




Research Article

Paradigma Feminis dalam Tafsir: Integrasi Hermeneutika Tauhidi dan Qira'ah Mubadalah

Muhammad Zidan Fauzi Al Farisi¹, Andri Nirwana. AN²

1. Universitas Muhammadiyah Surakarta, Indonesia
E-mail: g108240024@student.ums.ac.id 
2. Universitas Muhammadiyah Surakarta, Indonesia
E-mail: an140@ums.ac.id



Copyright © 2026 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : February 12, 2026
Accepted : April 13, 2026

Revised : March 10, 2026
Available online : May 11, 2026

How to Cite: Muhammad Zidan Fauzi Al Farisi and Andri Nirwana. AN. (2026) "Feminist Paradigm in Qur'anic Exegesis: Integrating Tawhidic Hermeneutics and Qira'ah Mubadalah", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 9(2), pp. 2064-2073. doi: 10.31943/afkarjournal.v9i2.3203.

Feminist Paradigm in Qur'anic Exegesis: Integrating Tawhidic Hermeneutics and Qira'ah Mubadalah

Abstract. This article formulates an integrative model for interpreting Qur'anic verses on gender relations through Amina Wadud's tawhidic hermeneutics and Faqihuddin Abdul Kodir's qira'ah mubadalah. The central question is how tawhid, justice, and reciprocity may become an exegetical procedure that preserves textual authority while preventing patriarchal bias in meaning production. This study employs qualitative library research using descriptive-analytical and thematic-critical analysis of Wadud's and Kodir's primary works, selected Qur'anic verses, and contemporary scholarship on gender-sensitive exegesis. The analytical procedure consists of linguistic analysis, socio-

historical contextualization, intra-textual coherence, formulation of universal principles, mubadalah-based reciprocity, and maqasid/harm analysis. The application to Q. 9:71, Q. 33:35, and Q. 4:34 demonstrates that the tawhidic-mubadalah integration expands the moral subject of the verses, interprets qiwamah as functional and conditional responsibility, understands nusyuz as a two-way relational problem, and affirms non-violent conflict resolution within family ethics.

Keywords: Feminist Exegesis, Tawhidic Hermeneutics, Qira'ah Mubadalah, Gender Justice, Qiwamah

Abstrak. Artikel ini merumuskan model integratif untuk membaca ayat-ayat relasi gender melalui hermeneutika tauhidi Amina Wadud dan qira'ah mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir. Masalah utama yang dikaji adalah bagaimana prinsip tauhid, keadilan, dan resiprositas dapat dijadikan prosedur tafsir yang tetap menjaga otoritas teks sekaligus mencegah bias patriarkal dalam produksi makna. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis dan analisis tematik-kritis terhadap karya primer Wadud dan Kodir, ayat-ayat al-Qur'an, serta literatur tafsir gender kontemporer. Prosedur analisis meliputi pembacaan bahasa, konteks sosio-historis, koherensi intra-teks, identifikasi prinsip universal, operasionalisasi mubadalah, dan uji maqasid/harm analysis. Penerapan pada Q.S. At-Taubah [9]:71, Q.S. Al-Ahzab [33]:35, dan Q.S. An-Nisa' [4]:34 menunjukkan bahwa integrasi tauhidi-mubadalah memperluas subjek moral ayat, menafsirkan qiwamah secara fungsional-bersyarat, memahami nusyuz sebagai problem relasional dua arah, dan menegaskan penyelesaian konflik keluarga berbasis non-kekerasan.

Kata Kunci: Tafsir Feminis, Hermeneutika Tauhidi, Qira'ah Mubadalah, Keadilan Gender, Qiwamah

PENDAHULUAN

Isu relasi laki-laki dan perempuan merupakan salah satu medan paling sensitif dalam studi al-Qur'an karena berada pada titik temu antara teks suci, tradisi tafsir, konstruksi sosial, dan praktik hukum keluarga. Sejumlah ayat sering dipakai untuk menegaskan pembagian peran domestik dan publik, bahkan dalam sebagian konteks dipahami sebagai legitimasi superioritas laki-laki atas perempuan. Pada saat yang sama, Al-Qur'an menegaskan martabat manusia, tanggung jawab moral, dan ukuran kemuliaan yang ditentukan oleh ketakwaan, bukan jenis kelamin (Q.S. Al-Hujurat [49]:13). Ketegangan tersebut menunjukkan bahwa problem penafsiran gender tidak dapat disederhanakan sebagai problem teks semata, tetapi perlu dilihat sebagai problem metodologis dalam cara teks dibaca, dibingkai, dan diterjemahkan ke dalam norma sosial.

