizyah* yang sebelumnya dibebankan kepada orang-orang kafir. Kebijakan ini menghasilkan dampak yang dapat diperkirakan. Peningkatan jumlah orang yang memeluk Islam berkat kebijakan ini menyebabkan penurunan yang signifikan dalam pemasukan *bayt al-māl*. Untuk mengatasi krisis ini, sebagian pihak mencoba mensyaratkan sunat dan pemahaman Al-Qur'an bagi para mualaf. Namun, langkah tersebut tidak memberikan hasil yang berarti, sehingga akhirnya kembali diberlakukan *jizyah* atau kehilangan manfaat dari penaklukan.

¹⁴⁴Abdurrahman Badawi, Ensiklopedi Tokoh Orientalis, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 307-308.

¹⁴⁵Vloten, *Abḥāth fī al-Sayṭarah al- 'Arabiyyah*, 53.

Berdasarkan paragraf tersebut, Vloten sebagaimana Kremer juga menyinggung kebijakan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terkait penghapusan *jizyah*, dengan tujuan islamisasi atas wilayah Khurasan yang telah ditaklukkan Daulah Umayyah sebelumnya. Walaupun tujuan tersebut sukses terealisasi dengan meningkatnya jumlah orang yang memeluk Islam, penurunan pendapatan negara di juga tidak bisa terelakkan, sehingga berpotensi menimbulkan krisis ekonomi. Dalam rangka mengatasi krisis tersebut, beberapa pejabat mengusulkan syarat tambahan berupa khitan dan pemahaman terhadap al-Qur'an, sebelum mereka dibebaskan dari *jizyah*. Menurut analisis penulis, usulan tersebut bertujuan untuk mengantisipasi adanya oknum Khurasan yang sengaja muallaf demi menghindari *jizyah* semata, tanpa adanya kerelaan terhadap Islam.¹⁴⁶

Selain menyoroti kebijakan penghapusan *jizyah* pada muallaf di wilayah Khurasan yang merugikan kas negara, Vloten sebagaimana Kremer juga menyoroti kepemimpinan Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang berorientasi pada konservatisme dan fanatik terhadap sistem Khalifah 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Vloten mengemukakan:

¹⁴⁶ Analisis tersebut penulis sandarkan fakta saat al-Jarrāḥ mengirim surat kepada Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terkait rakyat Khurasan yang sangat sulit diatur kecuali dengan pedang dan cambuk. Al-Jarrāḥ lantas meminta izin kepada Khalifah untuk menertibkan rakyat Khurasan dengan pedang dan cambuk. Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menolak, dan memerintahkannya untuk menegakkan keadilan. Lihat: al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā*, 393. Fakta tersebut menurut penulis cukup untuk menggambarkan karakter masyarakat Khurasan.

لقد بدأ حينذاك أن زمن الإصلاح الداخلي قد آن أوانه. فكان عمر على أتم الإقتناع بذلك ومعارضاً لاية فتوحات جديدة. ولكن خطأ هذا الخليفة كان في سلفيته ومحافظته الدينية ومن ثم تقديره العظيم لنهج الخليفة الثاني (سميه عمر بن الخطاب) حيث لم يشأ أي تعديل في النظام الذي وضع أسسه هذا الأخير¹⁴⁷

Pada saat itu, tampak bahwa masa untuk reformasi internal telah tiba. Umar sangat yakin akan hal ini dan menentang segala bentuk penaklukan baru. Namun, kesalahan khalifah ini terletak pada sikap salaf dan konservatisme keagamaannya, serta penghormatan besarnya terhadap metode khalifah kedua (yang bernama sama, 'Umar bin al-Khaṭṭāb), sehingga ia tidak menginginkan adanya perubahan dalam sistem yang telah diletakkan oleh pendahulunya tersebut.

Berdasarkan paragraf tersebut, Vloten pada awalnya tidak mempermasalahkan kebijakan politik Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang lebih fokus pada urusan internal negara, alih-alih melanjutkan ekspansi atas wilayah-wilayah baru. Namun demikian, ia mengkritik orientasi kepemimpinan Khalīfah 'Umar yang menjadikan model kepemimpinan 'Umar bin al-Khaṭṭāb sebagai *role model* utama, sehingga menjadikannya apatis terhadap segala perubahan atas apa yang telah atas apa yang telah ditetapkan oleh leluhurnya tersebut. Hal ini beserta kebijakan penghapusan *jizyah* bagi Vloten menjadikan pukulan yang lebih keras terhadap keberlangsungan Daulah Umayyiah,

¹⁴⁷Vloten, *Abḥāth fī al-Sayṭarah al-'Arabiyyah*, 61.

dibandingkan dengan apa yang pernah dilakukan oleh al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqāfi.¹⁴⁸

Dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī Atas Konstruksi Muslim Sekular dan Orientalis

Narasi sejarah tidaklah semata-mata kumpulan fakta masa lampau, tetapi ia juga merupakan konstruksi yang sangat dipengaruhi oleh perspektif, ideologi, dan kepentingan sejarawan penyusunnya. Dalam konteks sejarah Islam, hal ini akan terlihat semakin kompleks manakala pemikir Islam sekular dan orientalis turut menyusun narasi tentang tokoh penting dalam sejarah Islam, seperti 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, konstruksi kedua kelompok ini cenderung menginterpretasikan tindakan dan kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dari sudut pandang materialistik dan efisiensi politik, sembari mengabaikan nilai-nilai keislaman yang menjadi landasan utama kepemimpinannya.

Melihat hal tersebut, Yūsuf al-Qarḍāwī sebagai intelektual pemerhati sejarah Islam tidaklah tinggal diam. Baginya, distorsi dalam narasi Muslim sekular dan orientalis ini muncul bukan hanya karena kelalaian akademik, seperti kesalahan dalam penafsiran fakta sejarah, melainkan karena adanya bias epistemologis, seperti menilai kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menggunakan standar Barat, serta motivasi ideologis untuk melemahkan Islam dan menghilangkan kebanggaan umat Islam terhadap sejarahnya

¹⁴⁸Vloten, *Abḥāth fī al-Sayṭarah al-'Arabiyyah*, 61.

sendiri.¹⁴⁹ Oleh karena itu, al-Qardāwī tidak hanya melakukan klarifikasi dengan menyodorkan data tandingan, tetapi juga mengambil langkah metodologis yang lebih komprehensif melalui dekonstruksi historiografis.

Dalam konteks al-Qardāwī, pendekatan dekonstruksi merupakan metode pembacaan kritis yang bertujuan untuk membongkar asumsi tersembunyi dalam teks sejarah. Dalam hal ini, dekonstruksi adalah upaya untuk membuka ruang pembacaan sejarah yang lebih adil dan berlandaskan pada nilai-nilai Islam. Dalam prosesnya, terdapat tiga strategi dekonstruksi yang digunakan oleh al-Qardāwī, meliputi: kritik terhadap ideologi penulis, kritik terhadap kerangka narasi, dan kritik rasionalitas historis.

1. Kritik Ideologi Penulis

Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, al-Qardāwī secara tegas mengkritik paham sekularisme, yang menurut bertentangan dengan segala aspek kehidupan, baik bertentangan dengan agama, konstitusi, keinginan umat, dan keentingan bangsa. Menurut al-Qardāwī, adalah sebuah prinsip dan tradisi yang diimpor yang bertentangan dengan keaslian ajaran agama Islam.¹⁵⁰ Dalam konteks sejarah Islam, al-Qardāwī meluapkan kekecewaan besarnya terhadap paham sekularisme yang berkembang dalam tubuh umat Islam, yang pada akhirnya membuat penganut paham tersebut melakukan kebohongan dan

¹⁴⁹ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 8-9.

¹⁵⁰ Al-Qardāwī, *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah*, 74-90.

kedzaliman terhadap sejarah Islam. Dalam karyanya yang berjudul *al-Islām wa al-'Ilmāniyyah* misalnya, membantah habis tiga distorsi utama yang disampaikan kaum sekular, yakni: mereduksi masa Khulafā' al-Rāsyidīn hanya saat 'Umar bin al-Khaṭṭāb memimpin, kejayaan di masa 'Umar bin al-Khaṭṭāb tidak akan pernah terulang, serta generalisasi terhadap seluruh dinasti mulai Umayyah, 'Abbāsiyyah, 'Usmāniyyah, Mamlūk, Mughāl sebagai kerajaan yang dzalim dan menyimpang dari ajaran Islam.¹⁵¹

Dalam konteks sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang ditulis oleh Ḥusayn Aḥmad Amīn dalam *Ḥawla al-Da'wah*, al-Qarḍāwī dengan tegas mengatakan bahwa Ḥusayn merupakan tokoh sekular yang tidak memiliki kompetensi sama sekali untuk menulis sejarah. Menurut al-Qarḍāwī, tuduhan yang disampaikan oleh tokoh sekular tersebut dilakukan tanpa ditunjang oleh ilmu pengetahuan atau argumentasi yang valid.¹⁵² Lebih jauh, al-Qarḍāwī menganggap Ḥusayn Aḥmad Amīn sebagai orang yang tidak memahami realitas politik dan konteks keputusan Umar bin 'Abd al-'Azīz saat itu yang tidak mengabulkan permohonan gubernurnya untuk memperbaiki benteng kota Homs yang roboh. Selain itu, ia juga menganggap Ḥusayn merupakan orang yang terpengaruh pemikiran orang-orang Eropa dan para orientalis ketika mereduksi sejarah Umar

¹⁵¹Al-Qarḍāwī, *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah*, 154-156. Pernyataan tersebut kembali disampaikan al-Qarḍāwī ketika menulis *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 17-24.

¹⁵²Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 32-33.

bin 'Abd al-'Azīz dan memuji setinggi langit apa yang dilakukan oleh al-Ḥajjāj.¹⁵³

Sebagaimana halnya mengkritik orang-orang sekular, al-Qarḍāwī juga mengkritik sebagian besar orientalis yang tidak objektif dalam melihat sejarah Islam, seperti Kremer, Vloten, Toynbee, dan lain-lain. Menurutnya, Para orientalis tersebut ketika melihat sejarah Islam seringkali memanipulasi Rasulullah dan Islam sesuai dengan pemikiran mereka. Diantara mereka ada yang berpendapat bahwa Muhammad bukanlah seorang Rasul, Islam bukanlah agama Allah, dan para sahabat adalah sekumpulan orang yang tenggelam dalam kehidupan dunia. Jika orang-orang orientalis bahkan memandang Sahabat Nabi demikian, mereka tentu akan lebih berani mendistorsi generasi-generasi setelah era Sahabat.¹⁵⁴

Al-Qarḍāwī dengan mengutip apa yang disampaikan Abū al-Ḥasan al-Nadwī dalam sebuah seminar di India bertema *Al-Islām wa al-Mustasyriqūn* menyebut bahwa orientalis selayaknya tukang sampah, yang mana mata mereka tidak tertuju kecuali hanya pada kotoran saja, dan tujuan mereka adalah kotoran tersebut. Bagi al-Qarḍāwī, pandangan orientalis yang menganggap remeh segala hal yang berkaitan dengan Islam dan bangsa Timur, dikarenakan adanya fanatisme salib yang tersembunyi. Demi maksud kolonialisme, mereka

¹⁵³ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 44.

¹⁵⁴ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 282.

seringkali menggunakan ilmu pengetahuan, termasuk sejarah sebagai kedok hawa nafsu.¹⁵⁵

Menurut al-Qardāwī, diantara motivasi utama orientalis dalam menyerang sejarah Islam adalah adanya kebencian yang besar jika umat islam bangga dengan keislamannya, atau yang disebutnya sebagai “kebanggaan Iman”. Demi menghilangkan kebanggaan tersebut, tidaklah mengherankan jika para orientalis berusaha membunuh dan memadamkan kebanggaan tersebut dengan cara mendistorsi sejarahnya. Hal tersebut dikarenakan sejarah Islam dengan segala kegemilangannya menjadi salah satu sebab penting munculnya kebanggaan umat Islam atas keislamannya. Selain itu para orientalis juga memiliki agenda utama berupa membekukan kebangkitan Islam. Hal tersebut bagi al-Qardāwī dikarenakan sejarah merupakan alat dakwah yang paling ampuh untuk membangkitkan semangat manusia, karena melalui sejarah, umat Islam bisa termotivasi untuk berusaha sekuat tenaga dalam membangkitkan Islam sebagaimana pada waktu kejayaannya.¹⁵⁶

Walaupun mengkritik mayoritas orientalis Barat, al-Qardāwī tidak menutup mata ketika ada beberapa orientalis yang adil dan objektif dalam menulis sejarah Islam. Dalam karyanya *Tārīkhunā*, al-Qardāwī menyebut beberapa tokoh orientalis yang objektif, diantaranya adalah: Thomas Arnold dengan karyanya berjudul *The Preacing of Islam: a History of*

¹⁵⁵ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 306.

¹⁵⁶ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 297-298.

Propagation of the Muslim Faith; Gustave Le Bon dengan karyanya *The World of Islamic Civilization*; William Robertson dengan karyanya *History of the Reign of Charles the Fifth*; Michod dengan karyanya *A History of the Crusades*; dan pendeta Henry Michaux dengan karyanya *Religious Journey in the East*. Penulis-penulis tersebut banyak membahas tentang tingginya sikap toleransi keagamaan yang diajarkan Islam walaupun setelah penaklukan sekalipun.¹⁵⁷

2. Kritik Kerangka Narasi

Selain mengkritik ideologi sekular dan orientalis, al-Qardāwī juga mengkritik kerangka narasi mereka yang menjelekkkan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, dan justru memuji al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafi, yang al-Qardāwī sebut sebagai “durjana Bani Umayyah yang angkuh dan otoriter.”¹⁵⁸ Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, ketiga penulis tersebut kompak mencaci berbagai tindakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, dengan menyebutnya sebagai tokoh yang bodoh akan politik dan administrasi, pembawa kehancuran bagi legitimasi kekuasaan Daulah Umayyah, penghancur sistem keuangan negara, dan pemimpin utopis yang berusaha mengembalikan sistem pemerintahan sebagaimana priode pemerintahan Khulafā' al-Rasyidīn, yang menolak segala bentuk kemajuan. Sebaliknya mereka menganggap al-Ḥajjāj telah berjasa besar terhadap stabilitas politik dan ekonomi Daulah Umayyah, hingga mereka

¹⁵⁷ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 188-189.

¹⁵⁸ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 33.

menyebutnya sebagai adminstrator dan politikus terbaik pada zamannya. Dengan demikian, berdasarkan prinsip dekonstruksi, oposisi biner yang terbentuk dari narasi ketiga penulis tersebut adalah, “‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz adalah seorang yang bodoh tentang politik, sedangkan al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Šaqafī adalah seorang politikus terbaik.”

Dalam narasinya, Ḥusayn Aḥmad Amīn dengan tegas menuduh para *fuqahā’* dan sejarawan telah melakukan persekongkolan dalam menyebarkan fakta sejarah sehingga menyebabkan terbentuknya “pandangan romantisme” dalam diri umat yang terus berkembang dari masa ke masa. Kemudian dia mengkritik surat balasan Khalīfah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz kepada gubernurnya, ia menanggapi, “meskipun terkesan fasih bagi orang-orang Arab—pantas untuk disalahkan parlemen dalam sistem demokrasi manapun.”¹⁵⁹ Melihat bahaya dari narasi sejarah dari tokoh sekular ini, Yūsuf al-Qarḍāwī berdasarkan penulusaran penulis membahasnya dalam tiga karya akademik, yakni: *Tārīkhuna al-Muftarā ‘Alayh, Fatāwā Mu‘āṣirah*, dan sebuah karya berjudul *‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz al-Rāsyid al-Mujaddid*.¹⁶⁰

Al-Qarḍāwī ketika menanggapi komentar Ḥusayn tersebut dengan mengemukakan realitas sosial saat itu bahwa sebuah kota tidak akan hanya cukup dilindungi oleh benteng material

¹⁵⁹Ḥusayn, *Ḥawla al-Da‘wah*, 104.

¹⁶⁰Lihat: Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, Vol 2, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1992), 715-724. Lihat juga: al-Qarḍāwī, *‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz*, 39-55.

semata, melainkan yang lebih utama adalah dilindungi oleh penduduknya yang sadar bahwa kebaikan kota tidak lain adalah untuk diri mereka sendiri. Dalam rangka menumbuhkan kesadaran dan kecintaan rakyat tersebut, menegakkan keadilan dan memerangi kedzaliman adalah sesuatu yang lebih penting dari pada hanya sebatas membangun benteng fisik. Melalui kedua komponen tersebut, dengan sendirinya rakyat akan bersedia dengan segenap jiwa dan raga untuk membela keamanan kota dan negara. Dari perspektif ini, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sangatlah yakin bahwa keadilan adalah dasar terpenting sekaligus penjaga dari sebuah negara,¹⁶¹

Selanjutnya, menanggapi fakta yang menurut al-Qarḍāwī terbalik seputar kegemilangan al-Ḥajjāj, ia mempertanyakan argumentasi yang digunakan para penulis tersebut. Menurut al-Qarḍāwī, apabila pernyataan tersebut dilandaskan pada argumentasi demokrasi, demokrasi seperti apa yang bisa didapatkan dari seorang al-Ḥajjāj? orang yang sering melakukan kedzaliman pada rakyat, membunuh tanpa alasan yang jelas, serta menarik pajak yang sangat memberatkan hingga membuat orang-orang Irak melarikan diri ke Madinah saat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz masih menjabat sebagai Gubernur setempat. Menurut al-Qarḍāwī, al-Ḥajjāj adalah pemimpin yang menggunakan dalih “keamanan negara” sebagai alasan untuk membenarkan tindakan otoriter yang dilakukannya.¹⁶² Dalam

¹⁶¹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 38.

