ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

Consolidation of Shia History in the Classical Era: A Critical Study of Al-Qummi's Interpretation

M. Arsyad Haikal

Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia
marsyadhaikal@mhs.ptiq.ac.id

ARTICLE INFO

Article history:
Received: October 20, 2025
Accepted: October 31, 2025
Published: October 31, 2025

DOI : 10.20885/abhats.vol6.iss2.art14
PP : 291-302

Keywords:
Tafsir Al-Qummi, Tafsir Al-Mizan, Riwā'ī Exegesis, Imami Shi'ism

ABSTRACT

This research conducts a critical examination of Tafsir al-Qummi by 'Ali bin Ibrahim al-Qummi (d. 307 H), a foundational work representing the narrative consolidation phase of Imami Shi'ism in the Classical Era. The paper argues that Tafsir al-Qummi, written amid political oppression and the Occultation, successfully established the Shi'i theological and fiqhi identity by positioning Ahlulbayt traditions as the primary exegetical authority. However, its near-exclusive reliance on pure narration (riwā'ī) renders it vulnerable to authenticity critiques. This critical study employs Tafsir al-Mizan by Sayyid Muhammad Husain Tabataba'i (d. 1402 H) as a methodological benchmark. Al-Mizan represents the modern phase, which prioritizes the synthesis of intellect and text (Al-Qur'an bi Al-Qur'an). A comparative analysis of three crucial case studies, the Verse of Wilāyah (Q 5:55), the law of Mut'ah (Q 4:24), and gender relations (Qawwāmah) (Q 4:34), reveals an epistemological shift. It is found that while Al-Qummi focuses on narrative and ideological assertion, Al-Mizan maintains the Shi'i doctrinal conclusions but revolutionizes the process by providing philosophical, sociological, and rational justifications. This evolution marks a shift in exegetical authority from a historical-traditional basis to a universal-intellectual one within the Imami Shi'i tradition.

Konsolidasi Riwayat Syiah di Era Klasik: Telaah Kritis terhadap Tafsir Al-Qummi

Kata kunci:
Tafsir Al-Qummi, Tafsir Al-Mizan, Tafsir Riwa'i, Imamiyah

ABSTRAK

Penelitian ini melakukan telaah kritis terhadap Tafsir al-Qummi karya 'Ali bin Ibrahim al-Qummi (w. 307 H), sebuah karya fundamental yang merepresentasikan fase konsolidasi riwayat Syiah Imamiyah di Era Klasik. Makalah ini berargumen bahwa Tafsir al-Qummi, yang ditulis di tengah tekanan politik dan *Ghaibah*, berhasil menegakkan identitas teologis dan fikih Syiah dengan menempatkan riwayat Ahlulbait sebagai otoritas penafsiran utama. Namun, ketergantungannya yang nyaris total pada narasi murni (*riwa'i*) menjadikannya rentan terhadap kritik otentisitas hadis. Telaah kritis ini dilakukan dengan menggunakan Tafsir al-Mizan karya Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i (w. 1402 H) sebagai tolok ukur metodologis. Al-Mizan mewakili fase modern yang memprioritaskan sintesis akal dan teks (*Al-Qur'an bi Al-Qur'an*). Analisis komparatif atas tiga studi kasus krusial, Ayat Wilayah (QS 5:55), hukum Mut'ah (QS 4:24), dan relasi gender (*Qawwāmah*) (QS 4:34), menunjukkan sebuah pergeseran epistemologis. Ditemukan bahwa sementara Al-Qummi berfokus pada penegasan naratif dan ideologis, Al-Mizan mempertahankan kesimpulan doktrinal Syiah tetapi merevolusi prosesnya dengan memberikan justifikasi filosofis, sosiologis, dan rasional. Pergeseran ini mencerminkan evolusi otoritas

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

penafsiran dari basis historis-tradisional ke basis universal-intelektual dalam tradisi Syiah Imamiyah.

A. PENDAHULUAN

Tradisi intelektual Islam, khususnya dalam mazhab Syiah Imamiyah, memandang penafsiran Al-Qur'an (tafsir) sebagai jembatan esensial antara wahyu dan pemahaman umat. Secara historis, tafsir Syiah terbagi menjadi beberapa fase metodologis (Adz-Dzahabi, n.d., vol. 2, p. 32). Fase awal, yang dikenal sebagai fase konsolidasi riwayat, dicirikan oleh upaya sistematis untuk mengumpulkan dan melestarikan penafsiran yang dinisbatkan secara langsung kepada para Imam Ahlulbait. Dalam konteks ini, Tafsir al-Qummi karya 'Ali bin Ibrahim al-Qummi (w. 307 H/919 M) berdiri sebagai artefak utama yang merepresentasikan metodologi *riwa'i* murni, di mana narasi hadis (terutama dari ayahnya dan sumber-sumber Qom) dijadikan otoritas tunggal penentu makna ayat (Al-Qummi, 2014, vol. 1, pp. 5–6).

Kelahiran Tafsir al-Qummi bertepatan dengan periode kritis di tengah tekanan politik Kekhalifahan Abbasiyah dan dimulainya *ghaibah* Imam ke-12. Kondisi ini secara langsung mendorong kebutuhan untuk menjaga integritas doktrin Imamah dan menyediakan panduan hukum yang otentik, menjadikan karya Al-Qummi sarat dengan penegasan teologis dan *ta'wil* (penafsiran esoteris) ideologis (Al-Qummi, 2014, vol. 1, pp. 8–9). Namun, sifat kompilatifnya yang dominan riwayat ini kemudian menimbulkan tantangan akademis terkait isu otentisitas sanad dan ketercampuran sumber, memaksa kajian tafsir Syiah untuk berevolusi.

Kontras metodologis yang paling tajam muncul pada abad ke-20 melalui Tafsir al-Mizan karya Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i (w. 1402 H/1981 M). Al-Mizan secara revolusioner memprioritaskan metode *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* yang disandingkan dengan analisis filsafat dan sosiologis, menggunakan riwayat hanya sebagai bukti pendukung yang telah melalui proses saringan rasional yang ketat (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, pp. g–l). Perbedaan fundamental antara dua karya ini, satu didominasi narasi pertahanan klasik, yang lain didominasi nalar responsif modern, menawarkan peluang unik untuk melakukan telaah kritis terhadap metodologi Tafsir al-Qummi dan mengidentifikasi evolusi penafsiran Syiah atas isu-isu fundamental.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini akan berfokus pada pertanyaan-pertanyaan berikut: 1) Bagaimana kondisi sosial-politik Syiah di Era Klasik (Abad ke-3 H) memengaruhi corak ideologis dan metodologi *riwa'i* dalam Tafsir al-Qummi?; 2) Apa perbedaan fundamental antara pendekatan *riwa'i* Tafsir al-Qummi dan pendekatan kritis-rasional Tafsir al-Mizan sebagai tolok ukur telaah kritis?; dan 3) Bagaimana perbandingan penafsiran atas tiga studi kasus, otoritas politik (QS 5:55), hukum perkawinan (QS 4:24), dan relasi gender (QS 4:34), menunjukkan pergeseran dalam sumber otoritas dan prioritas penafsiran Syiah?