Amina Wadud menempatkan problem ini pada sejarah penafsiran yang tidak steril dari struktur sosial patriarkal dan prior texts penafsir. Prior texts adalah praanggapan, pengalaman, dan kerangka sosial yang menyertai pembaca ketika berjumpa dengan teks (Wadud, 1999). Karena itu, penafsir perlu bersikap reflektif: membedakan Al-Qur'an sebagai wahyu dari tafsir sebagai konstruksi manusia, menguji bias yang melekat dalam tradisi, dan membaca ayat secara holistik melalui bahasa, konteks, dan koherensi intra-teks. Prinsip tauhid menjadi horizon etik yang menolak pengabsolutan otoritas manusia, termasuk otoritas laki-laki atas perempuan (Wadud, 2006; Barlas, 2002).

Dalam konteks Indonesia, kebutuhan atas metodologi tafsir adil gender bersifat akademik sekaligus praksis. Perdebatan tentang kepemimpinan keluarga, nusyuz, nafkah, kekerasan domestik, dan partisipasi perempuan dalam ruang publik tidak berhenti pada wilayah teoritis, tetapi menyentuh kehidupan keluarga dan kebijakan perlindungan warga. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga menegaskan prinsip penghormatan hak asasi manusia, keadilan dan kesetaraan gender, nondiskriminasi, serta perlindungan korban (Republik Indonesia, 2004). Dengan demikian, tafsir yang membuka ruang normalisasi kekerasan perlu diuji kembali melalui prinsip rahmah, keadilan, dan perlindungan martabat.

Dua pendekatan yang produktif untuk tujuan tersebut adalah hermeneutika tauhidi Amina Wadud dan qira'ah mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir. Keduanya sama-sama berangkat dari komitmen terhadap keadilan Qur'ani, tetapi bekerja pada tingkat yang berbeda. Hermeneutika tauhidi berfungsi sebagai kompas etik-epistemik yang menjaga agar tafsir tidak jatuh pada hierarki ontologis berbasis gender, sedangkan qira'ah mubadalah menyediakan perangkat operasional untuk membaca teks relasional secara timbal balik (Kodir, 2019). Artikel ini menawarkan integrasi keduanya sebagai model dua-lapis: tauhidi sebagai horizon, dan mubadalah sebagai mekanisme aplikatif.

Rumusan masalah artikel ini adalah: pertama, bagaimana landasan epistemologis hermeneutika tauhidi dan qira'ah mubadalah dalam tafsir feminis Muslim kontemporer; kedua, bagaimana prosedur integratif yang replikatif untuk membaca ayat relasi gender; dan ketiga, bagaimana model tersebut diterapkan pada Q.S. At-Taubah [9]:71, Q.S. Al-Ahzab [33]:35, dan Q.S. An-Nisa' [4]:34. Kebaruan artikel terletak pada penyusunan prosedur integratif yang tidak berhenti pada kritik patriarki, tetapi menawarkan langkah kerja yang dapat dilacak, diuji, dan diterapkan pada tema relasional lain.

TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA TEORI

Feminisme Islam dapat dipahami sebagai upaya merekonstruksi relasi gender dari dalam epistemologi Islam dengan membongkar interpretasi patriarkal tanpa menolak otoritas Al-Qur'an. Kajian klasik tentang perempuan dan gender dalam Islam menunjukkan bahwa konstruksi sosial, hukum, dan tafsir sering berkelindan dengan konteks sejarah masyarakat Muslim (Ahmed, 1992; Mernissi, 1991). Barlas (2002) menegaskan bahwa pembacaan patriarkal terhadap Al-Qur'an tidak identik dengan pesan Al-Qur'an itu sendiri, karena otoritas patriarki sering terbentuk melalui praktik penafsiran yang menempatkan laki-laki sebagai subjek normatif.

Wadud (1999) mengembangkan pembacaan holistik terhadap Al-Qur'an dengan menekankan analisis bahasa, konteks pewahyuan, dan prinsip umum Al-Qur'an. Ia menolak tafsir atomistik yang memisahkan ayat dari keseluruhan pesan Qur'ani. Dalam kerangka tauhid, relasi manusia tidak boleh dibangun atas klaim keunggulan ontologis satu kelompok manusia atas kelompok lain. Jika Tuhan adalah satu-satunya yang absolut, maka tidak ada manusia yang berhak mengabsolutkan kuasa atas manusia lain atas dasar jenis kelamin (Wadud, 2006). Pemikiran ini sejalan

dengan kritik otoritarianisme tafsir yang menuntut tanggung jawab moral penafsir ketika berbicara atas nama Tuhan (Abou El Fadl, 2001).