¹⁶²Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 44.

catatan sejarah misalnya, saat al-Ḥajjāj berhasil melumpuhkan Ibnu al-Asy'as, ia berhasil menawan sekitar 4.800 orang, yang kebanyakan dari mereka adalah ulama. al-Ḥajjāj pun membunuh sekitar 3000 orang diantara mereka tanpa verifikasi apakah semua dari mereka layak dibunuh. Padahal, menurut al-Qardāwī sejak zaman sahabat aksioma bahwa tawanan tidak boleh dibunuh, orang yang melarikan diri tidak boleh dikejar, dan orang yang terluka tidak boleh disakiti.¹⁶³

Selanjutnya, ketika Kremer dan Vloten mengkritik gaya kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang berorientasi pada sistem yang telah ditetapkan 'Umar bin al-Khattāb, al-Qardāwī menanggapi dengan menyodorkan fakta bahwa telah terjadi penyimpangan hukum yang sangat luar biasa dari metode kepemimpinan Khulafā' al-Rasyidūn, yang ditandai dengan adanya sistem kekaisaran yang jauh dari ruh Islam, kemunculan pemimpin-pemimpin yang tidak sejalan dengan syariat, seperti Yazīd bin Mu'āwiyah dan al-Ḥajjāj, hingga merebaknya kedzaliman di mana-mana. Kemudian datanglah sosok reformis bernama 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terkenal dengan kesalehan, kezuhudan dan keadilannya, untuk menghilangkan kemewahan, kedzaliman, dan kerusakan.¹⁶⁴ Dengan demikian, apa yang disebut Kremer sebagai “tindakan bodoh” ketika 'Umar bin 'Abd al-'Azīz merombak Masjid Agung Damaskus menjadi tidak relevan, karena 'Umar bin 'Abd al-'Azīz datang

¹⁶³ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 287-288.

¹⁶⁴ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 27.

membawa misi untuk mengembalikan sistem negara berdasarkan ruh dan syariat Islam.

Dari sini, al-Qarḍāwī membongkar bias ideologis dalam narasi orientalis, di mana mereka menilai 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin kolot yang menolak kemajuan dan perubahan. Padahal menurutnya, kemuliaan dan kemenangan umat Islam terjadi tidak lain karena para pemimpin berpegang teguh pada syariat Islam dan mengimplementasikan hukum-hukumnya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁶⁵ Hal ini sekaligus membantah tuduhan Kremer yang mengatakan bahwa masa kemunduran Daulah Umayyah dapat ditetapkan sejak masa Umar bin 'Abd al-'Azīz, yang disebabkan oleh kebijakan-kebijakan reaksionernya yang signifikan berbeda dari pemimpin Umayyah sebelumnya.¹⁶⁶ Bagi al-Qarḍāwī, asas negara Islam bukanlah diktatorisme dan kekuatan material seperti yang sebelumnya dilakukan pemimpin-pemimpin Bani Umayyah sebelum 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Para khalīfah sebelumnya mungkin berpendapat bahwa sistem diktatorlah yang menjaga kekuasaan mereka. Namun menurut al-Qarḍāwī, kezaliman tidak akan menentramkan negara.¹⁶⁷ Hal tersebut menurut penulis sangatlah realistis, mengingat tidak ada catatan sejarah yang menyebutkan adanya pemberontakan di masa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sedangkan di masa sebelumnya, terdapat

¹⁶⁵Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 27.

¹⁶⁶Kremer, *The Orient*, 213.

¹⁶⁷Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 38-39.

beberapa pemberontakan yang secara khusus menentang kebijakan-kebijakan khalīfah Umayyah.

Kemudian, ketika Ḥusayn Aḥmad Amīn dan Kremer mengkritik sikap lemah lembut 'Umar bin 'Abd al-'Azīz pada keluarga Nabi (Bani Hāsyim, Bani 'Abbās, dan 'Alawiyyīn) sebagai tindakan ceroboh, sekaligus dimungkinkan menjadi penyebab kematiannya, al-Qarḍāwī menanggapi dengan menyodorkan fakta sejarah ketika Bani 'Abbāsiyah berhasil menaklukan Umayyah. Saat itu Bani 'Abbāsiyah membombardir keluarga Umayyah dan membongkar kuburan-kuburan keluarga mereka. Walaupun demikian, tidak satupun dari kalangan 'Abbāsiyah memiliki pemikiran untuk membongkar kuburan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.¹⁶⁸ Berdasarkan Fakta yang disodorkan al-Qarḍāwī tersebut, ia berusaha menunjukkan bahwa sikap lemah lembut 'Umar bin 'Abd al-'Azīz pada keluarga Nabi merupakan tindakan politik yang brilian, hingga bahkan mendapatkan penghormatan yang luar biasa walaupun dari kalangan oposisi sekalipun.

Selanjutnya, al-Qarḍāwī secara implisist juga mengkritik narasi Kremer dan Vloten terkait penghapusan pajak bagi para muallaf yang berdampak langsung pada penurunan kas negara. Menanggapi hal tersebut, al-Qarḍāwī mengutip apa yang pernah disampaikan oleh 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, bahwasannya Allah mengutus para Nabi sebagai pemberi petunjuk, bukan sebagai

¹⁶⁸ Al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 717. Lihat juga: al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 43.

pemungut pajak!¹⁶⁹ Sebagai Khalifah yang adil, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ingin menghilangkan deskriminasi terhadap para *muallaf* yang sebelumnya menjadi alat manipulasi kekuasaan. Berdasarkan catatan al-Qarḍāwī, fungsi *bayt al-Māl* pada masa Umayyah meluas hingga pada ranah fasilitas raja, keluarga, kerabat, dan para penjiat. Akhirnya, prinsip keadilan yang digaungkan Islam pun menghilang.¹⁷⁰ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa al-Qarḍāwī mendekonstruksi narasi kedua penulis tersebut dengan menolak asumsi bahwa keberhasilan pemerintah Islam diukur dengan sisi materi berupa tingginya jumlah kas negara di *bayt al-māl*, melainkan keadilan bagi orang-orang yang baru masuk Islam *muallaf* lebih penting dari pada keuntungan fiskal semata.

Kesalahan fatal dari narasi Kremer berkaitan dengan keuangan negara adalah ketika ia mengemukakan tentang kosongnya kas wilayah Irak, dampak dari kebijakan penghapusan pajak oleh 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dengan mengutip apa yang kemukakan Abū 'Ubayd bin Sallām dalam *al-Amwāl*, al-Qarḍāwī menyodorkan fakta sejarah tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang menulis surat kepada gubernurnya di Irak bernama 'Abd al-Ḥamīd bin 'Abd al-Raḥmān untuk memenuhi kebutuhan rakyat, membayar hutang-hutang mereka, membiayai pernikahan, dan memberikan kredit perkebunan. Setelah melakukannya, gubernur tersebut melapor kepada

¹⁶⁹ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 73.

¹⁷⁰ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 60.

'Umar bin 'Abd al-'Azīz bahwa harta di *bayt al-māl* masih ada.¹⁷¹ Hal tersebut menunjukkan bahwa kondisi keuangan negara pada umumnya dan wilayah Irak khususnya, tidak mengalami kegoncangan atau bahkan kekosongan imbas kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sebagaimana tuduhan yang dilontarkan kedua orientalis tersebut.

3. Kritik Rasionalitas Historis

Klaim yang menyebutkan bahwa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz merupakan pemimpin yang bodoh akan politik dan administrasi bagi al-Qarḍāwī tidaklah sesuai dengan rasionalitas historis. Menurutny, sangatlah tidak masuk akal jika 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak paham permasalahan politik dan administrasi, karena dia dari trah keluarga kerajaan. Ayahnya adalah 'Abd al-'Azīz bin Marwān, salah satu gubernur Umayyah di Mesir, pamannya adalah 'Abd al-Mālik bin Marwān, pendiri kedua Bani Umayyah karena berhasil menyatukan seluruh kekhalifahan dalam kendali tunggal, saudara-saudara sepupunya juga merupakan khalifah Umayyah: al-Walīd bin 'Abd al-Mālik, Hisyām 'Abd al-Mālik, dan Sulaymān 'Abd al-Mālik, sedangkan istrinya yang bernama Faṭimah juga merupakan putri 'Abd al-Mālik. Dengan latar belakang keluarga demikian, menurut al-Qarḍāwī sangatlah tidak masuk akal jika orang yang hidup di tengah-tengah

¹⁷¹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 40. Lihat lebih lanjut: Abū'Ubayd al-Qāsim bin Sallām, *Kitab al-Amwāl*, (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2007), 363-364.

lingkungan pemegang berbagai jabatan adalah orang yang bodoh terhadap politik.¹⁷²

Lagi pula, sebelumnya 'Umar bin 'Abd al-'Azīz juga menjabat sebagai gubernur Madinah di masa al-Walīd, dan menduduki jabatan strategis sebagai *wazīr* di masa Sulaymān. Karena sangat menghormati 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, Sulaymān bin 'Abd al-Mālik pada akhirnya menominasikan 'Umar sebagai putra mahkota sekaligus penggantinya. Keputusan Sulaymān bin 'Abd al-Mālik tersebut pada dasarnya merupakan hasil akhir dari diskusinya dengan seorang ulama sekaligus ahli Fiqih bernama Rajā' bin Ḥaywah al-Kindī, dengan memandang kesalehan dan prestasi-prestasi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz selama menjabat sebagai gubernur Madinah.¹⁷³

Selain dakwaan yang tidak sesuai dengan logika, dakwaan tersebut menurut al-Qarḍāwī juga tidak sesuai dengan konsensus (*ijmā'*) umat Islam. Menurutny, umat Islam telah ber-*ijmā'* bahwa tidak ada seorang khalifah yang lebih baik selain 'Umar bin 'Abd al-'Azīz setelah Khulafā' al-Rāsyidīn. Oleh karena itu, umat Islam menyebutnya sebagai “Khulafā' al-Rāsyidīn kelima”, dan bahkan sebagian dari mereka

¹⁷² Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35. Lihat juga: : Al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 43.

¹⁷³ Dalam diskusinya dengan Rajā' bin Ḥaywah, Sulaymān sempat mengajukan putranya yang bernama Dawud. Akan tetapi dia tidak diketahui keadannya, apakah hidup atau mati, karena sedang dalam misi militer ke Konstantinopel. Di sisi lain, putra-putra Sulaymān yang lain masih belum cukup umur untuk menjadi seorang khalifah. Lihat: Ibnu Syaqr, *Fiqhu 'Umar*, 71.

menganggap sebagai Mahdinya umat Islam.¹⁷⁴ Anggapan umat yang sedemikian tinggi terhadap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz hingga lahirnya *ijmā'* tersebut menurut al-Qarḍāwī tidak hanya dikarenakan ia banyak shalat dan puasa saja, melainkan juga dikarenakan keadilan dan amanahnya dalam mengatur uang publik, serta kepiawaiannya dalam mengurus politik dan administrasi negara. Akhirnya, walaupun pemerintahannya yang singkat ia berhasil menciptakan kemakmuran yang tidak ada bandingannya saat Bani Umayyah berkuasa.¹⁷⁵

Dekonstruksi Sebagai Jalan Menuju Rekonstruksi

Pendekatam dekonstruksi Yūsuf al-Qarḍāwī terhadap sejarah Islam, terutama dalam membahas 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak semata-mata upaya destruktif yang berhenti pada kritik, melainkan sebagai langkah awal untuk membangun pemahaman serta narasi sejarah yang benar dan lebih adil. Meskipun al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* tidak secara deklaratif menggunakan istilah dekonstruksi, namun cara berpikir dan kritiknya atas narasi distorsif mencerminkan proses tersebut, yakni: usaha untuk membebaskan umat Islam dari narasi sejarah yang bias, menyimpang, dan sarat akan kepentingan tertentu. Dalam hal ini, ia mengkritisi cara Muslim sekular dan orientalis yang telah menggambarkan dan menarasikan sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

¹⁷⁴Diantara Ulama yang menganggap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai Mahdinya umat adalah Sa'īd bin al-Musayyab. Lihat: Khalīl, *Malāmiḥ al-Inqilāb*, 78-79.

¹⁷⁵Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35-36.. Lihat juga Al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 717. Al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 42-43.

secara negatif, padahal tokoh tersebut dalam banyak aspek telah mencerminkan nilai-nilai kepemimpinan yang sesuai dengan syariat Islam.

Tujuan dari proses dekonstruksi ini tidak hanya untuk menunjukkan kesalahan dalam penafsiran dan penulisan sejarah saja, tetapi lebih jauh dari itu, yakni untuk membebaskan umat Islam dari pandangan sejarah yang keliru dan menyesatkan. Sejarah Islam, bagi al-Qardāwī, tidak hanya berfungsi sebagai catatan masa lalu, tetapi juga merupakan medan pertarungan wacana. Ketika narasi sejarah Islam ditulis oleh pihak-pihak yang memiliki agenda ideologis tertentu, seperti orientalis, penganut paham Sekularisme, Marxisme, dan Nasionalisme Arab, maka sejarah Islam tidak lagi bersifat netral. Sejarah akan ditulis sesuai paham yang mereka anut, sekaligus menjadi alat hegemonik yang dapat merubah, atau bahkan menciptakan persepsi umat Islam. Hal tersebut menurut al-Qardāwī, dikarenakan pada masa sekarang ini, berbagai basis kekuatan super di dunia, terutama Amerika dan Barat, beserta sekutu-sekutu mereka memiliki agenda dengan keinginan untuk mengganti identitas, menentukan nasib dan memaksakan hal yang harus dipelajari oleh umat Islam, bahkan hukum-hukum agama sekalipun. Agenda-agenda tersebut pada dasarnya merupakan bagian dari agenda besar orang-orang Barat berupa de-islamisasi atau penghilangan harkat dan martabat Islam¹⁷⁶

Oleh karena itu, dekonstruksi dalam konteks al-Qardāwī berfungsi sebagai upaya epistemologis untuk membongkar narasi

¹⁷⁶ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 277-278.

sejarah yang dibangun bukan berdasarkan kebenaran dan objektivitas, tetapi atas motif bias ideologis. Dalam hal ini, dekonstruksi menjadi bagian penting dari proses pemurnian sejarah: di mana ia berfungsi untuk mengungkap unsur-unsur yang tidak sesuai dengan fakta dan nilai-nilai Islam, kemudian menggantinya dengan narasi yang lebih sahih dan mendidik. Proses ini pada akhirnya mencerminkan pendekatan yang seimbang, di mana setelah dia melakukan kritik dan dekonstruksi terhadap berbagai narasi berisi tuduhan negatif terhadap sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, maka langkah selanjutnya yang ditempuh al-Qarḍāwī adalah merekonstruksi citra kepemimpinannya yang ideal dan berlandaskan pada syariat Islam.

Dengan demikian, dekonstruksi berfungsi sebagai fondasi epistemologis bagi rekonstruksi sekaligus gerbang atau pintu masuk menuju rekonstruksi sejarah Islam yang lebih adil dan objektif, serta memperkuat kesadaran umat akan pentingnya pemahaman sejarah sebagai instrumen dakwah untuk mengembalikan kejayaan Islam. Oleh karena itu, Rekonstruksi sejarah dalam konteks al-Qarḍāwī tidak hanya sebatas aktivitas naratif biasa dalam mengisahkan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, melainkan sebuah usaha ilmiah untuk mengembalikan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagaimana asalnya berdasarkan nilai dan ruh keislaman. Pada akhirnya, keterkaitan antara dekonstruksi dan rekonstruksi dalam hal ini sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Piliang sebagaimana dikutip oleh Mangihut Siregar bahwa dekonstruksi tidak dapat berdiri sendiri tanpa

diimbangi oleh tindakan rekonstruksi, karena dengan adanya rekonstruksi, proses dekonstruksi dapat memberikan kontribusi nyata bagi perubahan dan kemajuan pemikiran.¹⁷⁷

¹⁷⁷Siregar, “Kritik Terhadap...”, 66-67.

BAB IV

REKONSTRUKSI SEJARAH KHALĪFAH 'UMAR BIN 'ABD AL-'AZĪZ PERSPEKTIF YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DALAM *TĀRĪKHUNĀ AL-MUFTARĀ'ALAYH*

Prinsip-Prinsip Rekonstruksi Sejarah Yūsuf al-Qarḍāwī

Setelah melalui tahapan dekonstruksi yang dilakukan secara sistematis terhadap narasi-narasi sejarah yang bias dan distortif, khususnya yang berasal dari kalangan pemikir Muslim sekular seperti Ḥusayn Aḥmad Amīn dan orientalis seperti Alfred Von Kremer dan Gerlof Van Vloten, Yūsuf al-Qarḍāwī melanjutkan gagasannya dengan sebuah langkah penting: rekonstruksi sejarah Islam. Bagi al-Qarḍāwī sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, dekonstruksi bukanlah titik akhir, melainkan langkah awal untuk membangun ulang pemahaman sejarah yang adil, proporsional, dan selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Dalam konteks ini, rekonstruksi dapat dimaknai sebagai upaya untuk menghidupkan dan membangun kembali makna dan nilai yang hilang dari sejarah umat.