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk melakukan telaah kritis terhadap Tafsir al-Qummi dengan menggunakan Tafsir al-Mizan sebagai pembanding metodologis. Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk: 1) Menganalisis latar belakang historis yang membentuk Tafsir al-Qummi sebagai karya konsolidasi riwayat; 2) Mengidentifikasi secara detail perbedaan metodologis antara *riwa'i* murni Al-Qummi dan sintesis *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* Al-Mizan; dan 3) Menguraikan pergeseran penafsiran Syiah atas isu teologis, hukum, dan sosial melalui

analisis komparatif atas studi kasus terpilih.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pada pemahaman mengenai evolusi epistemologi tafsir Syiah dan memberikan kerangka kerja kritis bagi studi tafsir naratif klasik.

B. METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif komparatif-analitis (*muqāran*). Data primer dikumpulkan dari teks Tafsir al-Qummi dan Tafsir al-Mizan pada ayat-ayat studi kasus (QS 5:55, 4:24, dan 4:34). Data sekunder diperoleh dari karya-karya sarjana kontemporer tentang metodologi tafsir dan sejarah Syiah. Pendekatan yang digunakan adalah kritik metodologis, di mana kelemahan dan kekuatan tafsir *riwa'i* Al-Qummi dianalisis berdasarkan standar rasional dan komprehensif yang dikembangkan oleh Tafsir al-Mizan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Kondisi Historis dan Latar Belakang Penulis

'Ali bin Ibrahim al-Qummi dan Era Konsolidasi Riwayat

'Ali bin Ibrahim al-Qummi (w. c. 307 H/919 M) hidup di kota Qom, Persia, yang saat itu berfungsi sebagai benteng ortodoksi dan pusat keilmuan riwayat Syiah (WikiSyiah, 2025). Secara bahasa, Syiah berarti *firqah wa jama'ah* (komunitas) atau pengikut dan pembela seseorang (Ibn Manzhur, n.d., vol. 3, p. 1596). Awalnya, kata ini digunakan secara praksis untuk menunjukkan sikap para sahabat Nabi Saw. yang secara tegas membela Ali bin Abi Thalib (*Syiah Ali*), seperti Miqdad bin al-Aswad, Salman al-Farisi, dan Abu Dzar al-Gifari (Ibn Faris, n.d., vol. 2, p. 492).

Namun, di era Al-Qummi, kata Syiah telah berkembang menjadi nama kelompok yang meyakini Ali sebagai pengganti Nabi, yang berlanjut kepada keturunan Ali (An-Naubakhti & Al-Qummi, 1992, pp. 38–39). Bagi kelompok ini, Syiah adalah umat Islam yang menganggap pengganti Nabi Saw. merupakan hak istimewa keluarga Nabi, dan mereka yang mengikuti mazhab Ahlulbait dalam bidang pengetahuan dan kebudayaan Islam (An-Naubakhti & Al-Qummi, 1992, pp. 28–29). Ahlulbait di sini, sebagaimana ditafsirkan oleh Al-Qummi sendiri, adalah Ali, Fatimah, Hasan dan Husain, kemudian berlanjut kepada keturunan dari Husain (Mugniyah, n.d., p. 447).

Latar belakang pendidikannya didominasi oleh tradisi hadis dari ayahnya sendiri, Ibrahim bin Hasyim al-Qummi, yang merupakan salah satu perawi terbesar dari Imam ke-8 (*ar-Ridha*) hingga ke-11 (*al-'Askari*) (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 8). Ali bin Ibrahim tercatat dalam barisan sahabat Imam al-Hadi menurut sumber-sumber rijal dan biografi Syiah (Thusi, 1995, p. 390). Kehidupannya merentang dari masa Imam al-Hadi hingga *ghaibah sughra*. Walaupun ia hidup semasa dengan para Imam ini, literatur Syiah yang kredibel ternyata tidak memiliki riwayat langsung dari Imam Maksum (termasuk Imam al-Hadi) yang disampaikan oleh Ali bin Ibrahim. Poin ini tidak dipermasalahkan oleh Ayatullah Khui, yang menegaskan bahwa Ali bin Ibrahim tetaplah sahabat Imam al-Hadi, terlepas dari tidak adanya periwayatan langsung tersebut (WikiSyiah, 2025).

Konteks sosial-politik yang melingkupi *Al-Qummi* adalah era penindasan politik yang dilancarkan Kekhalifahan Abbasiyah terhadap para Imam Syiah. Puncak tekanan ini terjadi saat dimulainya *ghaibah* Imam ke-12. Hilangnya figur Imam secara fisik menciptakan kekosongan kepemimpinan spiritual dan hukum. Oleh karena itu, tujuan fundamental penulisan Tafsir al-

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

Qummi adalah konsolidasi dan kodifikasi riwayat Ahlulbait sebagai satu-satunya otoritas penafsiran yang sah, guna menjaga identitas teologis dan memberikan panduan hukum di tengah krisis kepemimpinan (Al-Qummi, 2014, vol. 1, pp. 20–22). Karya beliau, dengan fokusnya pada riwayat, mencerminkan kebutuhan komunitas Syiah saat itu untuk berlindung pada *naq*l (teks narasi) sebagai benteng terakhir.

Muhammad Husain Thabathaba'i dan Era Respon Intelektual

Jauh berbeda, Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i (w. 1402 H/1981 M) menulis Tafsir al-Mizan pada abad ke-20 di Iran, sebuah era yang didominasi oleh kebangkitan intelektual, tantangan filsafat Barat, dan kemajuan ilmu pengetahuan modern. Thabathaba'i dibesarkan dalam lingkungan ulama tetapi memiliki latar belakang pendidikan multidisiplin yang luar biasa. Beliau belajar fiqih dan ushul fiqih di Najaf di bawah Ayatullah Mirza Muhammad Husain al-Na'ini, dan yang paling krusial, mendalami filsafat (*hikmah*) dan *irfan* (mistisisme) di bawah Sayyid Husain al-Badkubi dan Mirza Ali al-Qadhi (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, pp. b–c).