Qira'ah mubadalah yang dikembangkan Kodir (2019) hadir sebagai pembacaan kesalingan atas teks-teks relasional. Metode ini mengidentifikasi pesan moral utama dari teks, menentukan pihak-pihak yang berada dalam relasi, lalu menerapkan pesan tersebut secara timbal balik selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar Al-Qur'an. Dalam studi Indonesia, mubadalah telah digunakan untuk membaca kepemimpinan perempuan, ketahanan keluarga, dan problem nusyuz secara lebih setara (Anggoro, 2020; Aliyah & Aulia, 2022; Wagianto, 2021). Dengan demikian, mubadalah tidak sekadar "membalik" subjek dan objek, tetapi menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang sama-sama disapa teks.

Kerangka teori artikel ini bertumpu pada empat pilar. Pertama, tauhid sebagai horizon anti-zulm dan anti-hierarki. Kedua, keadilan ('adl) dan rahmah sebagai prinsip evaluatif dalam membaca implikasi normatif ayat. Ketiga, maqasid al-shari'ah sebagai alat uji kemaslahatan, khususnya perlindungan jiwa, martabat, keluarga, dan akal sehat sosial (Ibn Ashur, 2006; Saeed, 2006). Keempat, resiprositas mubadalah sebagai kaidah operasional untuk membaca teks relasional secara setara. Keempat pilar ini digunakan untuk menjembatani teks, tradisi tafsir, dan kebutuhan sosial kontemporer.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan kualitatif. Pilihan metode kualitatif didasarkan pada karakter objek penelitian yang berupa teks, konsep, metode tafsir, dan argumentasi normatif, bukan data numerik atau pengukuran statistik. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis karena mendeskripsikan gagasan hermeneutika tauhidi dan qira'ah mubadalah, lalu menganalisis kemungkinan integrasinya dalam pembacaan ayat relasi gender. Analisis yang digunakan adalah analisis tematik-kritis, yaitu mengelompokkan tema utama, menguji relasi antar-konsep, dan menilai implikasi etis dari hasil pembacaan.

Data primer penelitian meliputi Qur'an and Woman dan Inside the Gender Jihad karya Amina Wadud, Qira'ah Mubadalah karya Faqihuddin Abdul Kodir, serta ayat-ayat Al-Qur'an yang dipilih sebagai objek aplikasi. Data sekunder mencakup literatur tentang feminisme Islam, tafsir gender, maqasid al-shari'ah, hukum keluarga Islam, kebijakan anti-kekerasan domestik, dan studi kontemporer Indonesia tentang mubadalah dan hermeneutika feminis. Sumber-sumber tersebut dipilih karena relevan untuk menilai landasan epistemologis, prosedur penafsiran, dan implikasi sosial pembacaan gender.

Pemilihan ayat dilakukan secara purposive. Q.S. At-Taubah [9]:71 dipilih karena memuat relasi kemitraan sosial-keagamaan laki-laki dan perempuan melalui istilah *awliya'*. Q.S. Al-Ahzab [33]:35 dipilih karena menampilkan kesetaraan subjek moral secara eksplisit. Q.S. An-Nisa' [4]:34 dipilih karena menjadi ayat yang paling sering diperdebatkan dalam isu *qiwamah*, *nusyuz*, dan penyelesaian konflik keluarga. Ketiga ayat tersebut mewakili spektrum relasi gender: kemitraan publik, kesalehan spiritual, dan etika keluarga.

Tahapan analisis dilakukan sebagai berikut. Pertama, memetakan kata kunci dan struktur gramatikal ayat. Kedua, membaca ayat dalam koherensi intra-teks dengan ayat lain yang berkaitan. Ketiga, merekonstruksi konteks sosio-historis sejauh diperlukan untuk memahami ruang problem ayat. Keempat, merumuskan prinsip universal yang sejalan dengan tauhid, keadilan, dan rahmah. Kelima, mengoperasionalkan prinsip tersebut melalui qira'ah mubadalah sehingga tuntutan moral berlaku resiprokal bagi laki-laki dan perempuan. Keenam, melakukan uji maqasid/harm analysis untuk memastikan hasil tafsir tidak melegitimasi kekerasan, diskriminasi, atau perendahan martabat manusia.