Salah satu objek utama dalam proyek rekonstruksi ini adalah figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, khalifah kedelapan Daulah Umayyah yang oleh sebagian kalangan justru dinilai sebagai penyebab kemunduran politik dan ekonomi dinasti tersebut.¹⁷⁸ Narasi

¹⁷⁸Terdapat beberapa objek sejarah terdistorsi yang menjadi proyek rekonstruksi al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā Al-Muftara 'Alayh*, diantaranya adalah: reduksi masa Khulafā' al-Rasyidīn hanya pada masa 'Umar bin al-Khaṭṭāb, tuduhan bahwa masa 'Umar bin al-Khaṭṭāb tidak akan pernah terulang kembali, dan tuduhan atas penyimpangan seluruh kerajaan Islam dari syariat Islam. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*.

semacam ini muncul dari kerangka evaluasi Muslim sekular dan orientalis yang menilai kepemimpinan berdasarkan stabilitas kekuasaan, keberhasilan ekspansi militer, dan kekuatan fiskal, tanpa mempertimbangkan dimensi moralitas dan keadilan sebagaimana yang diajarkan oleh syariat Islam. Dalam membaca ulang figur 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, al-Qarḍāwī tidak hanya membantah tuduhan-tuduhan tersebut, tetapi juga menyusun narasi yang menampilkan fihur 'Umar bin 'Abd al-'Aziz sebagai *role model* pemimpin ideal dalam Islam.

Dalam prosesnya, rekonstruksi sejarah yang dilakukan al-Qarḍāwī berpijak pada beberapa prinsip utama yang ia jabarkan pada bagian akhir kitab *Tārīkhunā Al-Muftara 'Alayh*. Prinsip-prinsip tersebut ia jabarkan dalam pembahasan *Man Yaktubu al-Tārīkh al-Islāmiy? wa Kayfa Yuktubu?* (Siapa yang berhak menulis sejarah Islam? Dan bagaimana sejarah Islam seharusnya ditulis?) Beberapa prinsip tersebut adalah: keharusan untuk menghindari kesalahan verifikasi sumber sejarah dan penafsiran terhadap peristiwa sejarah, keharusan untuk menghindari pujian atau glorifikasi berlebihan terhadap sejarah Islam, keharusan untuk meneliti penyimpangan dengan jujur, keharusan untuk menepis pandangan negatif terhadap sejarah Islam, dan keharusan untuk memandang sejarah Islam secara komprehensif dan menyeluruh.¹⁷⁹

1. keharusan untuk menghindari Kesalahan verifikasi dan penafsiran

¹⁷⁹Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 279-309. Pada dasarnya, kelima prinsip rekonstruksi sejarah dalam *Tārīkhunā* ini secara substansi sama dengan yang disampaikannya dalam *Liqā'āt*. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt*, 64-66.

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh* mengingatkan signifikansi kehati-hatian dalam memverifikasi sumber-sumber sejarah dan menafsirkan peristiwa-peristiwa sejarah secara adil dan proporsional. Hal tersebut dikarenakan banyaknya distorsi sejarah tidak selalu dikarenakan kebencian atau niat buruk pada sejarah Islam, tetapi juga dikarenakan kelalaian ilmiah dalam menyeleksi riwayat dan bias dalam menafsirkan makna dari sebuah peristiwa. Menurut al-Qarḍāwī, orang yang ingin melakukan verifikasi sumber-sumber sejarah harus mencari tahu tentang para informan dalam rantai sanad, serta tingkat keadilan dan kekuatan hafalan mereka.¹⁸⁰ Hal tersebut sesuai dengan seruan al-Qarḍāwī kepada setiap pengkaji sejarah Islam untuk kembali pada metode ahli ḥadīṣ dalam mengkritisi sanad dari sebuah fakta-fakta sejarah ataupun tokoh, yang diriwayatkan dalam karya-karya sejarah melalui metode *al-jarh wa al-ta'dīl*.¹⁸¹

Dengan demikian, seorang peneliti sejarah harus hati-hati atau bahkan menolak periwayatan sejarah dari orang-orang yang tertuduh dusta, sering melakukan berbagai kesalahan, tidak memiliki hafalan yang kuat, dan hal-hal lain yang dapat membuat periwayatannya terdiskualifikasi. Selain itu, menurut al-Qarḍāwī, seorang peneliti sejarah harus menghindari seorang perawi yang memiliki sikap fanatisme terhadap madzhabnya. Hal tersebut dikarenakan periwayatan sejarah sangat

¹⁸⁰ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 279.

¹⁸¹ Al-Qarḍāwī, *Liqā'āt* 61-63.

dimungkinkan terkontaminasi oleh bias-bias ideologi sesuai madzhab yang mereka anut.¹⁸²

Di samping melakukan kajian yang mendalam terhadap sanad dan periwayatan sejarah, seorang sejarawan juga harus meneliti *matan* atau narasi sejarah. Menurut al-Qardāwī, seorang sejarawan atau peneliti sejarah harus menghindari narasi-narasi sejarah yang bertentangan dengan nilai-nilai aksiomatik syariat Islam, baik yang terkandung dalam al-Qur'ān, ḥadīṣ, dan ilmu-ilmu pengetahuan agama. Misalnya, ketika seorang pengkaji sejarah menerima riwayat sejarah yang mendistorsi zaman sahabat dan tabi'īn, maka menurut al-Qardāwī ia harus menolaknya, karena banyak ḥadīṣṣaḥīḥ yang menyatakan bahwa zaman tersebut adalah zaman terbaik setelah zaman Rasulullah SAW. Selain itu, data yang diterima oleh pengkaji juga tidak boleh bertentangan dengan hukum alam, kausalitas ilmu sosial, kejiwaan, ekonomi, dan matematika.¹⁸³

Selain keharusan untuk memverifikasi data dan periwayat sejarah, seorang sejarawan juga diharuskan menghindari kesalahan dalam hal menginterpretasi sejarah. Ketika melihat sejarah, seseorang harus membebaskan diri mereka dari kungkungan paham ideologi tertentu yang dapat mempengaruhi cara berpikir mereka. Al-Qardāwī mencontohkan bagaimana orientalis ketika menulis sejarah yang dipenuhi dengan fanatisme salibis, pengikut madzhab Marxisme yang seringkali

¹⁸² Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 279.

¹⁸³ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 281.

menafsirkan sejarah slam dengan pandangan materialisme, dan penganut paham nasionalisme Arab yang menafsirkan sejarah Islam dengan paham kebangsaan. Selain itu, menurut al-Qarḍāwī salah satu analisa sejarah yang keliru adalah ketika seorang sejarawan melihat sejarah hanya dari sudut pandang politik dan militer saja, dengan melupakan masyarakat besar yang terdiri dari berbagai golongan, baik ulama, pedagang, pengrajin, petani, dan lain sebagainya.¹⁸⁴

Dalam hal kaitannya dengan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, prinsip ini sangatlah relevan, di mana ketika al-Qarḍāwī mengkritik narasi-narasi Muslim sekular dan orientalis yang distorsif, ia menilai bahwa tuduhan-tuduhan tersebut disebabkan oleh dua kesalahan utama, kesalahan verifikasi dan kesalahan penafsiran sejarah. Kesalahan verifikasi dalam narasi-narasi mereka dapat dilihat dengan adanya pertentangan yang sangat signifikan dengan sumber-sumber sejarah Islam yang kredibel dan periwayatan yang *mutawatir*. Misalnya, sebuah diksi yang dikemukakan oleh yang dikemukakan oleh Ḥusayn Aḥmad Amīn yang menyatakan bahwa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz “bodoh dalam berpolitik dan administrasi” sangatlah bertentangan dengan riwayat-riwayat terpercaya yang menyebutkan bahwa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz merupakan pembaharu abad pertama sekaligus Mahdi-nya Umat Islam.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 282-284.

¹⁸⁵ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35-36. Lihat lebih lanjut: Khalīl, *Malāmih al-Inqilāb*, 78-79.

Adapun kesalahan interpretasi sejarah menurut al-Qarḍāwī sangatlah jelas, ketika ia menganggap Ḥusayn Aḥmad Amīn justru sebagai orang yang tidak paham akan dunia politik dan administrasi. Anggapan tersebut dapat dilihat ketika al-Qarḍāwī menjelaskan fakta benteng kota Homs yang roboh. Begitu pula kesalahan interpretasi orientalis ketika ia bersikap lemah lembut terhadap keluarga Nabi. Oleh karena itu, dalam narasi rekonstruksinya, al-Qarḍāwī memverifikasi ulang narasi-narasi tersebut, menelaah kembali konteks pada saat peristiwa sejarah tersebut berlangsung, dan menafsirkannya dengan sudut pandang yang objektif dan proporsional.

Menurut interpretasi al-Qarḍāwī, tindakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang tidak membangun benteng kota dan justru menekankan keadilan menunjukkan bahwasannya ia ingin menerangkan sebuah realita sosial yang penuh hikmah, bahwasannya sebuah kota tidak akan dilindungi oleh benteng material semata, melainkan akan dilindungi oleh penduduknya sendiri yang telah merasakan adanya keadilan dan hilangnya kezaliman dari kota yang mereka tempati.¹⁸⁶ Begitu pula sikapnya terhadap keluarga Nabi. Menurut al-Qarḍāwī tindakan tersebut justru sebuah langkah politik yang jenius untuk menjaga stabilitas negara dan mengurangi kemungkinan adanya pemberontakan dari mereka.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 37.

¹⁸⁷ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 40. Al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 717. Lihat juga: al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 43.

Dengan demikian, prinsip kehati-hatian dalam verifikasi sumber dan penafsiran sejarah menjadi pilar penting dalam menyelamatkan sejarah Islam dari penyimpangan metodologis dan ideologis. Dalam konteks 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, al-Qarḍāwī menunjukkan bahwa narasi sejarah yang banar harus lahir dari integrasi antara sumber yang ṣaḥīḥ dan kerangka penafsiran yang tepat. Barulah kemudian umat Islam dapat membangun kesadaran akan pentingnya sejarah sebagai motivasi untuk membangkitkan cita-cita dalam mencapai kejayaan sebagaimana masa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. memimpin Daulah Umayyah.

2. Menghindari Glorifikasi Berlebihan

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā'Alayh* memperingatkan bahaya dari sikap glorifikasi atau pujian yang berlebihan terhadap sejarah Islam. Dalam konteks historiografi, prinsip ini berarti bahwa setiap tokoh harus dinilai berdasarkan kontribusi dan tindakannya yang nyata. Prinsip sangat relevan ketika al-Qarḍāwī menyanggah narasi yang menyatakan bahwa al-Ḥajjāj adalah politikus dan administrator terbaik di zamannya.¹⁸⁸ Hal tersebut menurut al-Qarḍāwī merupakan sesuatu yang berlebihan, dan memang seharusnya tidak patut untuk dibela sedemikian rupa. Walaupun tidak menyanggah

¹⁸⁸Selain mengkritik narasi tiga tokoh yang menjadi pokok pembahasan, dalam konteks ini al-Qarḍāwī juga mengkritik disertasi yang ditulis oleh Maḥmūd Ziyādah dengan judul *Al-Ḥajjāj al-Muftarā 'Alayh* yang menurutnya sangat berlebihan dalam membela al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Ṣaqafī. Lihat:

bahwa sosok seperti al-Ḥajjāj juga pastinya memiliki kebaikan, namun menurut al-Qarḍāwī, jauh lebih banyak dari pada kebaikan dan manfaatnya. al-Qarḍāwī juga tidak segan mengutip al-Ḍahabī yang menyebutkan sifat-sifat al-Ḥajjāj bin Yūsuf, salah satunya adalah “seorang yang mengagungkan Al-Qur’an.”¹⁸⁹ Hal tersebut pada dasarnya menunjukkan sikap adil dan proporsional al-Qarḍāwī dalam melihat sejarah.

Dalam konteks ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, penghormatan al-Qarḍāwī terhadapnya bukan karena faktor “romantisme sejarah” sebagaimana yang dituduhkan Ḥusayn Aḥmad Amīn, melainkan karena konsistensi sosok ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dalam menjadikan nilai-nilai Islam sebagai dasar kebijakan negara, di samping kewajibannya membela tokoh yang terdistorsi. Hal tersebut dapat dilihat dari bukti-bukti terpercaya yang telah disodorkan al-Qarḍāwī. Di samping itu, untuk membuktikan bahwa apa yang dilakukannya bukan merupakan faktor romantisme sejarah ataupun glorifikasi berlebihan, dapat dilihat dari motivasinya dalam menulis karyanya. Ia mengemukakan:

وإني لأرجو بهذه الدراسة: أن أصوب خطأ شاع بغير حق، وأن أنصف أمتنا
وحضارتنا وتراثنا وتاريخنا، وأن أريد الأمور إلى نصابها معتمداً على الحقائق لا
على الأباطيل، ومستنداً إلى المصادر الموثقة، وإلى الأدلة الناصعة، لا إلى مجرد

¹⁸⁹ Al-Ḍahabī menyebutkan al-Ḥajjāj sebagai orang yang dzalim, otoriter, kejam, bengis, penumpah darah, pemberani, kuat, licik, dan fasih. Walaupun demikian ia juga seseorang yang mengagungkan al-Qur’an. Lihat: Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Dzahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Vol. IV (Beirut: Al-Risālah, 1996), 343.

الدعاوى الفارغة، والأقوال المرسلة. رادا كل قول إلى قائله، وكل نقل إلى مرجعه، مستفيدا من تحقیقات أهل العلم الثقات، الذين محصوا الروایات، ونخلوا الأقاويل، وردوا المبالغات والتهاويل¹⁹⁰.

Saya berharap melalui kajian ini, dapat mengoreksi kekeliruan yang telah disebarkan secara tidak benar, dan untuk bersikap adil terhadap bangsa kita, peradaban kita, warisan kita, dan sejarah kita. Dan saya ingin meluruskan segala sesuatunya bersandar pada kebenaran, bukan kepalsuan, dan dengan bersandar pada sumber-sumber yang dapat dipercaya dan bukti-bukti yang jelas, bukan pada klaim kosong dan pernyataan yang tidak berdasar. Saya akan mengembalikan setiap pernyataan kepada pembicaranya, setiap riwayat kepada sumbernya, dengan mengambil manfaat dari investigasi para ulama yang dapat dipercaya, yang telah meneliti berbagai riwayat, menyaring berbagai pernyataan, dan menolak setiap hal yang berlebihan dan salah tafsir.

Pernyataan al-Qardāwī dalam pendahuluan karyanya tersebut setidaknya membuktikan bahwa motivasi utamanya dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah mengoreksi kekeliruan sejarah yang disebarkan oleh Muslim sekular dan orientalis, berdasarkan sumber-sumber terpercaya, tanpa adanya niat untuk memujinya secara membabi buta. Hal tersebut membuktikan integritasnya terhadap prinsip-prinsip penulisan sejarah yang ia rumuskan sendiri.

3. Keharusan Untuk Meneliti Penyimpangan Sejarah Dengan Jujur dan Adil

Salah satu prinsip yang ditekankan oleh Yūsuf al-Qardāwī dalam karyanya adalah pentingnya bersikap jujur dan adil dalam

¹⁹⁰Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 11.

meneliti penyimpangan-penyimpangan sejarah Islam. Hal tersebut membuktikan bahwa ia tidak memungkirkan adanya berbagai penyimpangan sejarah Islam. Akan tetapi al-Qardāwī memperingatkan agar penyimpangan-penyimpangan tersebut tidak dijadikan sebagai bahan untuk mendiskreditkan Islam secara keseluruhan, atau sebagai landasan untuk membatalkan kontribusi tokoh-tokoh yang tetap berada di luar penyimpangan tersebut. Prinsip ini menurut al-Qardāwī harus difungsikan agar kita dapat mengetahui kesalahan-kesalahan yang dilakukan umat Islam terdahulu, sehingga generasi umat di kemudian hari dapat mengambil pelajaran, dan tidak akan terpeleset pada lubang yang sama.¹⁹¹

Prinsip ini memiliki keterkaitan dengan cara al-Qardāwī dalam merekonstruksi figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam sejarah Bani Umayyah. al-Qardāwī mengakui bahwa ketika seseorang melihat masa-masa awal pemerintah Bani Umayyah, mereka akan melihat penyimpangan dari metode yang pernah diterapkan pada masa Rasyidūn, di mana salah satu bentuk penyelewengan terbesar adalah berubahnya sistem kekhalifahan menjadi sistem monarki. Dalam sistem monarki yang sarat akan otoritarianisme dan penyimpangan kekuasaan, sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tampil sebagai figur yang melawan arus dengan menerapkan model pemerintahan yang sesuai dengan model yang diterapkan Khulafā' al-Rasyidīn, menjunjung tinggi keadilan, dan kesederhanaan. Meskipun pemerintahannya yang

¹⁹¹Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 300.

sangat pendek, ia mampu menciptakan keamanan, kemakmuran, dan stabilitas di seluruh wilayah.¹⁹²

Menurut al-Qardāwī, hal yang patut untuk disayangkan dari sejarah Daulah Umayyah adalah kembali penyimpangan yang dilakukan oleh khalifah pasca 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, tepatnya ketika al-Walīd bin Yazīd memegang estafet kepemimpinan. Pada masanya, al-Walīd bin Yazīd membuat kebijakan untuk mengurangi gaji tentara, hingga ia mendapat julukan *al-Nāqis* (pengurang). Selain itu, kebijakan-kebijakannya dianggap al-Qardāwī sebagai tindakan menghilangkan sunnah Islam. Beruntung saudara sepupunya yang bernama Yazīd bin al-Walīd melakukan revolusi terhadap al-Walīd bin Yazīd dan mengembalikan negara pada sistem yang diterapkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.¹⁹³

Dengan demikian, prinsip rekonstruksi memperlihatkan keberanian al-Qardāwī untuk jujur dalam menilai sejarah, dengan tidak menutup-nutupi kegagalan dan penyimpangan yang terjadi. Sikap semacam ini merupakan bukti bahwa al-Qardāwī menghindari dua sikap ekstrem dalam membaca sejarah, yakni: *pertama*, kecenderungan untuk membenarkan seluruh jalannya sejarah sebagai upaya pembelean buta. *Kedua*, kecenderungan untuk menghancurkan segalanya atas nama kritik. Hal tersebut sesuai dengan prinsip yang digagas al-Qardāwī untuk selalu terbuka terhadap segala penyimpangan,

¹⁹² Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 300-301. Lihat juga pada halaman 19.