Kondisi sosial-politik di zamannya menuntut Islam untuk menyajikan dirinya sebagai sistem pemikiran yang rasional dan relevan di tengah gelombang materialisme dan skeptisisme. Latar belakang penulisan Al-Mizan secara langsung adalah permintaan mahasiswa di Qom untuk sebuah tafsir yang komprehensif dan dapat menjawab isu-isu kontemporer (WikiSyiah, 2025). Dengan penguasaan filsafatnya, tujuan Thabathaba'i adalah menggunakan akal (*aql*) sebagai alat untuk memvalidasi teks suci. Al-Mizan dengan demikian mewakili pergeseran dari sekadar pertahanan narasi menjadi apologetika rasional, menetapkan Al-Qur'an sebagai al-Mizan (Timbangan) yang mampu menimbang kebenaran dari segala klaim, baik dari filsafat, sains, maupun riwayat itu sendiri.

Telaah Kritis Metodologi Tafsir

Karakteristik Metode Riwa'i Murni Tafsir al-Qummi

Tafsir al-Qummi didominasi oleh metode riwayat murni (*al-tafsīr bi al-ma'thūr al-khās*). Karakteristik utamanya adalah menempatkan riwayat dari para Imam (hadis Ahlulbait) sebagai sumber primer dan hampir eksklusif dalam menafsirkan teks Al-Qur'an (Al-Qummi, 2014, vol. 1, pp. 19–22). Menurut Syiah, hadis didefinisikan sebagai segala yang bersumber dari yang maksum: Nabi dan Imam, atau pembicaraan yang bersambung kepada yang maksum (Al-'Amili, 2012, p. 50). Bagi Al-Qummi, makna ayat tidak ditentukan oleh analisis linguistik, rasional, atau ijtihad pribadi, melainkan oleh otoritas *naql* (teks narasi) yang diyakini sebagai penjelas sejati Al-Qur'an.

Aspek krusial dari tafsir ini adalah penggunaan ekstensif *ta'wil*, di mana makna literal ayat sering dikesampingkan demi makna esoteris atau ideologis yang berfokus pada doktrin Imamah. Misalnya, ayat tentang *nur* (cahaya), *zhulm* (kezaliman), atau *muhsinīn* (orang-orang yang berbuat baik) ditafsirkan sebagai merujuk kepada para Imam atau musuh-musuh mereka (As-Subhani, 2007, p. 19). Secara metodologis, hal ini menunjukkan bahwa tujuan utamanya adalah penguatan identitas teologis Syiah daripada penetapan makna yang bersifat universal.

Kritik metodologis utama terhadap Tafsir al-Qummi adalah masalah otentisitas dan pemisahan sanad. Meskipun kitab-kitab induk hadis Syiah (*al-Kutub al-Arba'ah*) semuanya tidak diberi nama "*Sahih"* oleh penyusunnya, kritik dari luar Syiah menyatakan bahwa tafsir ini rentan karena, ia cenderung menyertakan hadis tanpa penyaringan *rijal* (kritik perawi) yang

ketat (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 53). Selain itu terdapat keraguan apakah tafsir ini sepenuhnya berasal dari Ali bin Ibrahim saja ataukah telah tercampur dengan riwayat lain (seperti dari Abul Jarud) (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 10). Akibatnya, otoritas penafsiran dalam Al-Qummi sepenuhnya bersandar pada kepercayaan buta pada mata rantai narasi yang dikumpulkan, membuatnya rentan terhadap studi hadis yang lebih maju.

Karakteristik Metode Kritis-Rasional Tafsir al-Mizan

Sebagai antitesis intelektual terhadap tafsir naratif, Tafsir al-Mizan karya Thabathaba'i menetapkan fondasi bagi metodologi sintesis akal dan teks (*al-tafsīr al-aqlī al-muqāran*) yang ditandai dengan hal-hal berikut.

Prioritas *Al-Qur'an bi Al-Qur'an*. Metode ini menetapkan Al-Qur'an sebagai otoritas tunggal primer. Ayat yang jelas (*muhkam*) digunakan untuk menjelaskan ayat yang ambigu (*mutasyabih*). Riwayat hanya dapat digunakan setelah makna ayat telah ditetapkan secara tekstual dan rasional (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, p. 15).

Filter Rasional (Filsafat). Thabathaba'i menggunakan filsafat Islam (*Hikmah Muta'aliyah*) untuk menyaring riwayat dan interpretasi. Setiap riwayat yang bertentangan dengan prinsip akal yang mapan (*al-mizan al-'aqlī*) harus ditolak, meskipun sanadnya terlihat kuat. Untuk menilai kesahihan hadis, ia meneliti kesahihan sanadnya, kemudian aspek kesesuaian teks hadis dengan Al-Qur'an. Hadis yang bertentangan dengan Al-Qur'an dianggap tidak bernilai (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, p. 15). Hal ini secara otomatis menolak banyak narasi *ghuluw* (ekstremis) yang mungkin terdapat dalam Tafsir al-Qummi. Filter rasional ini juga berlaku pada isu-isu hukum. Mazhab fikih Syiah ialah mazhab fikih Ja'fari, yang sumber hukumnya Al-Qur'an dan as-Sunnah, serta berhujah dengan hadis-hadis dari Ahlulbait (As-Subhani, 1996, p. 341). Ini menunjukkan bahwa penolakan terhadap riwayat yang tidak logis (seperti beberapa riwayat Abu Hurairah yang diragukan keakuratannya) adalah bagian dari metodologi Syiah yang ketat.

Peran Riwayat yang subordinat. Riwayat Ahlulbait dalam Al-Mizan dipertahankan, namun perannya dikembalikan sebagai penjelas konteks (*asbāb al-nuzūl*) atau detail hukum (*tafsīrī*), bukan penentu makna teologis yang menimpa makna literal ayat (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, pp. 8–9).

Analisis Pergeseran Otoritas Penafsiran

Perbandingan metodologi ini menunjukkan pergeseran epistemologis yang fundamental dalam tradisi Syiah:

Dimensi otoritas	Tafsir al-Qummi	Tafsir al-Mizan
Sumber otoritas primer	*Naql* (teks narasi/hadis Imam)	Teks Al-Qur'an (diverifikasi akal)
Peran akal	Diabaikan atau minim	Menjadi filter dan penopang kebenaran
Fungsi tafsir	Kodifikasi dan pertahanan ideologis	Analisis komprehensif dan dialog intelektual

Dengan kata lain, Tafsir al-Qummi mewajibkan penerimaan *sanad riwayat*, sementara Tafsir al-Mizan menuntut verifikasi rasional terhadap *matan* (isi) riwayat. Ini adalah pergeseran dari otoritas yang bersifat historis-tradisional (Qummi) ke otoritas yang bersifat universal-epistemologis (Mizan), yang menjadi kunci telaah kritis kita dalam pembahasan selanjutnya.

Studi Kasus dan Temuan Kritis

Pembahasan ini menerapkan kerangka metodologis dari pembahasan sebelumnya untuk

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

menganalisis bagaimana Tafsir al-Qummi dan Tafsir al-Mizan menafsirkan tiga isu krusial (ideologi, fikih, dan sosial). Perbandingan ini secara konkret menunjukkan pergeseran otoritas penafsiran Syiah dari *naql* (narasi) ke sintesis *aql* (akal) dan *naql*.