Model Integratif Tauhidi Mubadalah

Model integratif yang diajukan bekerja dalam dua lapis. Lapis pertama adalah lapis tauhidi. Pada lapis ini, penafsir menetapkan horizon tauhid keadilan, mengakui keterbatasan dan prior texts dirinya, melakukan analisis bahasa, mempertimbangkan konteks sosio-historis, dan menguji koherensi ayat dengan pesan Al-Qur'an yang lebih luas. Lapis ini berfungsi sebagai pagar epistemik agar penafsiran tidak menjadikan budaya patriarkal sebagai makna final wahyu.

Lapis kedua adalah lapis mubadalah. Pada lapis ini, penafsir mengidentifikasi relasi yang sedang dibicarakan teks, mencari prinsip moral dasar, lalu menerapkan prinsip tersebut secara timbal balik. Apabila teks menggunakan gramatika maskulin, gramatika itu tidak otomatis dipahami sebagai eksklusif untuk laki-laki, melainkan diuji apakah pesan moralnya juga berlaku bagi perempuan sebagai subjek penuh. Mubadalah dengan demikian berfungsi menerjemahkan prinsip tauhidi menjadi norma relasional yang aplikatif.

Integrasi kedua lapis ini menghasilkan prosedur sepuluh langkah: (1) deklarasi horizon tauhid dan keadilan; (2) refleksi prior texts; (3) analisis linguistik; (4) rekonstruksi konteks; (5) pembacaan intra-teks; (6) identifikasi relasi dan subjek moral; (7) penetapan prinsip universal; (8) operasionalisasi resiprositas; (9) formulasi implikasi etis kontekstual; dan (10) uji maqasid/harm analysis. Prosedur ini penting agar klaim tafsir adil gender tidak berhenti pada pernyataan normatif, tetapi memiliki alur argumentasi yang dapat dilacak oleh pembaca dan reviewer.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Q.S. At-Taubah [9]:71: Awliya' sebagai Kemitraan Etis

Q.S. At-Taubah [9]:71 menyatakan bahwa orang-orang beriman laki-laki dan perempuan adalah awliya' bagi sebagian yang lain. Mereka melakukan amar ma'ruf nahi munkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan menaati Allah serta Rasul-Nya. Struktur ayat ini menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang sama-sama terlibat dalam proyek sosial-keagamaan. Dalam horizon tauhidi, tidak ada dasar untuk menjadikan laki-laki sebagai pemilik tunggal otoritas publik, karena ayat justru menampilkan kemitraan moral yang simetris.

Secara linguistik, awliya' adalah bentuk jamak dari wali yang dapat bermakna pelindung, penolong, sekutu, atau pihak yang dekat. Makna spesifiknya ditentukan oleh konteks. Karena ayat ini diikuti oleh tindakan sosial dan ibadah, awliya' lebih tepat dipahami sebagai kemitraan etis-komunitarian, bukan dominasi satu pihak atas

pihak lain. Frasa ba'duhum awliya'u ba'd memperkuat relasi saling menopang. Dengan demikian, partisipasi perempuan dalam pendidikan, advokasi sosial, kepemimpinan publik, dan produksi pengetahuan keislaman dapat dipahami sebagai ekspresi amar ma'ruf nahi munkar selama berorientasi pada kemaslahatan.

Dari perspektif mubadalah, ayat ini pada dasarnya sudah resiprokal. Tuntutan sosial-keagamaan yang disebutkan tidak berlaku hanya bagi laki-laki, tetapi juga bagi perempuan. Sebaliknya, perempuan tidak hanya menjadi objek bimbingan moral, tetapi subjek yang ikut membimbing, mengoreksi, dan membangun masyarakat. Pembacaan ini mengoreksi bias sosial yang menempatkan kerja publik laki-laki sebagai norma, sedangkan kerja publik perempuan sebagai pengecualian.

Q.S. Al-Ahzab [33]:35: Kesetaraan Subjek Moral

Q.S. Al-Ahzab [33]:35 menyebut laki-laki dan perempuan secara berpasangan dalam kategori moral: muslim dan muslimah, mukmin dan mukminah, taat, benar, sabar, khusyuk, bersedekah, berpuasa, menjaga kehormatan, dan mengingat Allah. Pengulangan pasangan tersebut bukan sekadar gaya bahasa, melainkan pernyataan teologis bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama subjek moral di hadapan Tuhan. Ayat ini mengoreksi budaya maskulin generik yang kerap membuat perempuan tidak terlihat dalam produksi makna keagamaan.

Dalam hermeneutika tauhidi, pusat ketaatan adalah Allah. Karena itu, istilah seperti qanitin dan qanitat tidak boleh direduksi menjadi ketaatan istri kepada suami. Reduksi tersebut berisiko mengalihkan pusat ketaatan dari Tuhan kepada manusia dan dapat melahirkan relasi dominatif. Wadud (1999) menekankan bahwa pembacaan holistik harus melihat bagaimana suatu istilah digunakan dalam keseluruhan Al-Qur'an, bukan hanya dalam kepentingan sosial tertentu.