¹⁹³ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 19.

baik pada masa Umayyah, 'Abbasiyah, ataupun masa-masa yang lain, sebagai upaya pembelajaran, bukan sebagai upaya untuk mendiskreditkan keseluruhan sejarah Islam.

4. Keharusan Menepis Pandangan Negatif Terhadap Sejarah Islam

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Mufatarā 'Alayh* berkali-kali menekankan sikap proporsional dalam memandang sejarah, yang dalam konteks ini berarti melepaskan pandangan hitam, atau pandangan yang terlalu membesar-besarkan peristiwa sejarah. Menurut al-Qarḍāwī, orang-orang (termasuk kaum sekular) yang memandang sejarah Islam dengan pandangan yang selalu buruk dan selalu dibesar-besarkan, mengambil pemikiran tersebut dari luar tradisi umat Islam. Pandangan tersebut pada dasarnya lahir dari cara berpikir orientalis, yang mayoritas dari mereka memandang sejarah dan tradisi Islam dari sudut pandang Barat. Mereka selalu bersemangat mencari-cari kelemahan dan penyimpangan dalam sejarah Islam, meskipun riwayat yang mereka jadikan sandaran sangatlah lemah. Setelah menemukan kelemahan ataupun penyimpangan walaupun bersifat lokal atau individual, mereka melihatnya dengan kaca pembesar sebagai alasan untuk mendiskreditkan keseluruhan peradaban Islam. Hal tersebut menurut al-Qarḍāwī layaknya melihat biji seperti kubah, kucing bagaikan onta, dan semut laksana gajah. Dengan kata lain,

menilai sejarah Islam dari sisi-sisi kecil yang negatif, lalu menyimpulkannya dengan dampak yang menyeluruh.¹⁹⁴

Generalisasi berlebihan terhadap sejarah Islam yang disebabkan oleh pandangan negatif, sebagaimana yang dilakukan oleh kebanyakan orientalis dan Muslim sekular, bagi al-Qardāwī merupakan bentuk kesewenang-wenangan terhadap sejarah Islam.¹⁹⁵ Menurutny, kalaulah Dinasti Umayyah sejelek yang dibayangkan orientalis dan kaum sekular, gemerlap sinar Islam tidak akan tersebar hingga Asia, Afrika, Eropa, yang membentang dari Cina di bagian Timur hingga ke Andalusia di bagian Barat. Baginya, kadar penyimpangan yang dilakukan para penguasa waktu itu, tidak bisa mempengaruhi masyarakat seutuhnya. Hal tersebut dikarenakan negara pada waktu itu tidak memiliki perangkat seperti media massa yang bisa mempengaruhi masyarakat secara serentak, sebagaimana negara pada zaman modern.¹⁹⁶

5. Keharusan Untuk Memandang Sejarah Islam Secara Komprehensif dan Menyeluruh

¹⁹⁴ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 306.

¹⁹⁵ Salah satu bentuk kesewenang-wenangan Muslim sekular adalah melakukan generalisasi terhadap keseluruhan sejarah Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Fu'ād Zakariyyā, yang menyebutkan bahwa seluruh kerajaan Islam telah menyimpang, dzalim, dan aniaya. Untuk membantah generalisasi tersebut, al-Qardāwī menulis karya berjudul *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah*. Lihat: Al-Qardāwī, *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah*, 154-156.

¹⁹⁶ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 306-307.

Pembahasan dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* ditutup oleh al-Qarḍāwī prinsip keharusan memandang sejarah Islam secara komprehensif. Al-Qarḍāwī menegaskan bahwa salah satu kesalahan terbesar dalam pengkajian ataupun penulisan sejarah Islam adalah kecenderungan untuk melihat sejarah secara sempit dan parsial, hanya dari aspek militer, politik, dan para raja. Menurutnya, penulisan sejarah yang baik harus memperhatikan seluruh aspek kehidupan dan lapisan masyarakat, termasuk kelompok-kelompok yang sering termarginalkan dalam historiografi klasik maupun modern, seperti petani, buruh, pengrajin, pedagang. Ia juga menekankan pentingnya memperhatikan sejarah yayasan-yayasan sosial seperti sekolah, masjid, perpustakaan, pengadilan, rumah sakit, lembaga fatwa, panti jompo, dan lain sebagainya.¹⁹⁷ Seluruh lapisan masyarakat tersebut tidak bisa ditinggalkan ketika seseorang ingin menulis sejarah Islam. Hal tersebut dikarenakan mereka adalah pilar-pilar historis dalam peradaban Islam.

Dalam *Tārīkhunā*, al-Qarḍāwī mencontohkan bagaimana al-Ḥabīb menulis karya sejarah berjudul *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhir wa al-A'lām*, yang memuat hampir seluruh kelas masyarakat hingga mencapai empat puluh bagian. Diantara pembagian tersebut adalah sejarah Rasulullah SAW dan para Nabi, sejarah para sahabat, para raja dan menteri, sejarah para ulama di berbagai bidang keilmuan, sejarah para kelompok-kelompok 'aqidah, sejarah para sastrawan dan

¹⁹⁷ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 309-310.

penyair, sejarah para pedagang dan orang-orang kaya, sejarah para dukun, paranormal, penyihir, dan lain sebagainya. Meskipun demikian, bagi al-Qardāwī, masih terdapat beberapa kekurangan yang di antaranya adalah sejarah negeri-negeri, sejarah orang-orang yang mengaku-ngaku sebagai Nabi, dan terkadang al-Žahabī mencampur beberapa golongan dalam satu bagian. Akan tetapi, lanjutnya, apa yang dilakukan oleh al-Žahabī merupakan usaha yang lebih komprehensif dan objektif.¹⁹⁸

Dalam konteks 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, prinsip ini menjadi salah satu landasan penting ketika al-Qardāwī merekonstruksi sejarahnya. Dalam membaca figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, ia tidak terjebak pada pola historiografi yang menilai keberhasilan pemimpin hanya pada aspek kekuatan politik ataupun luas wilayah saja, melainkan keberaniannya dalam mereformasi sistem sosial-ekonomi, penguatan kesejahteraan rakyat, dan revitalisasi *ukhuwah Islāmiyah*. Hal tersebut dapat dicontohkan ketika al-Qardāwī menyodorkan fakta sejarah saat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz memerintahkan Yaḥyā bin Sa'īd untuk mengambil zakat Bangsa Afrika dan memberikannya kepada orang-orang Miskin. Saat itu Yaḥyā bin Sa'īd setelah menarik zakat dari mereka, sama sekali tidak mendapati satu pun orang miskin hingga ia berkata, “sungguh 'Umar bin 'Abd al-'Azīz telah membuat orang-orang menjadi kaya.”¹⁹⁹ Cuplikan kisah tersebut

¹⁹⁸ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 245-248.

¹⁹⁹ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 42.

menegaskan bahwa ketika seseorang ingin melihat kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, maka wajib untuk melihat kondisi sosial-ekonomi masyarakat yang dipimpinnya, tidak cukup hanya dengan parsial melihat kebijakannya, hingga pada akhirnya menimbulkan kesalahan persepsi, sebagaimana yang dilakukan oleh orientalis dan sekular.

Di samping kelima prinsip yang ditekankan al-Qarḍāwī dalam melihat, meneliti, dan menulis sejarah tersebut, ia juga menekankan pentingnya memanfaatkan metode kontemporer yang berkembang di Barat, terutama yang berhubungan ilmu-ilmu sosial dan humaniora seperti observasi, analogi, analisa, komparasi, dan lain sebagainya. Penggunaan metodologi kontemporer tersebut baginya harus sesuai dengan beberapa syarat: *pertama*, seseorang harus melihat metode tersebut dengan pandangan objektif dan netral. *Kedua*, tidak bertentangan dengan nilai-nilai aksiomatik agama, identitas akidah, tradisi, dan pemikiran Islam. *Ketika*, harus berhati-hati terhadap upaya pendistorsian sejarah Islam demi kepentingan falsafah yang dengan alasan “pembacaan modern” sebagaimana yang sering dilakukan oleh orang-orang sekular untuk mengajak umat kepada agama yang tidak dikenal Nabi SAW, Sahabat dan Ṭābiʿīn.²⁰⁰

²⁰⁰ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 308-309.

Umar bin 'Abd al-'Azīz Dalam Narasi Rekonstruktif Yūsuf al-Qarḍāwī

Setelah pada bab sebelumnya telah diuraikan bagaimana al-Qarḍāwī mendekonstruksi narasi distorsif berkaitan dengan sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, serta prinsip-prinsip umum rekonstruksi sejarah Islam menurut al-Qarḍāwī dalam sub bab sebelumnya, pembahasan ini akan berfokus pada aplikasi konkret gagasan tersebut dalam figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Hal yang perlu menjadi catatan adalah, bahwasannya al-Qarḍāwī tidak merekonstruksi sejarah lengkap sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, karena rekonstruksinya berangkat dari kritik dan dekonstruksi atas narasi-narasi sejarawan yang telah disebutkan sebelumnya.²⁰¹ Oleh karena itu dalam kerangka rekonstruksinya, al-Qarḍāwī membangun narasi tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sesuai dengan poin-poin yang menjadi basis kritik sekular dan orientalis tersebut.

Adapun beberapa elemen utama yang menjadi fokus al-Qarḍāwī ketika merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* meliputi: kecakapan politik dan administrasi, kepemimpinan berbasis nilai-nilai Islam, integritas politik dan moral, dan reformasi sosail ekonomi sebagai pilar keadilan. Berikut adalah penjabarannya:

²⁰¹Dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, al-Qarḍāwī memang tidak membahas seluruh sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Akan tetapi dalam karyanya yang lain dengan judul *'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Rāsīd al-Mujaddīd*, ia membahasnya secara lengkap mulai dari kelahiran, nasab, karir politik, hingga wafatnya. Lihat: Al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*.

1. 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Cakap Berpolitik

Salah satu hal yang sangat ingin ditonjolkan al-Qarḍāwī berkaitan dengan kepribadian 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah kecakapannya dalam berpolitik. Terlahir dan tumbuh di tengah-tengah keluarga pemimpin dan budaya penguasa, secara logika dan akal sehat tidak mungkin 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak memahami dunia perpolitikan dan kepemimpinan. Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, Ayahnya adalah 'Abd al-'Azīz bin Marwān, salah satu gubernur Umayyah di Mesir, pamannya adalah 'Abd al-Mālik bin Marwān, pendiri kedua Bani Umayyah karena berhasil menyatukan seluruh kekhalifahan dalam kendali tunggal, saudara-saudara sepupunya juga merupakan khalifah Umayyah: al-Walīd bin 'Abd al-Mālik, Hisyām 'Abd al-Mālik, dan Sulaymān 'Abd al-Mālik, sedangkan istrinya yang bernama Faṭimah juga merupakan putri 'Abd al-Mālik.²⁰²

Di samping latar belakang keluarganya yang notabeneanya adalah para pemuka dunia perpolitikan saat itu, sepak terjangnya dalam dunia percaturan politik Daulah Umayyah, baik sebagai gubernur Hijaz (Makkah-Madinah) di masa al-Walīd bin 'Abd al-Mālik, serta posisinya yang strategis sebagai penasihat (*wazīr*) Sulaymān bin 'Abd al-Mālik juga menjadi bukti yang kuat bahwa sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sangat mumpuni dalam bidang politik. Di samping itu, umat Islam telah bersepakat bahwa tidak ada seorang pemimpin negara

²⁰²Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35.

yang lebih baik selain 'Umar bin 'Abd al-'Azīz setelah Khulafā' al-Rāsyidīn, hingga ia disebut sebagai “Khulafā' al-Rāsyidīn kelima”.²⁰³ Penilaian umat secara *ijmā'* yang sedemikian tinggi terhadap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tersebut tidak hanya dikarenakan kesalehan pribadinya saja, melainkan juga dikarenakan keadilan dan amanahnya dalam mengatur uang publik, serta kepiawaiannya dalam mengurus politik dan administrasi negara. Akhirnya, walaupun pemerintahannya yang singkat ia berhasil menciptakan kemakmuran yang tidak ada bandingannya saat Bani Umayyah berkuasa.²⁰⁴

Dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, al-Qarḍāwī memberikan bukti konkret kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'azīz dalam memimpin Daulah Umayyah dengan mengutip sebuah kisah antara 'Umar bin 'Abd al-'azīz dengan putranya yang bernama 'Abd al-Mālik yang mempertanyakan kebijakan ayahnya, yang tidak menghapuskan kezaliman dan kerusakan secara serentak:

روي عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له يوما: مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في سبيل الله! قال عمر لا تعجل يا بني فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين وحرّمها الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة²⁰⁵

“Diriwayatkan dari 'Umar bin 'Abd al-'azīz bahwasannya pada suatu hari putranya yang bernama 'Abd al-Mālik berkata

²⁰³Khalīl, *Malāmiḥ al-Inqilāb*, 78-79.

²⁰⁴ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35-36. Lihat juga Al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 717. Al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 42-43.

²⁰⁵Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 36.

kepadanya, “Mengapa engkau tidak menyelesaikan perkara seluruhnya? Demi Allah, saya tidak peduli jika panci-panci telah mendidih karena aku dan engkau di jalan Allah.” ‘Umar menjawab, “Jangan terburu-buru wahai anakku. Sesungguhnya Allah mencela khamr dalam al-Qur’an dua kali dan mengharamkannya pada kaliketiga. Aku takut membebankan kebenaran pada manusia secara serentak, hingga manusia pun menolak kebenaran tersebut. Akhirnya hal itu akan menimbulkan fitnah.”

Al-Qardāwī melalui kisah tersebut menafsirkan kebijaksanaan Khalīfah ‘Umar bin ‘Abd al-‘azīz dalam mengambil keputusan yang penting dalam hal politik. Anakanya sebagai seorang pemuda yang bertakwa dan penuh semangat meminta ayahnya yang telah diamanahi Allah sebagai pemimpin orang-orang beriman agar menghapus kedzaliman secara serentak, tanpa gradualitas dan kesabaran. Sebagai seorang khalifah yang saleh sekaligus mujtahid dan ahli fiqih, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dengan berilian menggunakan pemahamannya yang mendalam tentang Al-Qur’an untuk menjawab keresahan putranya tersebut. Dengan mengikuti cara Allah ketika mengharamkan khamr, ia takut membebankan kebenaran secara serentak, karena hanya akan berahir dengan munculnya fitnah. Sebaliknya ia lebih memilih jalan untuk meluruskan perkara sedikit demi sedikit dengan penuh hikmah.²⁰⁶

Dalam praktiknya, penggalan kisah yang menceritakan dialog antara Khalīfah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dengan putranya

²⁰⁶Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 36.

tersebut, sesuai dengan kisah ketika Yaḥyā al-Ghassānī, selaku gubernur Moṣul, ketika mengadukan keadaan di kota yang penuh dengan tindakan pencurian dan perampokan saat ia pertama kali datang dikota tersebut, setelah diangkat oleh Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz:

قال يحيى الغساني من ولاية عمر: لما ولاني عمر بن عبد العزيز الموصل قدمتها فوجدتها من أكثر البلاد سرقة ونقبا. فكتبت إليه أعلمه حال البلد وأسأله: آخذ الناس باطنة وأضرهم على التهمة أو آخذهم بالبينة وما جرت عليه السنة؟ فكتب إلي: أن آخذ الناس بالبينة وما جرت عليه السنة فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله! قال يحيى: ففعلت ذلك فما خرجت من الموصل حتى كانت من إصلاح البلاد وأقلها سرقة ونقبا²⁰⁷

“Yaḥyā al-Ghassānī, salah satu gubernur 'Umar berkata, “Ketika 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mengangkat saya sebagai gubernur Mosul, saya bergegas pergi ke tempat tersebut. Saya pun mendapatinya sebagai sebuah negara dengan tingkat pencurian dan perampokan terbanyak. Sayapun menulis surat kepada 'Umar untuk mengabarkan keadaan negeri ini dan bertanya kepadanya, “Karuskah aku menangkap orang atas dasar kecurigaan dan memukul mereka atas dasar kecurigaan, atau menangkap mereka atas dasar bukti dan sunnah yang berlaku?” 'Umar pun mengirim surat kepadaku “Agar menangkap orang berdasarkan bukti dan dan sesuai sunnah yang berlaku. Jika kebenaran tidak tidak bisa memperbaiki mereka, maka Allah pun tidak akan memperbaiki mereka.” Yaḥyā pun berkata, “Saya pun melaksanakan perintah tersebut, hingga akhirnya saya tidak keluar dari Mosul kecuali mendapati tempat tersebut sebagai sebuah negeri yang paling baik, serta paling sedikit tingkat pencurian dan perampokan.”