Otoritas Politik dan Teologis (Wilayah) - QS Al-Ma'idah (5): 55

قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ «٥٥»

١٠ ـ فإنّه حدّثني أبي، عن صفوان، عن أبان بن عثمان، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام: قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وآله جالس وعنده قوم من اليهود، فيهم «عبد الله بن سلام» إذ نزلت عليه هذه الآية؛ فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المسجد، فاستقبله سائل، فقال: هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم، ذاك المصلّي.

فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله فإذا هو عليّ أمير المؤمنين عليه السلام.(٣)

---

(١) عنه البحار: ٢٠/١٦٨ ذح٣، والبرهان: ٢/٣١٣ ح١.

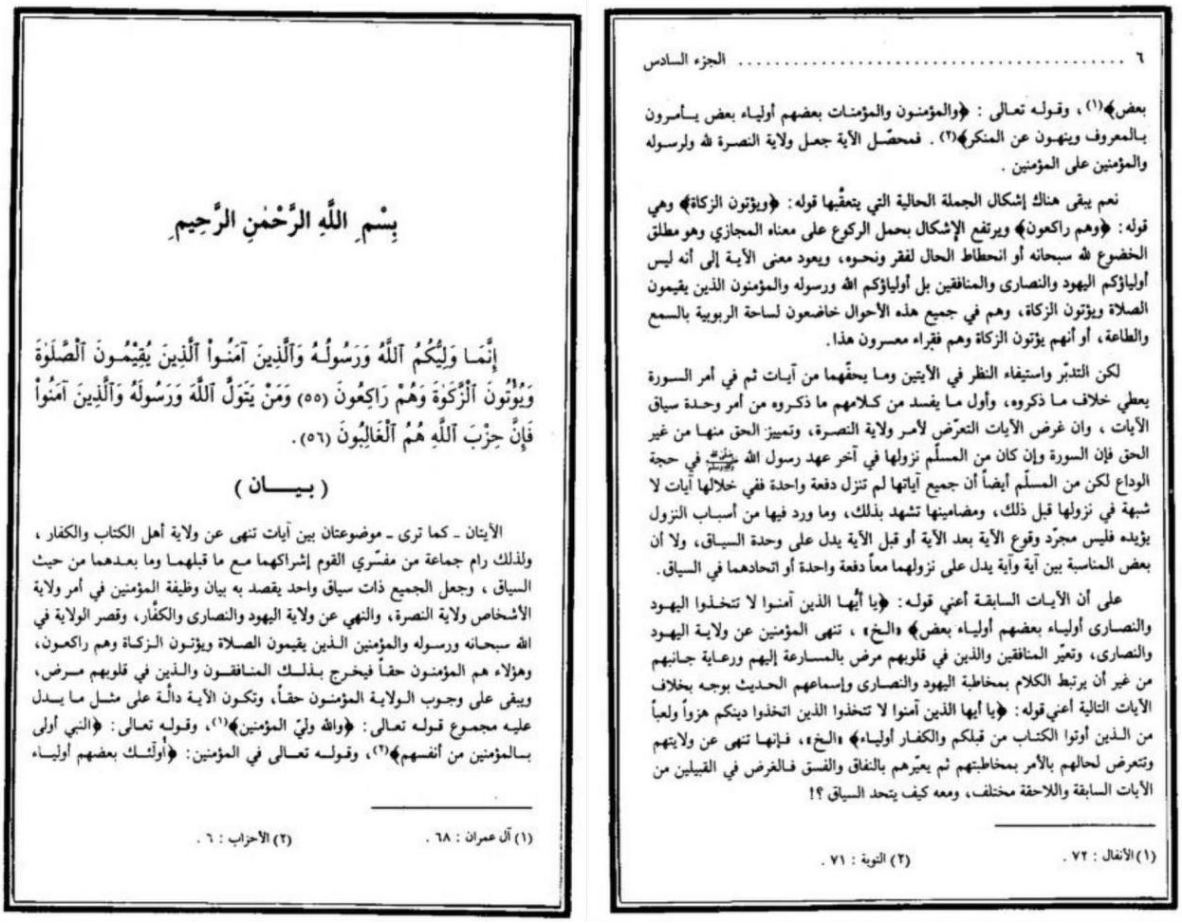
(٢) عنه البحار: ٣١/٥٧٧ ح٧، وج٦٩/٣٥٢ س٩، والبرهان: ٢/٣١٥ ح٧، ونورالثقلين: ٢/٢٥٢ ح٢٤٧، وغاية المرام: ٤/١١٣ ح٣، وتأويل الآيات: ١/١٥٠ ح٨(قطعة).

(٣) عنه البحار: ٣٥/١٨٦ ح٥، والبرهان: ٢/٣١٨ ح٧، ونور الثقلين: ٢/٢٥٧ ح٢٦٣، والوسائل: ٦/٣٣٤ ح٣، وإثبات الهداة: ٣/٥٥٢ ح٦١٠.

Ayat 55 Surah Al-Ma'idah, yang dikenal sebagai ayat *wilayah*, adalah pilar teologis Imamah. Perbedaan dalam penafsirannya bukan hanya masalah interpretasi kata *walī* (pelindung/pemimpin), tetapi masalah sumber legitimasi pasca-Nabi.

Al-Qummi menafsirkan ayat ini dengan ketergantungan absolut pada narasi riwayat. Inti penafsirannya adalah kisah Ali bin Abi Thalib memberikan cincin kepada pengemis (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 250). Bagi Al-Qummi, narasi ini adalah bukti empiris yang menjadikan Ali sebagai satu-satunya objek *wilāyah* yang dimaksudkan oleh ayat. Pendekatan ini adalah murni *riwa'i*: klaim teologis dibuktikan melalui narasi historis yang spesifik.

Dalam analisis penulis, pendekatan ini sangat efektif untuk mengonsolidasikan keyakinan di antara komunitas yang tertindas. Namun, secara akademis, tafsir ini rentan. Jika narasi historis tersebut diragukan (misalnya, jika riwayat dianggap lemah), maka seluruh klaim politik dan teologis Syiah atas ayat ini akan runtuh. Dalam hal ini, Tafsir al-Qummi seperti benteng yang hanya ditopang oleh satu tiang riwayat. Jika tiang itu digoyahkan, benteng tersebut akan jatuh.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ (٥٥) وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ (٥٦).