²⁰⁷ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 39. Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā*, 287.

Dalam kasus lain, Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz juga mendapatkan pengaduan dari gubernurnya di wilayah Khurāsān, al-Jarrāḥ bin 'Abdillāh tentang karakter penduduk Khurasān yang terkenal sulit diatur dan harus menggunakan pedang dan cambuk untuk menertibkan mereka: Dalam hal ini, al-Qarḍāwī mengutip al-Suyūṭī:

ذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء ما أخرجه ابن عساكر عن السائب: كتب الجراح بن عبد الله إلى عمر بن عبد العزيز: إن أهل خراسان قوم ساءت رعيتهم وأنه لا يصلحهم إلا السيف والسوت، فإِ رأي أمير المؤمنين أن يأذن لي في ذلك. فكتب إليه عمر: أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن أهل خراسان قد ساءت رعيتهم وأنه لا يصلحهم إلا السيف والسوت، فقد كذبت بل يصلحهم العدل والحق فابست ذلك فيهم، والسلام.²⁰⁸

“Al-Suyūṭī dalam *Tārīkh al-Khulafā'* menyebutkan kisah yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Asākir dari al-Sā'ib: Al-Jarrāḥ bin 'Abdillāh menulis surat kepada 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, “Sesungguhnya penduduk Khurāsān adalah orang-orang yang buruk perangainya. Mereka tidak bisa diperbaiki kecuali dengan pedang dan cambuk. Alangkah baiknya jika Amīr al-Mu'minīn jika mengizinkan saya untuk melakukan hal tersebut.” 'Umar pun mengirim surat kepadanya, “Saya telah menerima suratmu yang berisi bahwa penduduk Khurāsān adalah orang-orang yang buruk perangainya, dan mereka tidak bisa diperbaiki kecuali dengan pedang dan cambuk. Ucapanmu tersebut adalah dusta. Justru mereka bisa diperbaiki dengan keadilan dan kebenaran. Maka berikanlah hal tersebut kepada mereka. Wassalam.”

Kedua realitas di atas menurut penafsiran al-Qarḍāwī menunjukkan bahwa cara berpolitik yang diperagakan 'Umar

²⁰⁸ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 39. Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 393.

bin 'Abd al-'Azīz sebagai khalifah, membuahkan hasil yang sangat positif tanpa harus keluar dari hukum syariat Islam. Selain itu, falsafah politik dan hukum yang diterapkannya lebih benar dari pada para pendahulunya yang terkenal otoriter.²⁰⁹ Selain itu, melihat kerja keras para gubernurnya dalam bekerja dan memperhatikan rakyatnya, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menetapkan kebijakan untuk menaikkan gaji mereka. Akan tetapi, hal sikapnya sedikit berbeda ketika dengan keluarganya. Dalam hal ini, al-Qardāwī mengemukakan:

وكان من حسن سياسته أنه يوسع على عماله (ولاته) في النفقة، يعطي الرجل منهم في الشهر مائة دينار، ومائتي دينار. وكانت حجتهم أنهم كانوا في كفاية تفرغوا لأشغال المسلمين، ولم تتطلع أعينهم إلى شيء آخر، يكملون به ما نقص من حاجاتهم! وقد قيل له يوما: لو أنفقت على عيالك كما تنفق على عمالك؟ فقال: لا أمنعهم حقا لهم ولا أعطيتهم حق غيرهم²¹⁰

“Salah satu kebijakan politiknya yang bagus adalah menaikkan gaji para pegawainya (gubernurnya). Dalam satu bulan, ia memberikan gaji kepada seorang dari mereka seratus dan dua ratus dinar. Adapun alasannya adalah jika mereka dalam keadaan yang berkecukupan, mereka dapat mengabdikan diri untuk kepentingan umat Islam, dan pandangan mereka tidak akan hal lain untuk melengkapi apa yang kurang dalam kebutuhan mereka. Suatu hari, ia pernah ditanya, “Bagaimana jika engkau menafkahi keluargamu sebagaimana engkau menggaji pegawaimu?” Ia pun menjawab, “Aku tidak akan mencegah hak yang menjadi milik mereka, dan tidak akan memberikan hak orang lain kepada mereka.”

²⁰⁹ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 39.

²¹⁰ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 39-40.

Berdasarkan kutipan narasi tersebut, terlihat jelas bahwa al-Qarḍāwī memberikan apresiasi terhadap keputusan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ketika menaikkan gaji pegawainya. Hal tersebut tentunya sangat berdampak pada kinerja mereka dalam melayani umat, sehingga fokus mereka tidak terpecah dengan memikirkan kebutuhan-kebutuhan mendasar manusia. Selain itu, kenaikan gaji tersebut juga secara signifikan mengurangi potensi korupsi para pegawai-pegawainya. Di sisi lain, sikap Khalīfah 'Umar sebagaimana dalam narasi tersebut justru berbeda terhadap keluarganya. Hal tersebut tentunya menunjukkan bahwa kebijakannya berfokus pada kemaslahatan ummat, bukan kepada segelintir keluarga penguasa, sebagaimana khalifah-khalifah sebelumnya.²¹¹

Untuk semakin memperkuat kerangka rekonstruksi atas sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, al-Qarḍāwī juga memparkan kebijakan politik yang sangat brilian dari sosok Khalīfah 'Umar. Kebijakan tersebut adalah menghilangkan kebiasaan mencela *Ahlu Bayt* Nabi Muhammad SAW, yang dalam hal ini terdiri dari Bani Hāsyim, Bani 'Abbās, dan keturunan 'Ali bin AbīTālib yang sering disebut sebagai kaum 'Alawiyyīn. Walaupun sering dianggap sebagai blunder politik, karena bersikap lemah lembut terhadap lawan politik Umayyah,

²¹¹Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya, berdasarkan catatan al-Qarḍāwī, fungsi *bayt al-Māl* pada masa Umayyah sebelum era 'Umar bin 'Abd al-'Azīz meluas hingga pada ranah fasilitas raja, keluarga, kerabat, dan para penjiat. Akhirnya, prinsip keadilan yang digaungkan Islam pun menghilang. Lihat bab sebelumnya pada halaman 115. Lihat lebih lanjut: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 60.

kebijakan tersebut nyatanya terbukti jitu untuk merevitalisasi persatuan ummat. Terbukti saat revolusi Bani 'Abbās pada tahun 750 M, mereka sangat menghormati sosok Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dalam hal ini, al-Qardāwī mengemukakan dalam tiga karyanya:

ومن حسن سياسته أنه أبطل سب آل البيت، وشغل الناس عن الحوض في الفتن بالجد في العمل ولما سئل عما وقع بين الصحابة من حروب، قال كلمته الشهيرة: تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلنطهر منها ألسنتنا. حتى العباسيون وأشياعهم حين اندفعوا أول استيلائهم على الحكم فنبشوا قبور بني أمية لم يفكر أحد منهم في نبش قبر ابن عبد العزيز²¹²

“Salah satu cara berpoltiknya yang bagus adaalah ketika ia menghilangkan kebiasaan mencela *Ahlu Bayt*, dan mengalihkan perhatian orang-orang dari keterlibatan dalam fitnah menjadi ketekunan dalam bekerja. Ketika ia ditanya tentang peperangan yang terjadi antara Sahabat, ia menjawab dengan jawabannya yang terkenal, “Itu merupakan peristiwa berdarah yang Allah telah menyucikan tangan-tangan kita darinya, karena itu, hendaknya kita pun menyucikan lisan kita darinya.” Bahkan saat Bani 'Abbāsiyah dan para pengikutnya membongkar kuburan-kuburan Bani Umayyah (penguasa Umayyah) ketika pertama kali merebut kekuasaan, tidak seorang pun diantara

²¹²Dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh*, al-Qardāwī hanya membahas kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tentang kebijakannya untuk menghilangkan kebiasaan mencela keluarga Nabi hingga perkataannya yang terkenal tersebut. Lihat: Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 60. Sedangkan dalam *Fatawā Mu'āṣirah* dan *'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Rāsīd al-Mujaddīd*, ia membahas tindakan 'Abbāsiyah saat pertama kali berhasil merebut kekuasaan. Lihat: Al-Qardāwī, *Fatawā Mu'āṣirah*, 717. Lihat juga: al-Qardāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 43. Di sini penulis sengaja menggabungkan kedua narasi yang berbeda sumber, dengan alasan keterkaitan yang kuat antara kedua narasi tersebut.

mereka berpikir untuk mrm bongkar kuburan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.”

Berdasarkan narasi-narasi yang telah diuraikan tersebut, terlihat jelas bahwa al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ingin menunjukkan bahwa ia merupakan pemimpin yang memiliki kecakapan dalam bidang politik dan kepemimpinan. Kerangka narasi yang dibangun al-Qarḍāwī sekaligus menjadi anti tesis atas narasi yang dikemukakan oleh Ḥusayn Aḥmad Amīn yang menyatakan bahwa ia bodoh dalam berpolitik.

2. Kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Berbasis Nilai-Nilai Islam

Sebelum membahas lebih jauh tentang kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang berlandaskan pada nilai-nilai Islam, alangkah baiknya jika kita mengetahui konstruksi pemikiran al-Qarḍāwī tentang kepemimpinan yang ideal dalam Islam. Hal ini sangat penting untuk mengathui mengapa al-Qarḍāwī menyebut sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin umat Islam yang ideal. Menurutnya, pemimpin yang ideal dalam Islam pada konteks saat itu adalah mereka yang selalu berpegang teguh pada syariat Islam dengan mengimplementasikan seluruh hukum-hukum agama dalam kehidupan bernegara, serta menegakkan keadilan Tuhan di muka bumi, dalam hal ini al-Qarḍāwī mengemukakan:

هذا إلى أن التايخ الصادق يبيننا عن فترات مضیئة ما بین حین و آخر، ورزق فیها المسلمون بحکام أو فیاء لدينهم صدقوا ما عاهدوا الله علیه، فحکموا شرع الله وأقام عدله فی الأرض ونفذوا حدوده فی القریب و البعید ولم یخافوا فی الله لومة لائم فعزوا وسعدوا وانتصروا وعزت بهم الأمة وسعدت وانتصرت وكان فی هذا العزو السعادة والنصر تحت سلطان هؤلاء الحکام الملتزمین بشریعة الله²¹³

“Sejarah yang valid telah menceritakan kepada kita tentang masa-masa yang penuh kegemilangan, di mana umat Islam dikaruniai pemimpin yang patuh dan loyal terhadap agamanya, menepati janjinya kepada Allah, menerapkan syariat-Nya, menegakkan keadilan-Nya di muka bumi, dan mengimplementasikan *hudud*-Nya di dekat maupun jauh, serta tidak takut terhadap segala bentuk celaan. Mereka adalah pemimpin yang mulia, bahagia dan menang pula. Melalui merekalah umat menjadi mulia, bahagia dan menang pula. Kemuliaan, kebahagiaan, dan kemenangan tersebut terjadi karena para pemimpin yang selalu berpegang teguh pada syariat Islam.”

Berdasarkan apa yang dikemukakan al-Qardāwī tersebut, terlihat jelas bagaimana ia menyebut Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang ideal dalam Islam. Hal tersebut tidak lain dikarenakan ia mengimplementasikan syariat Islam dalam asas kepemimpinannya. Sebagaimana yang telah diuraikan dalam sub bab sebelumnya, bahwa Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dengan pengetahuannya yang luas dan mendalam tentang Al-Qur'an, mengikuti langkah-langkah yang ditetapkan Allah dalam kasus pengaharaman khamr. Selain itu, al-Qardāwī juga menggambarkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai sosok yang

²¹³ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 27.

mereformasi, dalam artian mengembalikan ruh Islam di setiap lini kehidupan Daulah Umayyah. Hal ini dikarenakan menurut al-Qardāwī, sebelum 'Umar bin 'Abd al-'Azīz berkuasa, terjadi penyimpangan hukum yang luar biasa dalam kepemimpinan Umayyah, terutama pasca pemerintahan Mu'āwiyah. Dalam hal ini, al-Qardāwī mengemukakan:

ولعل من أبرز الامثلة التي تذكر بهذا الصدد في عهد الأموي: سيرة عمر بن عبد العزيز الذي ولي الخلافة بعد أن انحرف الحكم الأموي كثيرا بعد معاوية خصوصا على يد طاغية مثل الحجاج عن نهج الراشدين وارتكب كثيرا من المظالم وأمست له سمات كسروية او قيصرية بعيدة عن منهج الإسلام وروح الإسلام. فمما كان من عمر إلا أن أحيا العمل بالشرعية كلها فألغى مظاهر الترف والأبهة ورد المظالم ومنع الفساد وعدل في الرعية وقسم بالسوية وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر²¹⁴

“Salah satu contoh nyata tentang hal ini adalah sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz pada masa Umayyah, yang mengambil alih kekhalifahan setelah kekuasaan Umayyah menyimpang jauh pasca Mu'āwiyah –terutama di tangan seorang tiran seperti al-Ḥajjāj- dari jalan Khulafā' al-Rāsyidīn, dengan melakukan banyak kezaliman, dan mengubah sistem menjadi kekaisaran yang jauh dari manhaj serta ruh Islam. 'Umar tidak punya pilihan lain selain menghidupkan kembali seluruh ajaran syariat Islam, menghapuskan segala bentuk kemewahan, kemegahan, kezaliman, dan kerusakan. Dia juga menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, mendistribusikannya secara merata, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, memerintahkan pada kebaikan, dan mencegah kemungkaran.”

²¹⁴ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 27.

Berdasarkan narasi tersebut, al-Qarḍāwī menggambarkan sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai sosok reformis, dalam artian mengubah sistem pemerintahan Umayyah, terutama pasca Mu'āwiyah, yang sebelumnya jauh dari ruh Islam serta metode al-Rāsyidūn. Semangat reformasi yang ditunjukkan 'Umar pada dasarnya berangkat dari sifat kesalehan yang dimilikinya, seperti sifat zuhud yang selalu melekat dalam kehidupan sehari-harinya. Berkaitan dengan sifat zuhudnya ini, al-Qarḍāwī mengemukakan bahwa tingkat kezuhudan yang dimiliki 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sangatlah tinggi hingga ia hanya memiliki satu pakaian saja. Hingga suatu ketika, orang-orang melihat bajunya kotor dan menyarankan kepada istrinya untuk mencucinya. Istrinya pun menjawab, “Demi Allah, dia tidak memiliki memiliki pakaian yang lain.”²¹⁵

Walaupun pemerintahannya tidak berlangsung lama, hanya sekitar 30 bulan, kecakapan berpolitik dipadukan dengan model kepemimpinan yang sesuai dengan syariat Islam serta gaya Khulafā' al-Rāsyidūn, pada akhirnya menghantarkan Daulah Umayyah kepada masa kemakmurannya. Al-Qarḍāwī dalam hal ini menukil apa yang pernah disampaikan oleh al-Bayhaqī dalam kitab *al-Dalā'il*:

وروى البيهقي في الدلائل عن عمر بن أسيد قال: إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهرا لا والله ما مت حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم، فيقول اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله، يتذكر من يضعه فيه ولا

²¹⁵ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 19.

يُجده، فيرجع بماله. قد أغنى عمر الناس. قال البيهقي في رواية هذا الخبر: فيه
تصديق ما روينا من حديث عدي بن حاتم ²¹⁶ 

“Al-Bayhaqī dalam kitab *al-Dalā'il* meriwayatkan cerita yang diterima dari 'Umar bin Usaid. Dia berkata, “'Umar bin 'Abd al-'Azīz menjadi khalifah selama 30 bulan. Demi Allah, ia tidak wafat hingga datang seorang laki-laki membawa harta yang banyak kepada kamu, lalu berkata: “Berikanlah harta ini kepada orang-orang yang kalian pandang fakir.” Kemudian dia tidak akan pulang kecuali membawa hartanya lagi. Hal itu karena dia tidak mendapatkan orang yang berhak mendapatkan harta, sehingga ia membawa pulang hartanya. 'Umar telah membuat orang-orang menjadi kaya.” Al-Bayhaqī berkata tentang periwayatan cerita tersebut, “Cerita tersebut valid sebagaimana yang kami riwayatkan dari ḥadīṣ 'Uday bin Hatim r.a.”

3. Keberhasilan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam Reformasi Sosial-Ekonomi

Keberhasilan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam memakmurkan negara tidak bisa dilepaskan dari faktor keberhasilannya dalam mereformasi perekonomian masyarakat hingga berdampak pada kesejahteraan sosial yang merata. Sebagaimana kisah yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī di atas, meratanya kesejahteraan sosial pada masa Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mencapai tingkat di mana tidak ada lagi rakyat yang berhak menerima zakat. Dalam kasus lain, al-Qarḍāwī dengan mengutip Ibnu 'Abd al-Ḥakam dalam *Sirah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz* juga menceritakan bagaimana kondisi wilayah

²¹⁶Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 28 serta 41-42.