(بيـــان)

الآيتان ـ كما ترى ـ موضوعتان بين آيات تنهى عن ولاية أهل الكتاب والكفار، ولذلك رام جماعة من مفسّري القوم إشراكهما مع ما قبلهما وما بعدهما من حيث السياق، وجعل الجميع ذات سياق واحد يقصد به بيان وظيفة المؤمنين في أمر ولاية الأشخاص ولاية النصرة، والنهي عن ولاية اليهود والنصارى والكفّار، وقصر الولاية في الله سبحانه ورسوله والمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وهؤلاء هم المؤمنون حقاً فيخرج بذلك المنافقون والذين في قلوبهم مرض، ويبقى على وجوب الولاية المؤمنون حقاً، وتكون الآية دالّة على مثل ما يدل عليه مجموع قوله تعالى: ﴿والله وليّ المؤمنين﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾(٢)، وقوله تعالى في المؤمنين: ﴿أولئك بعضهم أولياء

(١) آل عمران : ٦٨ . (٢) الأحزاب : ٦ .

٦ ..... الجزء السادس

بعض﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(٢) . فمحصّل الآية جعل ولاية النصرة لله ولرسوله والمؤمنين على المؤمنين .

نعم يبقى هناك إشكال الجملة الحالية التي يتعقّبها قوله: ﴿ويؤتون الزكاة﴾ وهي قوله: ﴿وهم راكعون﴾ ويرتفع الإشكال بحمل الركوع على معناه المجازي وهو مطلق الخضوع لله سبحانه أو انحطاط الحال لفقر ونحوه، ويعود معنى الآية إلى أنه ليس أولياؤكم اليهود والنصارى والمنافقين بل أولياؤكم الله ورسوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، وهم في جميع هذه الأحوال خاضعون لساحة الربوبية بالسمع والطاعة، أو أنهم يؤتون الزكاة وهم فقراء معسرون هذا.

لكن التدبّر واستيفاء النظر في الآيتين وما يحفّهما من آيات ثم في أمر السورة يعطي خلاف ما ذكروه، وأول ما يفسد من كلامهم ما ذكروه من أمر وحدة سياق الآيات ، وان غرض الآيات التعرّض لأمر ولاية النصرة، وتمييز الحق منها من غير الحق فإن السورة وإن كان من المسلّم نزولها في آخر عهد رسول الله ﷺ في حجة الوداع لكن من المسلّم أيضاً أن جميع آياتها لم تنزل دفعة واحدة ففي خلالها آيات لا شبهة في نزولها قبل ذلك، ومضامينها تشهد بذلك، وما ورد فيها من أسباب النزول بؤيده فليس مجرّد وقوع الآية بعد الآية أو قبل الآية يدل على وحدة السياق، ولا أن بعض المناسبة بين آية وآية يدل على نزولهما معاً دفعة واحدة أو اتحادهما في السياق.

على أن الآيات السابقة أعني قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾ «الخ» ، تنهى المؤمنين عن ولاية اليهود والنصارى، وتعيّر المنافقين والذين في قلوبهم مرض بالمسارعة إليهم ورعاية جانبهم من غير أن يرتبط الكلام بمخاطبة اليهود والنصارى وإسماعهم الحديث بوجه بخلاف الآيات التالية أعني قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء﴾ «الخ»، فإنها تنهى عن ولايتهم وتتعرض لحالهم بالأمر بمخاطبتهم ثم بعيّرهم بالنفاق والفسق فالغرض في القبيلين من الآيات السابقة واللاحقة مختلف، ومعه كيف يتحد السياق ؟!

(١) الأنفال : ٧٢ . (٢) التوبة : ٧١ .

Thabathaba'i tidak menolak narasi cincin tersebut, tetapi ia tidak menjadikannya sebagai tiang tunggal. Ia memulai dengan analisis tekstual dan filosofis. Ia menguraikan bahwa frasa "*innāmā walīyukum*" (wali/pemimpinmu hanya) menunjukkan pembatasan otoritas. Otoritas di sini harus berarti kepemimpinan mutlak, karena sifat *walī* Allah adalah kepemimpinan. Ia kemudian menggunakan narasi cincin itu sebagai aplikasi nyata (*misdāq*) atau contoh sempurna di lapangan (realitas), yang membuktikan kriteria walī tersebut terpenuhi oleh Ali (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, pp. 5–16).

Penulis melihat Al-Mizan sebagai sistem berlapis yang lebih kokoh. Thabathaba'i pertama-tama membuktikan klaim politik Syiah melalui akal dan bahasa Al-Qur'an (Lapisan I), kemudian baru menguatkannya dengan bukti empiris/riwayat (Lapisan II). Perumpamaannya, Al-Mizan membangun tembok dengan batu bata logika dan semen Qur'ani, baru kemudian melapisinya dengan cat narasi. Ini membuat argumen *wilāyah* lebih tahan terhadap kritik hadis, karena legitimasi utamanya datang dari Al-Qur'an dan nalar, bukan dari satu riwayat.

Nikah Mut'ah - QS An-Nisa (4): 24

Legalitas Nikah Mut'ah adalah perbedaan hukum (*fiqih*) paling menonjol antara Syiah dan Sunni.

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

وقوله: ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...﴾ «٢٤»

يعني أمة الرجل إذا كان قد زوّجها من عبده، ثمّ أراد نكاحها فرّق بينهما واستبرأ رحمها بحيضة أو حيضتين، فإذا استبرأ رحمها حلّ له أن ينكحها.

وقوله: ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ ـ يعني حجّة الله عليكم فيما يقول ـ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ يعني يتزوّج بمحصنة غير زانية مسافحة.(٤)

قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ﴾.

قال الصادق عليه السلام: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ ـ إلى أجل مسمّى ـ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾

قال الصادق عليه السلام: فهذه الآية دليل على المتعة.(٥)

---

(١) عنه البرهان: ٤٩/٢ ح ١. (٢) عنه البحار: ٣٦٨/١٠٣ ح ٣، والمستدرك: ٣٧٦/١٤ ح ٢.
(٣) عنه البرهان: ٥٤/٢ ح ٢٠، ونور الثقلين: ٤٦/٢ ح ١٦٢. (٤) عنه البرهان: ٥٧/١ ح ٨.
(٥) عنه البحار: ٣١٤/١٠٣ ح ١٣، والوسائل: ٤٣٩/١٤ ح ١٩.

Al-Qummi menafsirkan "*fama istamta'tum bihi minhunna*" sebagai hukum langsung. Penafsirannya sangat preskriptif dan secara eksplisit menguraikan kebolehan mut'ah (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 198). Tujuan utamanya adalah menegakkan legalitas mut'ah sebagai hukum yang sah dan tidak terhapus (*ghayr mansūkh*), menggunakan riwayat sebagai satu-satunya otoritas yang menolak klaim penghapusan hukum oleh mazhab lain.

Menurut penulis, pendekatan Al-Qummi berhasil membedakan fikih Syiah secara definitif. Namun, penafsirannya terasa tertutup; ia hanya berbicara kepada komunitas Syiah yang sudah meyakini keabsahan riwayat tersebut, tanpa menawarkan pembenaran hikmah (filosofi hukum) yang dapat berdialog dengan akal publik.

سورة النساء آية ٢٣ - ٢٨ ..... ٢٧٧

وإني لست أرى هذا القائل إلا أنه اختلط عليه طريق البحث فخلط البحث في ملاك الحكم المسمى بحكمة التشريع بالبحث عن نفس الحكم، فلزمه ما لا يسعه الالتزام به من اللوازم.

وأحد البحثين وهو البحث عن الملاك عقلي، والآخر وهو البحث عن الحكم الشرعي وما له من الموضوع والمتعلق والشرائط والموانع لفظي يتبع في السعة والضيق البيان اللفظي من الشارع، وإنا لا نشك أن جميع الأحكام المشرعة تتبع مصالح وملاكات حقيقية، وحكم النكاح الذي هو أيضاً أحدها يتبع في تشريعه مصلحة واقعية وملاكاً حقيقياً، وهو التوالد والتناسل، ونعلم أن نظام الصنع والإيجاد أراد من النوع الإنساني البقاء النوعي ببقاء الأفراد ما شاء الله، ثم احتيل إلى هذا الغرض بتجهيزه البنية الإنسانية بجهاز التناسل الذي يفصل أجزاء منه فيربيه ويكونه إنساناً جديداً يخلف الإنسان القديم فتمتد به سلسلة النوع من غير انقطاع، واحتيل إلى تسخير هذا الجهاز للعمل والإنتاج بإيداع القوة الشهوانية التي يحن بها أحد الفبيلين - الذكر والأنثى - من الأفراد إلى الآخر، وينجذب بها كل إلى صاحبه بالوقوع عليه والنيل، ثم كمل ذلك بالعقل الذي يمنع من إفساد هذا السبيل الذي يندب إليه نظام الخلقة.

وفي عين أن نظام الخلقة بالغ أمره وواجد غرضه الذي هو بقاء النوع لسنا نجد أفراد هذه الاتصالات المباشرة بين الذكر والأنثى ولا أصنافها موصلة إلى غرض الخلقة دائماً، بل إنما هي مقدمة غالبية، فليس كل ازدواج مؤدياً إلى ظهور الولد، ولا كل عمل تناسلي كذلك، ولا كل ميل إلى هذا العمل يؤثر هذا الأثر، ولا كل رجل أو كل امرأة، ولا كل ازدواج يهدي هداية اضطرارية إلى الذواق فالاستيلاد، فالجميع أمور غالبية.

فالتجهز التكويني يدعو الإنسان إلى الازدواج طلباً للنسل من طريق الشهوة، والعقل الموضوع فيه يضيف إلى ذلك التحرز وحفظ النفس عن الفحشاء المفسد لسعادة العيش، الهادم لأساس البيوت، القاطع للنسل.

وهذه المصلحة المركبة أعني مصلحة الاستيلاد والأمن من دبيب الفحشاء هي الملاك الغالبي الذي بني عليه تشريع النكاح في الإسلام، غير أن الأغلبية من أحكام الملاك، وأما الأحكام المشرعة لموضوعاتها فهي لا تقبل إلا الدوام.

فليس من الجائز أن يقال: إن النكاح أو المباشرة يتبعان في جوازهما الغرض

٢٧٨ ..... الجزء الخامس

والملاك المذكور وجوداً وعدماً فلا يجوز نكاح إلا بنية التوالد، ولا يجوز نكاح العقيم ولا نكاح العجوز التي لا ترى الحمرة، ولا يجوز نكاح الصغيرة، ولا يجوز نكاح الزاني ولا يجوز مباشرة الحامل، ولا مباشرة من غير إنزال، ولا نكاح من غير تأسيس بيت، ولا يجوز... ولا يجوز...

بل النكاح سنة مشروعة بين قبيلي الذكر والأنثى لها أحكام دائمية، وقد أريد بهذه السنة المشروعة حفظ مصلحة عامة غالبية كما عرفت، فلا معنى لجعل سنة مشروعة تابعة لتحقق الملاك وجوداً وعدماً، والمنع عما لا يتحقق به الملاك من أفراده أو أحكامه.

قوله تعالى: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾ كأن الضمير في قوله: «به» راجع إلى ما يدل عليه قوله: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وهو النيل أو ما يؤدي معناه، فيكون «ما» للتوقيت، وقوله «منهن» متعلقاً بقوله: «استمتعتم» والمعنى: مهما استمتعتم بالنيل منهن فآتوهن أجورهن فريضة.

ويمكن أن تكون ما موصولة، واستمتعتم صلة لها، وضمير به راجعاً إلى الموصول وقوله «منهن» بياناً للموصول، والمعنى: ومن استمتعتم به من النساء «إلخ».

والجملة أعني قوله: «فما استمتعتم» «إلخ» تفريع لما تقدمها من الكلام - لمكان الفاء - تفريع البعض على الكل أو تفريع الجزئي على الكلي بلا شك، فإن ما تقدم من الكلام أعني قوله ﴿أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾ كما تقدم بيانه شامل لما في النكاح وملك اليمين، فتفريع قوله: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن﴾ عليه يكون من تفريع الجزء على الكل أو تفريع بعض الأقسام الجزئية على المقسم الكلي.

وهذا النوع من التفريع كثير الورود في كلامه تعالى كقوله عزّ من قائل: ﴿أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر﴾[1] الآية، وقوله: ﴿فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾[2] الآية، وقوله: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾[3] الآية، إلى غير ذلك.

(١) البقرة: ١٨٤. (٢) البقرة: ١٩٦. (٣) البقرة: ٢٥٦.

Thabathaba'i mempertahankan legalitas mut'ah, tetapi ia menambahkan dimensi sosiologis dan apologetik yang kuat. Selain membantah *naskh* (penghapusan) berdasarkan prinsip *Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, ia membahas fungsi mut'ah dalam masyarakat. Ia memposisikan mut'ah sebagai katup pengaman sosial, solusi hukum yang diperlukan untuk mencegah perzinahan, terutama dalam kondisi-kondisi tertentu, menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang realistis dalam menghadapi naluri manusia (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, p. 278).

Dalam pandangan penulis, dengan menyertakan dimensi sosiologis, Al-Mizan mengubah perdebatan mut'ah dari sekadar argumen riwayat menjadi diskusi filosofi hukum. Al-Mizan tidak hanya menyatakan "mut'ah halal karena Imam berkata demikian," tetapi juga menjelaskan "mut'ah halal karena secara *aql* diperlukan untuk menjaga keseimbangan sosial." Ini adalah respons langsung terhadap kritik modern yang melihat Mut'ah sebagai hukum yang ketinggalan zaman.