Afrika yang notabenenya jauh dari pusat pemerintahan Umayyah di Damaskus:

وذكر واليه على إفريقية (تونس وما حولها) أنه اجتمعت عنده أموال الزكوات فبحث عن فقراء ليردها فيهم، فلم يجد. فكتب إلى عمر يستشير: ماذا يفعل بهذا المال؟ فقال له اشتر بما رقابا فأعتقها. أي إن حصيلة الزكاة تحولت كلها لتحرير الرقيق بعد أن تحرر الناس من الفقر²¹⁷

“Gubernurnya di wilayah Afrika (Tunisia dan sekitarnya) menceritakan bahwasannya dia telah mengumpulkan harta-harta zakat. Kemudian dia mencari orang-orang miskin untuk memberikan harta tersebut kepada mereka, namun ia tidak menemukannya. Maka dia pun mengirim surat kepada ‘Umar agar dapat memberikannya petunjuk, “Apa yang harus dilakukan dengan harta ini?” ‘Umar pun menjawab, “Belilahh hamba sahaya (budak), lalu bebaskanlah ia dengan harta tersebut!” Artinya, seluruh hasil zakat digunakan untuk memerdekakan budak setelah masyarakat terbebas dari kemiskinan.”

Menurut penulis, al-Qarḍāwī melalui narasi tersebut di samping ingin menunjukkan bukti meratanya kemakmuran sosial pada masa ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Dalam kasus lain, al-Qarḍāwī juga menyebutkan bahwa ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz secara aktif menyerukan kepada rakyatnya setiap hari, “Di mana orang-orang miskin? Di mana orang-orang yang terlilit hutang? Di mana orang-orang yang ingin menikah?”, unruk memberikan bantuan negara kepada mereka.²¹⁸ Ini menunjukkan kepekaan

²¹⁷Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 28.

²¹⁸Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 28.

sosial yang tinggi dan komitmennya untuk mengentaskan kemiskinan dan menjaga stabilitas sosial di tengah-tengah masyarakatnya.

Kemudian, hal yang menjadi sebuah pertanyaan adalah bagaimana kebijakan yang ditetapkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sehingga rakyatnya dapat mencapai kesejahteraan? Berkaitan dengan hal tersebut al-Qarḍāwī mengemukakan sebuah kisah sebagaimana yang dicatat oleh Abū 'Ubayd dalam *al-Amwāl*:

ومن سياسته الإقتصادية الرشيدة ما رواه أبو عبيد في الأموال أنه كتب إلى واليه عبد الحميد بن عبد الرحمن وهو بالعراق أن أخرج للناس أعطياتهم. فكتب إليه عبد الحميد: إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال! فكتب إليه: أن انظر كل من ادان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه، فكتب إليه واليه: إني قد قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال! فكتب إليه: أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه، فزوجه وأصدق عنه -أدفع له الصداق- فكتب إليه: إني قد زوجت كل من وجدت وقد بقي في بيت المال مال! فكتب إليه عمر أن انظر ما كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإننا لا نريد هم لعام ولا عامين²¹⁹

“Diantara kebijakan ekonominya yang bagus adalah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abū 'Ubayd dalam *al-Amwāl*, bahwasannya 'Umar bin 'Abd al-'Azīz mengirim surat kepada 'Abd al-Hamīd bin 'Abd al-Rahmān, gubernurnya di Iraq untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Lalu gubernur tersebut menjawab surat tersebut, “Aku telah memenuhi kebutuhan masyarakat, tapi harta di *bayt al-Māl* masih ada.”

²¹⁹ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 40. Lihat lebih lanjut: Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Salām, *Al-Amwāl*, Vol. I. (Mesir: Dār al-Hadiy al-Nabawiy, 2007), 363-364.

Lalu 'Umar menjawab, “Perhatikanlah setiap orang yang terlilit hutang, selain karena ia bodoh atau boros, maka melunasi hutang-hutang mereka.” Gubernurnya menjawab, “Saya telah melunasinya, tapi harta di *bayt al-Māl* masih ada.” 'Umar menjawab, “Perhatikanlah setiap pemuda yang ingin menikah tapi tidak punya harta, nikahkanlah mereka dan bayarkanlah maharnya!” Gubernurnya menjawab, “Aku telah menikahkan mereka, tapi harta di *bayt al-māl* masih ada.” 'Umar pun menjawab, “Perhatikanlah orang-orang yang memiliki kewajiban jizyah namun tidak mampu membayar tanahnya. Pinjamkanlah sesuatu yang bisa membantu pengelolaan tanah, karena kita tidak hanya menginginkan mereka selama satu atau dua tahun saja.”

Melihat dialog surat antara 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dan gubernurnya tersebut, al-Qardāwī menafsirkannya sebagai sebuah kebijakan ekonomi yang strategis, terutama pada perintah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terakhir, yakni pembangunan produksi dengan memberikan kredit perkebunan bagi para pemilik tanah. Hal tersebut dilakukan agar mereka dapat terus mengelola tanah yang merupakan sumber utama makanan pokok manusia.²²⁰ Meskipun demikian, penting untuk dikemukakan bahwa al-Qardāwī tidak banyak membahas langkah-langkah konkret yang dilakukan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz untuk mereformasi perekonomian Daulah Umayyah dalam narasi rekonstruksinya. Di sisi lain, Ia lebih banyak mengemukakan bukti-bukti yang menarasikan kemakmuran Daulah Umayyah saat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz memimpin seperti tidak adanya orang yang berhak menjadi penerima zakat.

²²⁰ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 40.

Hal ini menurut penulis dimungkinkan oleh latar belakangnya dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, yakni sebagai kritik atas narasi Muslim sekular dan orientalis.

4. Fakta Benteng Kota Homs

Al-Qarḍāwī dalam karyanya secara khusus membahas peristiwa robohnya benteng kota Homs. Hal tersebut menurutnya sangatlah penting, mengingat salah satu asal-usul terbesar pendistorsian sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah tanggapannya yang tidak membangun kembali benteng kota yang roboh, sebagaimana usulan gubernurnya di sana. Bagi al-Qarḍāwī, Ḥusayn Aḥmad Amīn selaku penuduh keliru dalam memahami dan menafsirkan maksud dari Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Untuk itu, ia memberikan sudut pandang dan penafsiran yang berbeda berkenaan dengan maksud serta sikap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tersebut. Dalam hal ini al-Qarḍāwī mengemukakan sebagai berikut:

فعمر بكلمة البليغة والحكيمة يشير إلى حقيقة اجتماعية من أعظم الحقائق وهي: أن المدن لا تحميها الأسور المادية وإن علت وعظمت وإنما يحميها أهلها وسكانها، ولن يفعلوا ذلك إلا إذا شعروا بأن خير هذه المدينة لهم ولذيتهم وأنهم فيها آمنون مطمئنون. أما إذا شعروا بأن فئة محدودة هي التي تطعم التمر وتتبرع لهم بالنوى وتأكل اللحم وتدع لهم العظم أو أنهم فيها خائفون مهددون في أرزاقهم أو أعراضهم أو حرمتهم فليس بعيدا أن يتقاعسوا عن الدفاع عنها لايبعد أن يستغل العدو هذا الموقف فيغير عليها وهو آمن من غضبة الجبهة

الداخلية.²²¹ لهذا كانت وصية عمر للوالي أن يهتم بما يغفل عنه الولاية وهو إقامة العدل ومحاربة الظلم التي تجب إلى الناس أوطانهم ومدنهم وتجعلهم يتشبثون بها ويدافعون عنها بالأنفس والنفائس، فأعظم سور يحمي المدن حقاً: ما كان من البشر لا ما كان من الجر²²²

“Umar dengan kata-katanya yang fasih dan penuh hikmah tersebut menunjukkan kebenaran sosial yang paling besar, yakni: kota tidak dilindungi oleh tembok fisik, tidak peduli seberapa tinggi dan megahnya tembok tersebut, melainkan oleh penduduk dan penghuninya. Mereka tidak akan melakukan hal itu kecuali mereka merasakan bahwa, kebaikan kota tersebut adalah untuk mereka sendiri dan keturunan-keturunan mereka, dan bahwa mereka merasa aman serta terlindungi di dalamnya. Akan tetapi, apabila mereka merasa bahwa orang yang bisa makan kurma, menyumbangkan biji-bijian, memakan daging dan meninggalkan tulangnya hanyalah segelintir dari mereka, atau mereka merasa takut dan terancam dalam hal rezeki, kehormatan, dan kesucian, makan bukan tidak mungkin mereka akan bersikap malas dalam mempertahankannya. Dan bukan tidak mungkin musuh akan memanfaatkan situasi tersebut dan menyerangnya, sedangkan mereka tetap aman dari kemarahan sektor internal (penduduk kota).”

“Oleh karena itulah, wasiat Umar kepada gubernurnya (Homs) agar memperhatikan hal yang sering diabaikan para gubernur, yakni menegakkan keadilan dan memerangi kezaliman, hingga akhirnya membuat masyarakat mencintai tanah airnya, selalu bergantung kepadanya, dan membelanya dengan segenap jiwa raga. Dengan demikian, tembok paling kokoh adalah yang bisa melindungi kota adalah kebenaran: yang terbuat dari manusia, bukan dari batu.”

Berdasarkan narasi tersebut, al-Qarḍāwī ingin menekankan bahwa suatu kota atau negara tidak dapat dilindungi dari

²²¹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 38.

²²²Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 38.

serangan musuh dan fitnah dari kalangan internal hanya semata-mata dengan membangun benteng. Akan tetapi, ia harus dilindungi dan dibentengi dengan cara menegakkan keadilan, memberikan hak kepada setiap orang yang berhak, serta memerangi kezaliman dan kebatilan di tengah-tengah masyarakat. Hal inilah yang pada akhirnya menjadikan para penduduk kota sebagai benteng yang hakiki untuk melindungi serta menjaganya dengan segenap jiwa dan raga. Sebaliknya, jika keadilan telah hilang dan kezaliman merebak di tengah-tengah manusia, maka tembok semata tidak akan mampu melindunginya, bahkan penduduknya pun juga tidak akan menghiraukan kejatuhannya.²²³

Untuk memperkuat argumentasi atas penafsirannya tersebut, al-Qardāwī mengkiaskannya pada sebuah kisah yang masyhur pada masa Jahiliyah. Yakni ketika 'Antarah al-'Abbasiy yang hanya berdiam diri saat kabilahnya jatuh, tanpa ada upaya untuk membelanya:

حكى تاريخ الجاهلية عت عنترة العبسي الذي وقف يتفرج على قبيلته وهي تهزم
أمام عينيه حين أغارت عليها إحدى القبائل وهو لا يحرك ساكناً لأنهم ظلموه
وعدوه عبداً كل مهمته أن يرى الجمال! وقال في ذلك لابيهِ حين طلب إليه أن
يكر مع قومه: العبد لا يحسن الكر وإنما يحسن الحلاب والصر!²²⁴

“Diceritakan oleh sejarah Jahiliyah tentang 'Antarah al-'Abbasiy yang hanya berdiam diri sembari melihat kabilahnya jatuh di hadapan matanya. Ia tidak berusaha untuk bergerak, karena mereka (kaumnya) telah mendzaliminya dan menganggapnya

²²³ Al-Qardāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 719.

²²⁴ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 43.

sebagai budak yang tugasnya adalah menggembala unta. Ia berkata kepada ayahnya ketika ia diminta untuk menyerang bersama kaumnya, “Budak ini tidak pandai berperang, akan tetapi ia pandai dalam memerah susu dan berteriak-teriak.””

Pada dasarnya, apa yang dikemukakan oleh 'Antarah terhadap ayahnya tersebut merupakan sindiran sekaligus ungkapan kekecewaan terhadap kaumnya yang justru telah mendzaliminya. Dengan logika yang sama, menurut al-Qarḍāwī, hal tersebut juga akan terjadi pada penduduk Kota Homs, apa bila keadilan telah hilang, dan kezaliman telah merebak di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian, terlihat jelas bahwa al-Qarḍāwī dalam narasi rekonsruktifnya menawarkan penafsiran sejarah yang berbeda, sekaligus ditujukan sebagai kritik atas kesalahpahaman Ḥusayn Aḥmad Amīn dalam memandang peristiwa robohnya benteng kota Homs, terutama maksud dari Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

Metode Yūsuf Al-Qarḍāwī dalam Merekonstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

Setelah menjelaskan prinsip-prinsip dasar rekonstruksi sejarah Islam dalam perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī serta narasi yang ia bangun terhadap sosok 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sangatlah penting untuk menguraikan bagaimana al-Qarḍāwī secara metodologis menyusun ulang sejarah tokoh tersebut. Berbeda dengan prinsip-prinsip rekonstruksi sejarah yang bersifat normatif, metode rekonstruksi lebih bersifat operasional dan teknis, atau dalam kata lain prosedur bagaimana rekonstruksi itu dilakukan dalam praktik dan sesuai dengan prinsip. Dengan demikian, metode rekonstruksi

merupakan langkah-langkah nyata seperti menyaring sumber sejarah, menafsirkan peristiwa sejarah, dan penyusunan narasi sejarah. Berikut adalah uraian tentang bagaimana Yūsuf al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

1. Menyaring dan Memverifikasi Sumber-Sumber Sejarah

Langkah pertama yang dilakukan al-Qarḍāwī adalah melakukan penyaringan terhadap sumber-sumber sejarah yang menceritakan kehidupan dan kepemimpinan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Secara garis besar, al-Qarḍāwī mengaplikasikan gagasannya dalam memverifikasi sumber sejarah dengan mengikuti prinsip ahli ḥadīṣ, yakni dengan cara melihat tingkat kredibilitas dari informan berita melalui metode *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Dalam konteks sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, ia menggunakan sumber-sumber sejarah yang diriwayatkan oleh para penutur terpercaya dan telah diakui kredibilitasnya secara luas. Hal tersebut dapat dibuktikan ketika kita melihat sumber-sumber yang dipakai oleh al-Qarḍāwī dalam narasi rekonstruktifnya atas sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, sebagaimana telah diuraikan dalam sub sebelumnya. Misalnya, ketika ia mengutip Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Salām pada kasus kebijakan ekonomi 'Umar di wilayah Iraq. Berkaitan dengan Abū 'Ubayd sebagaimana yang dihipunkan oleh al-Ḍahabī, para ulama menyebutkannya sebagai seorang yang memiliki banyak keahlian, seperti ḥadīṣ, naḥwu, Qirā'āt, fiqih, dan sejarah. Adapun karyanya yang berjudul *al-Amwāl* dianggap sebagai

salah satu karya terbaik dalam bidang fiqih, terutama terkait keuangan publik.²²⁵

Contoh lain adalah ketika al-Qarḍāwī mengutip al-Bayhaqī beserta karyanya *Dalā'il al-Nubuwwah wa Ma'rifatu Aḥwāl Ṣāhib al-Syarī'ah*. 'Abd al-Mu'ṭī Qal'ajī ketika mentahqiq karya al-Bayhaqī tersebut sebelumnya mengemukakan pandangan ulama-ulama terkemuka tentang al-Bayhaqī dan karyanya, seperti: Ibnu al-Jawzī, Ibnu Taymiyah, al-Ḍahabī, Ibnu Kaṣīr, Ibnu Khallikān, dan Imam al-Ḥaramayn. Mereka sepakat bahwa al-Bayhaqī merupakan salah satu pemuka ulama di zamannya yang menguasai ḥadīṣ, fiqih, uṣūl, dan sejarah. Berkaitan dengan *Dalā'il al-Nubuwwah*, Ibnu Kaṣīr menganggapnya sebagai salah satu karya terpenting dalam bidang sejarah, terutama *sīrah* (biorafi Nabi Muhammad SAW) dan *Syamā'il* (karakteristik dan kepribadian Nabi Muhammad SAW).²²⁶

Selain menggunakan sumber-sumber valid yang berasal dari para periwayat yang kredibel dan terpercaya, al-Qarḍāwī juga menggunakan sumber yang berasal dari kesepakatan atau konsensus (*ijmā'*) tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dalam hal ini, al-Qarḍāwī mengemukakan bahwa para ulama baik dari kalangan ahli fikih, kalam, ḥadīṣ, tasawuf, hingga sejarawan

²²⁵ Abū 'Ubayd dilahirkan pada tahun 157 H. Diantara karyanya yang terkenal adalah: *al-Amwāl*, *al-Amsāl*, *Gharīb al-Ḥadīṣ*, *Faḍā'il al-Qur'ān*, *al-Ṭahūr*, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *al-Mawā'iz*, dan *al-Gharīb al-Muṣannaf fī 'Ilm al-Lisān*. Lihat: Al-Ḍahabī, *Siyar A'lām*, 3057-3062.