Isu Sosial dan Gender (Qawwāmah) - QS An-Nisa (4): 34

Ayat ini adalah salah satu ayat paling sensitif yang terkait dengan kepemimpinan (*qawwāmah*) dan tindakan terhadap *nusyūz* istri.

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

قوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ «٣٤»

يعني فرض الله على الرجال أن ينفقوا على النساء، ثمّ مدح الله النساء، فقال: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ﴾

(١) عنه البحار: ٧٩/٤ ح٢. (٢) عنه البرهان: ٧٢/٢ ح٨. (٣) «وكانت العرب» خ.
(٤) الأنفال: ٧٥. (٥) عنه نور الثقلين: ٥٩/٢ ح ٢٢٤ (قطعة).

النساء: «٣٤» ٢٠١

يعني تحفظ نفسها إذا غاب عنها زوجها.(١)

٩ـ وفي رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله: ﴿قَانِتَاتٌ﴾ أي: مطيعات.(٢)

وقوله: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً... ﴾ «٣٤»

وذلك إن نشزت المرأة عن فراش زوجها، قال زوجها: اتّقي الله وارجعي إلى فراشك. فهذه الموعظة، فإن أطاعته فسبيله ذلك، وإلّا سبّها(٣) وهو الهَجْر، فإن رجعت إلى فراشها فذلك، وإلّا ضربها ضرباً غير مُبرّح، فإن رجعت وأطاعته فضاجعته، يقول الله: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ يقول: لا تكلّفوهنّ الحُبّ فإنّما جعل الله الموعظة والسبّ والضرب لهنّ في المضجع ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِياًّ كَبِيراً﴾.(٤)

Al-Qummi umumnya mengikuti penafsiran literal riwayat tentang *qawwāmah* (laki-laki sebagai pengurus) berdasarkan keunggulan yang diberikan Allah. Tahapan penanganan *nusyūz* (nasihat, pemisahan ranjang, pukulan) disajikan secara berurutan sesuai dengan tradisi narasi tanpa batasan kontekstual yang ketat (Al-Qummi, 2014, vol. 1, p. 200). Penekanan utama adalah pada otoritas suami sebagai pelaksana hukum Tuhan dalam lingkup domestik.

Menurut hemat penulis, penafsiran literal *riwa'i* ini, meskipun setia pada teks yang tersedia saat itu, menjadi masalah besar di era modern, karena kurangnya pembahasan tentang keseimbangan keadilan (*'adl*) yang menjadi prinsip umum Al-Qur'an. Ini memungkinkan interpretasi yang berlebihan terhadap otoritas laki-laki.

سورة النساء آية ٣٢ - ٣٥ ..... ٣٥١

وهذه معان لا يساعدها سياق الآية ، ولا لفظها على ما لا يخفى للباحث المتأمل ، ولذلك أضربنا عن الإطناب في البحث عمّا يرد عليها .

قوله تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾ القيم هو الذي يقوم بأمر غيره ، والقوام والقيام مبالغة منه .

والمراد بما فضّل الله بعضهم على بعض، هو ما يفضل ويزيد فيه الرجال بحسب الطبع على النساء، وهو زيادة قوة التعقل فيهم، وما يتفرع عليه من شدة البأس والقوة والطاقة على الشدائد من الأعمال ونحوها ، فإن حياة النساء حياة إحساسية عاطفية مبنية على الرقة واللطافة ، والمراد بما أنفقوا من أموالهم ما أنفقوه في مهورهن ونفقاتهن .

وعموم هذه العلة يعطي ، أن الحكم المبني عليها أعني قوله : « الرجال قوامون على النساء » غير مقصور على الأزواج بأن يختص القوامية بالرجل على زوجته ، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً ، فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً اللذين يتوقف عليهما حياة المجتمع ، وإنما يقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء ، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل ، كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء .

وعلى هذا فقوله : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ ذو إطلاق تام ، وأما قوله بعد : ﴿فالصالحات قانتات﴾ الخ ، الظاهر في الاختصاص بما بين الرجل وزوجته على ما سيأتي ، فهو فرع من فروع هذا الحكم المطلق وجزئي من جزئياته مستخرج منه من غير أن يتقيد به إطلاقه .

قوله تعالى : ﴿ فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله﴾ المراد بالصلاح معناه اللغوي ، وهو ما يعبّر عنه بلياقة النفس. والقنوت هو دوام الطاعة والخضوع .

ومقابلتها لقوله : ﴿واللاتي تخافون نشوزهن﴾ الخ ، تفيد أن المراد بالصالحات الزوجات الصالحات ، وأن هذا الحكم مضروب على النساء في حال الازدواج لا مطلقاً ، وأن قوله : ﴿قانتات حافظات﴾ ـ الذي هو إعطاء للأمر في صورة التوصيف ،

٣٥٢ ..... الجزء الخامس

أي ليقنتن وليحفظن ـ حكم مربوط بشؤون الزوجية والمعاشرة المنزلية ، وهذا مع ذلك حكم ينبع في سعته وضيقه علته أعني قيمومة الرجل على المرأة قيمومة زوجية ، فعليها أن تقنت له وتحفظه فيما يرجع إلى ما بينهما من شؤون الزوجية .

وبعبارة أخرى، كما أن قيمومة قبيل الرجال على قبيل النساء في المجتمع، إنما تتعلق بالجهات العامة المشتركة بينهما، المرتبطة بزيادة تعقل الرجل وشدته في البأس، وهي جهات الحكومة والقضاء والحرب من غير أن يبطل بذلك ما للمرأة من الاستقلال في الإرادة الفردية وعمل نفسها بأن تريد ما أحبت وتفعل ما شاءت من غير أن يحق للرجل أن يعارضها في شيء من ذلك في غير المنكر فلا جناح عليهم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، كذلك قيمومة الرجل لزوجته ليست بأن لا تنفذ للمرأة في ما تملكه إرادة ولا تصرف، ولا أن لا تستقل المرأة في حفظ حقوقها الفردية والاجتماعية، والدفاع عنها، والتوسل إليها بالمقدمات الموصلة إليها، بل معناها أن الرجل إذ كان ينفق ما ينفق من ماله بإزاء الاستمتاع، فعليها أن تطاوعه وتطيعه في كل ما يرتبط بالاستمتاع والمباشرة عند الحضور، وأن تحفظه في الغيب، فلا تخونه عند غيبته بأن توطيء فراشه غيره، وأن تمتع لغيره من نفسها ما ليس لغير الزوج التمتع منها بذلك ، ولا تخونه فيما وضعه تحت يدها من المال ، وسلطها عليه في ظرف الازدواج والاشتراك في الحياة المنزلية .

فقوله : ﴿ فالصالحات قانتات ﴾، أي ينبغي أن يتخذن لأنفسهن وصف الصلاح ، وإذا كن صالحات فهن لا محالة قانتات ، أي يجب أن يقنتن ويطعن أزواجهن إطاعة دائمة فيما أرادوا منهن مما له مساس بالتمتع ، ويجب عليهن أن يحفظن جانبهم في جميع ما لهم من الحقوق إذا غابوا .

وأما قوله : ﴿ بما حفظ الله ﴾ فالظاهر أن ما مصدرية، والباء للآلة والمعنى : إنهن قانتات لأزواجهن حافظات للغيب بما حفظ الله لهم من الحقوق حيث شرع لهم القيمومة، وأوجب عليهن الإطاعة وحفظ الغيب لهم .

ويمكن أن يكون الباء للمقابلة، والمعنى حينئذٍ : أنه يجب عليهن القنوت وحفظ الغيب في مقابلة ما حفظ الله من حقوقهن ، حيث أحيا أمرهن في المجتمع البشري ، وأوجب على الرجال لهن المهر والنفقة ، والمعنى الأول أظهر .

Thabathaba'i secara eksplisit berupaya memoderasi penafsiran ini menggunakan prinsip keadilan yang universal. Ia menafsirkan *qawwāmah* sebagai tanggung jawab manajerial (*tadbir*) dan bukan dominasi alami. Mengenai tindakan terhadap *nusyūz*, ia memasang filter etis dan rasional yang ketat, menegaskan bahwa tindakan tersebut harus terbatas, tidak boleh menyakitkan, dan harus bertujuan untuk memperbaiki, bukan menghukum (Thabathaba'i, 1997, vol. 1, p. 200).

Nampak bahwa Al-Mizan menggunakan prinsip *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* untuk mengoreksi penafsiran *riwa'i* yang terlalu literal. Ia menggunakan ayat-ayat lain tentang keadilan dan etika Islam untuk membatasi ruang gerak penafsiran pada QS 4:34. Perumpamaannya, jika Al-Qummi memberikan izin berkendara (otoritas), Al-Mizan menambahkan rambu-rambu lalu lintas (prinsip keadilan dan etika) agar izin itu tidak disalahgunakan. Ini adalah kemenangan penalaran kritis atas pengambilan narasi yang mentah.

D. KESIMPULAN

Kondisi sosial-politik yang menekan komunitas Syiah di Era Klasik (Abad ke-3 H) dan dimulainya *ghaibah* secara fundamental membentuk corak ideologis *riwa'i* Tafsir al-Qummi. Makalah ini menyimpulkan bahwa Tafsir al-Qummi berfungsi sebagai alat pertahanan teologis dengan cara mengonsolidasikan narasi (riwayat) para Imam. Metodenya yang kaku pada *naql* ini mendorong penggunaan *ta'wil* yang bertujuan eksklusif untuk menegaskan legitimasi Imamah dan membedakan identitas fikih Syiah dari mazhab Sunni. Hal ini terbukti dalam penafsiran QS 5:55 yang secara eksplisit mengaitkan otoritas *wilāyah* dengan Ali bin Abi Thalib melalui satu narasi historis.

Perbedaan antara Tafsir al-Qummi dan Tafsir al-Mizan adalah perbedaan antara dua fase epistemologi Syiah: *riwa'i* murni versus sintesis rasional. Tafsir al-Qummi memprioritaskan

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 6, No. 2, September 2025

otoritas *naql* (riwayat) sebagai penentu makna primer, menjadikan tafsirnya rentan terhadap kritik otentisitas sanad. Sebaliknya, Tafsir al-Mizan menempatkan otoritas Al-Qur'an dan akal sebagai filter utama (*Al-Qur'an bi Al-Qur'an*), mereduksi peran riwayat menjadi fungsi pendukung atau *syāhid* yang harus lolos saringan rasional. Pergeseran ini menunjukkan upaya Syiah kontemporer untuk memindahkan dasar legitimasinya dari basis historis-tradisional ke basis universal-intelektual.

Telaah komparatif atas tiga studi kasus menunjukkan pergeseran prioritas yang signifikan. Pada isu teologis (QS 5:55), Al-Qummi hanya memberikan bukti naratif, sementara Al-Mizan menyediakan argumentasi filosofis yang lebih kokoh. Pada isu hukum (QS 4:24), Al-Qummi fokus pada penegasan hukum fikih, sementara Al-Mizan memperluasnya dengan justifikasi sosiologis (hikmah) yang relevan bagi dunia modern. Terakhir, pada isu gender (QS 4:34), Al-Mizan menunjukkan pembatasan etis rasional terhadap penafsiran *riwa'i* yang cenderung literal (Al-Qummi), menggunakan prinsip keadilan umum Al-Qur'an untuk memoderasi otoritas patriarkal.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-'Amili, Zain ad-Din bin 'Ali bin Ahmad al-Jaba'i. *Ar-Ri'ayah fi 'Ilm ar-Riwayah*. Qum: Al-Khizanah al-'Alamiyah, 2012.

Adz-Dzahabi, Muhammad as-Sayyid Husain. *At-Tafsir wa al-Mufassirun*. Juz II. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Al-Hadi, Ja'far. *Al-Haqiqah kama Hiya*. Damaskus: Dar at-Tablig al-Islami, 2006.

Manzhur, Ibn. *Lisan al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.

Mugniyah, Muhammad Jawad. *Al-Syi'ah fi al-Mizan*. Beirut: Dar asy-Syuruq, t.th.

An-Naubakhti, Al-Hasan bin Musa, dan Sa'd bin Abdillah al-Qummi. *Kitab Firaq asy-Syi'ah*. Kairo: Dar ar-Rasyad, 1992.

Al-Qummi, 'Ali bin Ibrahim. *Tafsir al-Qummi*. Qum: Muassasah al-Imam al-Mahdi, 1435 H.

As-Subhani, Ja'far. *Al-I'tisham bi al-Kitab wa as-Sunnah: Dirasah Mubassathah fi Masa'il Fiqhiyah Muhimmah*. Teheran: Rabithah ats-Tsaqafah wa al-'Alaqat al-Islamiyah, 1996.

----------. *Ushul al-Hadis wa Ahkamuhu fi 'Ilm ad-Dirayah*. Qum: Muassasah al-Imam as-Shadiq, 1428 H.

At-Thabathaba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1997.

----------. *Shi'ite Islam (Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya)*. Diterjemahkan oleh Djohan Effendi. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989.

Thusi, Muhammad bin Hasan. *Al-Abwab (Rijal at-Thusi)*. Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islami, 1415 H.

WikiSyiah. "Ali bin Ibrahim al-Qummi." Diakses 25 September 2025. *https://id.wikishia.net/view/Ali_bin_Ibrahim_al-Qummi*.

----------. "Sayid Muhammad Husain Thabathaba'i." Diakses 25 September 2025. *https://id.wikishia.net/view/Sayid_Muhammad_Husain_Thabathaba'i*.

Zakariya, Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqayis al-Lugah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.