²²⁶ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubuwwah wa Ma'rifatu Aḥwāl Ṣāhib al-Syarī'ah*, tahqiq: 'Abd al-Mu'ṭī Qal'ajī. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), Cet. I, 5-7.

sepakat atas keutamaan yang dimiliki 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Para ulama tersebut selain bersepakat atas keutamaannya, juga bersepakat bahwa 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah pembaharu (*mujaddid*) abad pertama hijriyah. Hal tersebut sesuai dengan apa yang pernah dikemukakan oleh al-Suyūṭī dalam sebuah syair tentang para *mujaddid*, “Pembaharu abad pertama adalah 'Umar, Khalifah yang adil sesuai Ijmā'.”²²⁷ Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, bahwa menurut al-Qarḍāwī, adanya ijmā' umat tersebut dikarenakan keadilan, amanahnya terhadap pengendalian uang publik, serta kepiawaiannya dalam berpolitik dan mengatur administrasi negara, hingga menyebabkan kemakmuran Daulah Umayyah.²²⁸

Hal yang menjadi pertanyaan adalah, apabila al-Qarḍāwī merujuk pada sejarawan-sejarawan Islam di masa lalu tentang sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, lantas apa yang membedakan rekonstruksinya dengan sejarawan-sejarawan terdahulu tersebut? Menurut penulis, dalam hal ini al-Qarḍāwī memang merujuk sejarawan atau ulama terdahulu dalam beberapa narasi rekonstruktifnya. Akan tetapi, hal yang membedakannya terletak pada ranah kontekstualisasinya, di mana ia membangun narasi dalam rangka melawan historiografi Muslim sekular dan orientalis Barat yang tidak pernah dihadapi oleh sejarawan maupun ulama klasik. Di samping itu, ia juga memberikan penafsiran baru atas narasi-narasi tersebut untuk kemudian

²²⁷ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 42.

²²⁸ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 35-36.

menjadikannya sebagai pendidikan moral bagi generasi umat Islam mendatang. Di sisi lain, al-Qarḍāwī tidak merekonstruksi sejarah Umar bin 'Abd al-'Azīz berdasarkan urutan kronologisnya, melainkan disesuaikan dengan kebutuhan dalam menanggapi narasi yang distorsi.

2. Menafsirkan Ulang Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Secara Objektif Berdasarkan Nilai-Nilai Islami

Tahap kedua dari metode al-Qarḍāwī adalah melakukan penafsiran kembali atau reinterpretasi terhadap peristiwa-peristiwa sejarah terkait 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Pada tahap ini, sebelumnya ia mengkritisi kecenderungan Ḥusayn Aḥmad Amīn dan dua tokoh orientalis lainnya yang menafsirkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai “anomali politik” dalam Dinasti Umayyah, karena tidak sejalan dengan apa yang telah ditetapkan oleh para pendahulunya. Di antara mereka ada yang menggambarkan sebagai pemimpin yang tidak realitis, reaksioner, atau bahkan membahayakan stabilitas negara melalui kebijakan-kebijakannya.

Hal tersebut menurut al-Qarḍāwī terjadi karena mereka memandangnya melalui pandangan yang terlalu negatif serta kaca mata politik pragmatis dan ideologi sekular ala Barat yang tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Untuk itu, al-Qarḍāwī membantahnya dengan menggunakan sudut pandang nilai-nilai Islam, yakni bahwa keberhasilan kekuasaan dan politik dalam konteks Islam, harus diukur dan dinilai dari sejauh mana seorang pemimpin mampu mewujudkan nilai-nilai Islam,

keadilan, kemaslahatan, dan kemakmuran di setiap lini kehidupan dalam wilayah yang menjadi kekuasaannya.²²⁹

Sebagai contoh adalah ketika al-Qarḍāwī menafsirkan tindakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang tidak membangun benteng kota dan justru menekankan keadilan menunjukkan bahwasannya ia ingin menerangkan sebuah realita sosial yang penuh hikmah, bahwasannya sebuah kota tidak akan dilindungi oleh benteng material semata, melainkan akan dilindungi oleh penduduknya sendiri yang telah merasakan adanya keadilan dan hilangnya kezaliman dari kota yang mereka tempati.²³⁰ Begitu pula ketika ia menafsirkan kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terkait penghapusan pajak *jizyah* bagi muallaf. Menurutnya, negara beserta pimpinannya harus hadir dengan membawa petunjuk dan kemaslahatan untuk rakyat. Bagaimana mungkin seorang yang telah masuk Islam diperlakukan secara diskriminatif dengan adanya kewajiban *jizyah*.

Oleh karena itu, al-Qarḍāwī sangat mendukung perkataan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang terkenal, “Allah mengutus para Nabi sebagai pemberi petunjuk, bukan penarik pajak.”²³¹ Selain itu, dalam konteks sikap 'Umar terhadap keluarga Nabi yang tidak pernah dilakukan oleh penguasa Umayyah sebelumnya, al-Qarḍāwī menafsirkan tindakan tersebut justru sebagai sebuah langkah politik yang jenius dan penuh kemaslahatan untuk

²²⁹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 27.

²³⁰Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 37.

²³¹Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 72.

membangun ukhuwah (persatuan) antar umat, menjaga stabilitas negara dari kekacauan pihak oposisi, dan mengurangi kemungkinan adanya pemberontakan dari mereka. Pada akhirnya, kemaslahatan tersebut dengan tidak dibongkarnya makam Umar bin 'Abd al-'Azīz saat kekuasaan jatuh ke kalangan Bani 'Abbās, karena penghormatan besar mereka terhadap sosok Umar bin 'Abd al-'Azīz.²³²

3. Menyusun Narasi Sejarah yang Didaktis dan Inspiratif

Setelah melakukan penyaringan terhadap sumber sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz serta menafsirkannya menggunakan sudut pandang nilai-nilai Islam, langkah terakhir yang dilakukan al-Qarḍāwī adalah menyusun narasi sejarah yang adil, objektif, dan inspiratif. Narasi yang dibangun al-Qarḍāwī tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak hanya bersifat informatif, tetapi juga bersifat didaktis, yakni berfungsi sebagai media pendidikan dan pembelajaran, serta media untuk membangun kesadaran umat Islam terhadap sejarahnya. Bagi al-Qarḍāwī, fungsi didaktis ini sangatlah penting, karena perjalanan sejarah Islam pada dasarnya telah memberikan pelajaran moral yang sangat berharga untuk membentuk generasi masa depan yang lebih baik dan menggerakkan cita-cita sebuah bangsa.²³³

Sebagaimana telah diuraikan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, al-Qarḍāwī menarasikan 'Umar bin

²³²Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 40. Al-Qarḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, 717. Lihat juga: al-Qarḍāwī, *'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, 43.

²³³Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 10.

'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang berhasil mentransformasikan orientasi kekuasaan dinasti yang sebelumnya dianut oleh para penguasa Dinasti Umayyāh, menjadi kekuasaan yang berbasis nilai-nilai Islam. Narasi ini menampilkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai figur pemimpin yang memiliki kecapan berpolitik, pelopor reformasi dalam bidang sosial-ekonomi, pengawal keadilan, serta tokoh yang berhasil mengaplikasikan moralitas pribadi dalam orientasi kepemimpinan. Dari titik ini, dapat dilihat bahwa al-Qarḍāwī ingin membangun ulang persepsi umat Islam terhadap 'Umar bin 'Abd al-'Azīz bukan sebagai figur “romantisme sejarah”, tetapi sebagai suri tauladan yang nyata dan relevan untuk dijadikan inspirasi model pemerintahan Islam kontemporer.

Alasan Yūsuf al-Qarḍāwī Merekonstruksi Sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

Setelah membahas metode yang digunakan al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, menjadi hal yang sangat penting untuk menyelidiki secara khusus mengapa motif dan alasan al-Qarḍāwī merekonstruksi sejarah tokoh tersebut. Untuk memperjelas pembahasan, dalam hal ini penulis mengklasifikasikan alasan rekonstruksi al-Qarḍāwī dalam dua kategori, yakni alasan umum dan alasan khusus. *Pertama*, pada dasarnya langkah rekonstruksi yang dilakukan oleh al-Qarḍāwī secara umum tidak hanya sebatas studi biografis, melainkan sebagai bagian dari proyek besar al-Qarḍāwī dalam meluruskan pemahaman umat Islam terhadap sejarahnya sendiri. Sebagaimana diuraikan sebelumnya, al-

Qarḍāwī merupakan salah satu ilmuwan Muslim kontemporer yang sangat giat dalam menyerukan peninjauan ulang terhadap penulisan serta narasi-narasi sejarah Islam. Dalam hal ini, rekonstruksinya terhadap sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menjadi representasi konkret dari seruannya tersebut. Selain itu, sebagai fungsi didaktis atau pembelajaran sebagaimana diuraikan sebelumnya, ia berusaha menghidupkan kembali inspirasi sejarah peradaban Islam melalui figur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang sukses mengintegrasikan spiritualitas, kepemimpinan, keadilan, dan reformasi pemerintahan meskipun dalam masa kepemimpinan yang singkat.

Kedua, Berkaitan dengan motif dan alasan khususnya dalam merekonstruksi 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, al-Qarḍāwī menceritakan sendiri bahwa, pada suatu hari ia mendapatkan pertanyaan dari seseorang yang dikagetkan dengan adanya narasi tulisan sekularis yang mendiskreditkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.²³⁴ Seseorang yang bertanya kepada al-Qarḍāwī tersebut lantas untuk dapat menjelaskan posisi sebenarnya dari 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, dan apakah klaim penulis sekular tersebut memiliki landasan atau bukti untuk mendukungnya? Lantas, al-Qarḍāwī pun menjawab pertanyaan tersebut dengan mengatakan:

وقد أجبت عن هذا السؤال الكبير، فقلت: قرأت ما كتبه الكاتب عن عمر بن عبد العزيز وعن السلف الصالح وعن الشريعة الإسلامية قبل ذلك ولا أدري كيف يسمح

²³⁴Penulis sekular yang dimaksud adalah Ḥusayn Ahmad Amīn. Pada mulanya, ia menulis tentang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam majalah *Al-Muṣawwar*, yang kemudian dikumpulkan dalam satu buku utuh berjudul *Ḥawla al-Da'wah ila Taṭbīq al-Syar'iah al-Islāmiyyah*. Lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 33.

لمثله أن يصول ويجول ويقول ما يشاء ويحطم ما يريد ولا يسمح لأحد أن يرد عليه. ولا أدري على أي أساس علمي بنى هذا المطاول الجريء دعواه الغريضة عن عمر بن عبد العزيز وجهله بالسياسة والإدارة... إلخ؟ فإن المنطق يرده والإجماع يرفضه وتاريخ عمر نفسه وآثار حكمه تنقضه²³⁵

“Saya menjawab pertanyaan besar tersebut dengan mengatakan: Saya telah membaca apa yang ditulis penulis tersebut baik tentang ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, *salaf al-ṣāliḥ*, dan syari‘at Islam sebelumnya. Saya tidak tahu bagaimana seseorang seperti dia bisa diizinkan untuk berkata suatu hal semauanya sendiri dan tidak membiarkan siapapun untuk menanggapi. Saya tidak tahu atas dasar ilmiah apakah yang berani dan arogan ini membangun klaimnya yang tidak masuk akal tentang ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dan membodohkannya tentang politik dan administrasi? Padahal, logika membantahnya, konsensus (ijmā‘) menolaknya, sejarah ‘Umar sendiri memungkirkannya, dan jejak-jejak hukumnya pun membantahnya.”

Berdasarkan apa yang dikemukakan oleh al-Qardāwī tersebut, dapat disimpulkan bahwa secara eksplisit, ia hanya menyebutkan tokoh sekular bernama Ḥusayn Aḥmād Amīn, yang menjadi pemicu utama rekonstruksinya terhadap narasi sejarah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Meskipun demikian, penulis memahami bahwa alasan rekonstruksi yang dilakukan al-Qardāwī, secara substansial juga mencakup kritik atas narasi orientalis. Hal tersebut dapat dibuktikan oleh adanya kenyataan bahwa sebagian besar konstruksi sejarah sekular lahir dari fondasi epistemologis orientalis Barat, yang kemudian diinternalisasi kaum sekular. Kenyataan tersebut dapat dibuktikan ketika al-Qardāwī mengemukakan bahwa pemikiran Ḥusayn Aḥmad Amīn tentang ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dan juga al-

²³⁵ Al-Qardāwī, *Tārīkhunā*, 34-35.

Ḥajjāj bin Yūsuf al-Ṣāqafī telah terkontaminasi oleh pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Eropa dan orientalis Barat.²³⁶ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa rekonstruksi yang dilakukan al-Qarḍāwī dalam *Tārīkhunā al-Muftarā 'Alayh* bukan hanya sebagai bentuk respon terhadap narasi Ḥusayn Aḥmad Amīn saja, tetapi juga merupakan bentuk bantahan terhadap warisan historiografi orientalis, yang dalam konteks ini diwakili oleh Alfred Von Kremer dan juga Gerlof Van Vloten.

Selain itu, adanya sebuah ungkapan al-Qarḍāwī dalam paragraf tersebut berupa, “Saya tidak tahu bagaimana seseorang seperti dia bisa diizinkan untuk berkata suatu hal semauanya” menurut penulis menunjukkan bahwa ia menganggap Ḥusayn Aḥmad Amīn tidak memiliki kualifikasi untuk menulis sejarah Islam. Hal tersebut sesuai dengan apa yang telah diuraikan sebelumnya terkait siapa yang boleh dan berhak menulis sejarah Islam menurut al-Qarḍāwī.²³⁷ Adapun alasannya adalah, di samping Ḥusayn Aḥmad Amīn telah terpengaruh oleh pemikiran orientalis Barat, ia juga tidak memahami wawasan keislaman dalam konteks falsafah dan orientasi yang diterapkan oleh 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam kepemimpinannya. Hal tersebut pada akhirnya berakibat pada kesalahan penafsiran atas sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz pada umumnya, dan kebijakan-kebijakan yang dilakukannya secara

²³⁶ Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 44.

²³⁷ Pembahasan terkait siapa yang berhak dan pantas menulis sejarah Islam menurut perspektif al-Qarḍāwī dapat dilihat pada BAB II halaman 55 dengan judul sub bab: Pemikiran al-Qarḍāwī dalam Sejarah Islam. Untuk lebih lanjut, lihat: Al-Qarḍāwī, *Tārīkhunā*, 279.

khusus. Selain itu, alih-alih menggunakan sumber-sumber yang valid dan kredibel sebagai data sejarah, ia justru menggunakan warisan historiografi orientalis dan memaknai sikap serta kebijakan-kebijakan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dengan kacamata paham sekular yang jelas-jelas bertentangan dengan ruh dan nilai-nilai Islam. Kesalahan dalam penggunaan sumber dan penafsiran sejarah tersebut, berimbas pada narasi yang bertentangan dengan narasi-narasi sejarah yang lebih otoritatif.

BAB V

PENUTUP

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil pembahasan dalam bab-bab sebelumnya, maka kesimpulan dari penelitian ini dapat dirumuskan secara sistematis sebagai berikut:

Pertama, Yūsuf al-Qarḍāwī mengkonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai figur ideal dalam khazanah kepemimpinan Islam yang berhasil mengembalikan metode kepemimpinan Khulafā' al-Rāsyidīn setelah sebelumnya terjadi penyimpangan pasca berakhirnya masa tersebut oleh para pemimpin Umayyah sebelumnya. Al-Qarḍāwī menekankan aspek keadilan sosial, pemerataan ekonomi, rekonsiliasi politik, dan keaslehan pribadi Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai inti dari konstruksi sejarahnya. Konstruksi ini sekaligus menjadi antitesis terhadap konstruksi sejarah Muslim sekular, dan orientalis yang menggambarkan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai pemimpin yang bodoh politik, rekasioner, dan melemahkan legitimasi politik Daulah Umayyah.

Kedua, metode rekonstruksi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang digunakan al-Qarḍāwī berawal dari proses dekonstruksi terhadap narasi sekular dan orientalis dilakukan dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip rekonstruksi yang digagasnya. Adapun metode yang digunakan adalah: 1). menyaring dan memverifikasi sumber-sumber sejarah yang kredibel dengan berlandaskan pada riwayat-riwayat yang dapat dipercaya. 2).

menafsirkan peristiwa sejarah berkaitan dengan Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dengan nilai-nilai keislaman, bukan sekedar politik pragmatis dan kalkulasi kekuasaan. 3). Menyusun narasi sejarah Khalīfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang tidak hanya faktual, tetapi juga bersifat didaktis dan inspiratif.

Ketiga, Motif utama yang melatar belakangi al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah untuk merespon narasi sejarah sekular dan orientalis yang menyimpang dan distorsif. Selain itu, secara umum motif al-Qarḍāwī dalam merekonstruksi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz juga merupakan bagian dari proyek besar al-Qarḍāwī ketika menulis karyanya yang berjudul *Tarīkhunā al-Muftarā'Alayh* dalam membongkar distorsi sejarah Islam dan meluruskan pemahaman umat Islam terhadap sejarahnya sendiri.

SARAN

Berdasarkan temuan dan kesimpulan dalam penelitian ini, selanjutnya penulis mengajukan beberapa saran yang dimaksudkan untuk pengembangan keilmuan, khususnya sejarah Islam, baik pada jenjang akademik maupun praktis. Beberapa saran yang diajukan adalah sebagai berikut:

Pertama, untuk para akademisi sejarah Islam serta peneliti selanjutnya. Penelitian ini menunjukkan pentingnya menulis sejarah Islam yang tidak hanya berdasarkan fakta peristiwa, tetapi juga memperhatikan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, para akademisi sejarah sebaiknya tidak hanya terfokus pada pendekatan kronologis dalam melihat sejarah Islam, tetapi

mulai menggunakan pendekatan seperti yang digunakan al-Qarḍāwī, yaitu menggabungkan kritik terhadap sumber dan penutur sebagaimana ahli ḥadīṣ, dengan pembacaan yang berorientasi pada nilai-nilai Islam secara adil. Selain itu, penulis menyarankan agar dilakukan penelitian terhadap objek sejarah Islam lain yang juga dikaji oleh al-Qarḍāwī. Dengan begitu, kita akan bisa melihat lebih komprehensif bagaimana al-Qarḍāwī membangun ulang narasi sejarah Islam

Kedua, untuk dunia pendidikan Islam. Materi sejarah Islam di lembaga-lembaga pendidikan Islam sebaiknya tidak hanya mengajarkan peristiwa dan tokoh sejarah dalam bentuk data faktual saja, tetapi juga membimbing peserta didik untuk berpikir jauh lebih kritis, objektif, dan adil dalam melihat sejarah dengan berorientasi pada nilai-nilai Islam. Pendekatan yang digunakan Yūsuf al-Qarḍāwī dalam melihat sejarah Islam dapat membantu pemahaman sejarah yang lebih mendalam, kritis, objektif, reflektif, dan berorientasi pada pembangunan karakter serta kesadaran historis bagi peserta didik.

Ketiga, untuk umat Islam secara umum. Rekonstruksi sejarah sebagaimana yang dilakukan oleh al-Qarḍāwī dapat menjadi sarana untuk meningkatkan kepercayaan umat terhadap nilai-nilai dasar dalam peradaban Islam, seperti keadilan, kepemimpinan yang amanah, dan solidaritas sosial untuk menghindari konflik. Oleh karena itu, umat Islam disarankan untuk tidak menerima begitu saja narasi-narasi sejarah yang ada, tanpa adanya kesadaran kritis dalam membaca, memverifikasi, dan meninterpretasi sejarah sendiri

dengan adil dan bertanggung jawab. Selain itu, narasi sejarah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagaimana ditulis al-Qarḍāwī dapat menjadi tauladan bagi pemerintah dalam menjalankan kepemimpinan yang adil dan bermartabat.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Laṭīf, 'Abd al-Syāfi Muḥammad. *Al-'Ālam al Islāmiy fī al-'Aṣr al-Umawīy: Dirāsah Siyāsīyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- 'Abd al-Laṭīf, Aḥmad Taunī. *Tashwīh al-Tārīkh al-Umawīy min Khilālī Ba'di Kitābāt al-'Arab wa al-Mustashriqīn*, (Mesir: Jāmiyah al-Miniyā, t.th.).
- 'Alī, Muhammad Ahmad al-Ṣaghīr. “Al-Ṣurah al-Namṭīyah li al-'Arab wa Tashwīh al-Tārīkh al-Islāmiy fī al-Sīnimā'al-'Ālamīyah” *Daurīyah al-Namā' li 'Ulūm al-Wahyi wa al-Dirāsāt al-Insāniyyah* 2 (2017): 112-151.
- A.P. Kau, Sofyan. “Hermenutika Gadamer dan Relevansinya Dengan Tafsir” *Farabi* 11 (2): 109-123. Diakses pada 4 Mei 2025. <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/782>.
- Abdurrahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Abdurrahman, Fuad. *The Great of Two Umars Kisah Hidup Dua Khalifah Paling Legendaris: Umar in al-Khathab dan Umar bin Abdul Aziz*. Jakarta: Zaman, 2013.
- Aḥmad Amīn, Ḥusain. *Ḥawla al-Da'wah ilā Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Sa'ād al-Ṣabah, 1992.
- Ahmad Syahid, “Telaah Hermeneutika Hadis Yusuf Al-Qardhawi” Dalam Rausyan Fikr, 1 (2020), 167-183. Diakses pada 28 Januari 2025. DOI: <https://doi.org/10.24239/rsy.v16i1.551>
- Aṣīr, Ibnu. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Riyāḍ, Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th.
- Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Bāghindī, Muḥammad bin Sulaymān. *Musnad Amīr al-Mu'minīn 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Raḍīya Allahu 'anhu*. Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, 1987.

- Bastoni, Hepi Andi. *Di Balik Fatwa Kontroversial Yusuf Al-Qardhawi*. Bogor: Pustaka Al-Bustan, 2013.
- Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn. *Dalā'il al-Nubuwwah wa Ma'rifatu Aḥwāl Ṣāḥib al-Syarī'ah*, tahqīq: 'Abd al-Mu'ī Qal'ajī. Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History*. London: Oxford University Press, 1946.
- Daipon, Dahyul. “Reaksi Ulama Terhadap Fatwa Kontemporer Yusuf Al-Qardhawi Tentang Bom Bunuh Diri” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Keluarga* 12 (2020): 15-33.
- Delviany, Veny. dkk. “Dekonstruksi Derrida dan Metode Istiqra' Al-Ma'nawi Imam Asy-Syathibi dalam Memahami Teks Al-Qur'an” *IHSANIK: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2 (2024), 87-106, diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.59841/ihsanika.v2i3.1376>.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*. trans. Alan Bass. University of Chicago, 1982.
- Fatihin, Muhammad Khairul, dan Wildana Wargadinata. “Keterlibatan Syaikh Yusuf Al-Qaradhawi dalam Persatuan Ulama Dunia: Studi Kasus pada International Union of Muslim Scholars.” *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 7. (2023): 95-108.. Diakses 29 September 2024. DOI: <https://doi.org/10.23971/njppi.v7i1.5785>.
- Fitrah Meri. dan Hamka, Syamsuar. “Pemikiran Pendidikan Yusuf Al-Qardhawi dalam Kitab al-‘Aql wa al-‘Ilm fī al-Qur’an” *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam* 15 (2022). Diakses pada 29 September 2024, DOI: <https://doi.org/10.32832/tawazun.v15i1.6843>.
- Fitria, Dian. “Kebijakan Politik dan Birokrasi Khalifah Umar bin Abdul Aziz (99-101 H/717-720 M)” *Madania: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam* 9 (2019): 17-34.
- Hajar, Imam Ibnu. *Menulis Ulang Sejarah Usman bin Affan: Studi Historis Analitis terhadap Misspersepsi Penulisan Sejarah*

- Usman bin Affan dalam Sejarah Islam*. Sidoarjo: Kanzun Books, 2020.
- Harafī, Salamah Muhammad. *Al-Mursyid al-Wajīz fī al-Tārīkh wa al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2011.
- Ibnu 'Abd al-Ḥakam, 'Abdullah. *Sīrah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz 'ala mā Rawāhu al-Imām Mālik bin Anas wa Aṣḥābihi*, Cet. 3. Kairo: Maktabah Wahbah, 2017.
- Ibnu al-'Arabī, Abū Bakar. *Al-'Awāsim min al-Qawāsim fī Taḥqīqī Mawāqif al-Ṣaḥābah ba'da Wafāt al-Nabī*, taḥqīq. Muhibuddīn al-Khaṭīb. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1412 H.
- Ibnu Jawzī, 'Abd al-Raḥmān. *Sīrah wa Manāqib 'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Khalīfah al-Zāhid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Ibnu Jibrīl, Ḥayāh bin Muḥammad. *Al-Āṣār al-Wāridah 'an 'Umar bin 'Abd al-'Azīz fī al-'Aqīdah* Madinah: Kementrian Pendidikan Tinggi Universitas Islam Madinah, 2002.
- Ibnu Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Vol. I. Damaskus: Dār Ya'rab, 2004.
- Ibnu Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim. *Al-Amwāl*. Mesir: Dār al-Hadiy al-Nabawiy, 2007.
- Ibnu Syaḡīr, Muḥammad bin Sa'ad. *Fiḡhu 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1424 H.
- Ismail, M. Syukri. “Kritik terhadap Sekularisme: Pandangan Yusuf Qardhawi” Kontekstualita, 29, 1, (2014), 82-94.
- Karīm, 'Amr 'Abd. *Qaḍāyā al-Mar'ah fī Fiḡh al-Qarḍāwī*, Mesir: Qaṭr al-Nadā li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2009.
- Kaṣīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 10. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2015.
- Khalīl, 'Imād al-Dīn. *Malāmiḡ al-Inqilāb al-Islāmī fī Khilāfah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*. Beirut: al-Risālah, 1978.
- Khaṭīb, 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

- Khurāsī, Sulaymān bin Šālīḥ, *Al-Qarḍāwī fī al-Mizān*. Riyād, Dār al-Jawāb li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999.
- Kremer, Alfred Von. *The Orient Under the Caliphs*. trans. Skhuda Bukksh. Calcutta: University of Calcutta, 1920.
- Majdi, Ahmad Labib. "Metodologi Pembaruan Neomodernisme dan Rekonstruksi Pemikiran Islam Fazlur Rahman" *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 3 (2019). Diakses 9 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.23971/nippi.v3i1.1196>.
- Majzūb, Muhammad. *Ulamā' wa Mufakkirūn 'Araftuhum*, Cet. IV, Vol. I, (Kairo: Dār al-Shawāf, 1992).
- Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukrim Ibnu. *Lisān al-'Arab*, Vol. IX. Beirut: Dār al-Šādr, t.th.
- Maufur, Mustolah. *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual*. Jakarta: Pustakan Al-Kautsar, 1995.
- Mendra Siswanto, "Pola Penalaran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Masalah-Masalah Kontemporer" Tesis. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2011.
- Mifathuddin, *Metodologi Penelitian Sejarah Lokal*. Yogyakarta: UNY Press, 2020.
- Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Mustaqim, Abdul. "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran Dan Hadis* 1 (2014): 263-280.
- Naḍwī, Muhammad Akram. *Kifāyah al-Rāwī 'an al-'Allāmah al-Shaikh Yūsuf al-Qarḍāwī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.
- Nazih, Abdullah Ghulam. dkk., "The Urgency of Understanding Islamic History According to Yusuf Qardawi's Paradigm" *Al-Risalah* 15 (2024), 293-306. Diakses pada 1 November 2024, DOI: <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v15i1.3436>.
- Pertiwi, Getar Rahmi. dan Nirmayuni, Devi. "Tinjauan Kritis Peradan Islam Pada Masa Bani Abbasiyah" *Qasim Jurnal Pendidikan*,

Sosial, dan Humaniora, 1 (2024), 45-46. Diakses pada 16 April 2025. DOI: <https://doi.org/10.61104/iq.v2i1.297>.

Pusat Bahasa, Tim Penyusun Kamus. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Qarḍāwī, Yūsuf. Abdurrazaq, Nu'man. Abdul Hamid, Muhsin. *Pasang Surut Geraan Islam (Suatu Arah Perbandingan)*, terj. Faid Uqbah dan Hartono. Kuala Lumpur: Pustaka Syuhada, 1987.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah Wajhān li Wajhin*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

_____. *'Umar bin 'Abd al-'Azīz al-Rāsyid al-Mujaddid*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.

_____. *Fatāwā Mu'āṣirah*, Vol 2. Kuwait: Dār al-Qalam, 1992.

_____. *Ibnu al-Qaryah wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sīrah wa Masīrah*, Cet. I. Kairo: Dār al-Syurūq, 2006.

_____. *Ṣaqāfah al-Dā'iyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

_____. *Syūmūl al-Islām*, Cet. V. Kairo: Martabah Wahbah, 2011.

_____. *Tārīkhunā al-Muftarā 'alayh*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2006.

_____. *Liqā'āt wa Muḥāwarāt Hawla Qaḍāyā al-Islām wa al-'Aṣr*. Beirut: Resalah Publisher, 2001.

Qurasyī, Asmā' Ghālib. “Malāmiḥ al-Tajdīd al-Fiqhī ‘inda al-Shaikh al-Qarḍāwī (Dirāsah Fiqhiyah)”, *Journal of Social Studie*, 22 (2016).

Qutb, Muhammad. *Kayfa Naktubu al-Tārīkh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1992.

Romdhon, Luthfi dan Permana, Andri. “Distorsi Sejarah Islam Pada Masa Al-Khulafā Ar-Rāsyidūn dan Daulah Umayyah (Tinjauan Kritis Buku Ajar Sejarah Kebudayaan Islam Madrasah Aliyah” *PROFETIKA* 17 (2016), 59-70. Diakses pada: 7 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.23917/profetika.v17i02.5298>.

Said, Edward W. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur sebagai Subjek*, terj. Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

- Ṣallābī, 'Alī Muḥammad. *Al-Khalīfah al-Rāsyid wa al-Muṣliḥ al-Kabīr 'Umar bin 'Abd al-'Azīz*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th.
- Saputra, Ahmad Sarip. “Hifdh al-Bī'ah Sebagai Bagian dari Maqāṣid Al-Sharī'ah (Pandangan Yusuf al-Qardhawi dalam Kitab Ri'āyat al-Bī'ah fī Sharīah al-Islām),” Tesis. Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020.
- Saputri, Itsnawati Nurrohmah. “Perkembangan Kubah Batu, Masjid Damaskus, Perluasan Masjid Al-Haram dan Masjid Nabawi pada Masa Khalifah Abdul Malik Bin Marwan dan Walid Bin Abdul Malik” *Millatī: Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2 (2017), 213. Diakses pada 15 April 2025, DOI: <https://doi.org/10.18326/mlt.v2i2.195-220>.
- Siregar, Mangihut. “Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida” *Journal of Urban Sociology* 2 (2019): 65-75. Diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <http://dx.doi.org/10.30742/jus.v2i1.611>.
- Soetomo, Greg. “Radikalisme di Indonesia Sejarah Rekonstruksi dan Dekonstruksi” dalam *Indo-Islamika*, 6 (2016): 108-138. Diakses pada 15 Oktober 2024, DOI: <https://doi.org/10.15408/idi.v6i1.14798>.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Cet. 19. Bandung: ALFABETA, 2013.
- Sumbulah, Umi dkk. “Sunnah Ghairu Tasyri'iyah Yusuf Al-Qardhawi's Perspective and It's Relevance in Building Religious Moderation” *Jurnal Living Hadis* VI (2021):197-215. Diakses 30 September 2024, DOI: <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2732>.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tārīkh al-Khulafā*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2013.
- Syabīl, Fāiz. *Ma'ālim al-Tajdīd 'inda al-Shaikh Yūsuf al-Qarḍāwī Raḥimahu Allah*, Istanbul: Markaz al-Mujaddid li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 2022.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Riyāḍ, Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th.
- Talīmah, Iṣām. *Yūsuf al-Qarḍāwī: Faqīh al-Du'āh wa Dā'iyah al-Fuqahā'*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.

- Taufikurrahman, “Aliran Rekonstruksi Dalam Pandangan Filsafat Pendidikan Islam “Konsep Pendidikan Muhammad Iqbal” *Jurnal Al-Makrifat* 3 (2018): 46-63.
- Ulfahadi, R., dan Surya, R. A. “Pandangan Orientalis terhadap Sejarah Islam Awal” *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1 (2020): 184-201.
- Vloten, Gerlof Van. *Abḥāth fī al-Sayṭarah al-‘Arabiyyah wa al-Tasyayyu’ wa al-Mu’taqidāt al-Mahdiyyah fī Ṣilli Khilāfah baniy Umayyah*, trans. Ibrāhim Bayḍūn. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1996.
- Warren, David H. “Debating the Renewal of Islamic Jurisprudence (Tajdīd al-Fiqh): Yusuf al-Qardawī, his interlocutors, and the Articulations, Transmission and Reconstruction of the Fiqh Tradition in the Qatar-Context,” Disertasi. School of Arts, Language and Cultures University of Manchester, t.th.
- Ṣahabī, Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad. *Siyar A’lām al-Nubalā’*. Riyāḍ, Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 2004.
- Zulkarnaini, “Konsep dan Penerapan Good Governance Dalam Pemerintahan Umar bin Abdul Aziz,” Disertasi. Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021.
- Zuraidah, “Model Kepemimpinan Umar bin Abdul Aziz Dalam Membangun Ketahanan Keluarga Perspektif Hukum Keluarga Islam,” Disertasi. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2023.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Abdul Latif

Tempat/Tgl Lahir : Tulang Bawang, 29 September 2000

Jenis Kelamin : Laki-laki

Alamat : Jl. Ponpes Al-Hidayat Batulungguh, RT: 04/
: RW: 09 Kampung Bangunrejo, Kecamatan
Bangunrejo, Kabupaten. Lampung Tengah

Nomor Hp : 085609193811

Email : Muhammad.abdullathif29@gmail.com

Pendidikan Formal

1. SDN 1 Bangunrejo (2006-2012)
2. MTs. Tahfidz Yanbu'ul Qur'an Menawan Kab. Kudus (2012-2015)
3. MAS Tahfidz Yanbu'ul Qur'an Menawan Kab. Kudus (2015-2018)
4. S1 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir STAI Al-Anwar Sarang Rembang (2018-2022)
5. S2 Ilmu Agama Islam UIN Walisongo Semarang (2023-2025)

Non Formal

1. Ponpes Al-Hidayat Batulungguh Bangunrejo (2006-2012)
2. Pondok Pesantren Tahfidz Yanbu'ul Qur'an Menawan Kab. Kudus (2012-2018) dan (2024-2025)
3. Pondok Pesantren Al-Anwar 3 Sarang-

Rembang (2018-2024)

Karya Tulis : GENEALOGI *SHARḤ MATAN AL-SHĀṬIBIYYAH* (Studi Intertekstualitas Kitab *Sirāj al-Qāri'al-Mubtadī* Karya Ali bin ‘Uthmān al-Qāṣih)