Mubadalah menjadikan ayat ini sebagai dasar kesalingan moral. Standar kesalehan, kejujuran, kesabaran, penjagaan kehormatan, dan komitmen ibadah berlaku bagi laki-laki dan perempuan secara setara. Implikasi sosialnya penting: keluarga, lembaga pendidikan, dan komunitas keagamaan tidak boleh membebaskan moralitas hanya kepada perempuan sambil memberi toleransi lebih besar kepada pelanggaran laki-laki. Ayat ini menuntut standar moral yang sama, bukan standar ganda.

Q.S. An-Nisa' [4]:34: Qiwamah, Nusyuz, dan Etika Konflik Keluarga

Q.S. An-Nisa' [4]:34 merupakan ayat yang paling sering diperdebatkan dalam relasi gender. Sebagian tafsir memahaminya sebagai dasar kepemimpinan laki-laki secara permanen, bahkan dalam praktik populer kadang dipakai untuk membenarkan disiplin fisik. Model tauhidi-mubadalah menuntut pembacaan struktural agar ayat tidak diputus dari prinsip tauhid, keadilan, rahmah, dan koherensi Al-Qur'an secara keseluruhan.

Kata qawwamun berkaitan dengan tanggung jawab menjaga, memelihara, dan menopang. Ayat menyebut dua alasan: bima faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'd dan wabima anfaqu min amwalihim. Rumusan ba'dahum 'ala ba'd tidak secara eksplisit menyatakan keunggulan semua laki-laki atas semua perempuan, tetapi menunjukkan adanya kelebihan dan tanggung jawab yang bersifat kontekstual. Adapun anfaqu

menautkan qiwamah dengan fungsi nafkah dan pemeliharaan. Karena itu, qiwamah lebih tepat dipahami sebagai tanggung jawab fungsional bersyarat, bukan superioritas ontologis.

Nusyuz juga perlu dibaca sebagai problem relasional dua arah. Al-Qur'an menggunakan konsep nusyuz dalam Q.S. An-Nisa' [4]:34 dan Q.S. An-Nisa' [4]:128. Jika pada ayat pertama problem dibahas dari sisi istri, pada ayat kedua problem dapat muncul dari sisi suami. Pembacaan intra-teks ini mencegah penyempitan nusyuz hanya sebagai pembangkangan istri. Dalam etika keluarga, nusyuz lebih tepat dipahami sebagai keretakan komitmen, pengabaian kewajiban, atau perilaku yang merusak tujuan sakinah, mawaddah, dan rahmah.

Bagian yang paling problematis adalah pemaknaan daraba. Dalam tradisi tafsir terdapat ragam pembacaan, tetapi model tauhidi-mubadalah menetapkan batas etik: hasil tafsir tidak boleh melegitimasi kekerasan yang merusak jiwa, martabat, dan keselamatan anggota keluarga. Uji maqasid/harm analysis menempatkan perlindungan jiwa dan martabat sebagai pagar. Karena itu, opsi penafsiran yang menekankan langkah non-kekerasan, seperti jeda konflik, pemisahan sementara yang aman, konseling, mediasi, dan arbitrase keluarga, lebih kompatibel dengan prinsip rahmah dan perlindungan korban (Republik Indonesia, 2004; Komnas Perempuan, 2025).

Dalam mubadalah, hak dan kewajiban pemulihan relasi tidak dimonopoli suami. Ketika suami mengabaikan nafkah, melakukan kekerasan, atau melanggar kesepakatan keluarga, istri juga memiliki legitimasi moral dan hukum untuk menempuh mekanisme pemulihan. Q.S. An-Nisa' [4]:35 tentang hakam atau arbitrase keluarga memperkuat bahwa penyelesaian konflik perlu melibatkan prosedur yang adil dan aman. Dengan demikian, Q.S. An-Nisa' [4]:34 dapat dibaca sebagai protokol etika pemulihan relasi, bukan perangkat dominasi.

Implikasi bagi Hukum Keluarga dan Pendidikan Keagamaan

Pertama, model integratif ini mendorong pergeseran dari tafsir "kepala keluarga" sebagai legitimasi hierarki menuju manajemen keluarga berbasis musyawarah dan tanggung jawab. Qiwamah tidak dipahami sebagai hak istimewa laki-laki, tetapi sebagai amanah pemeliharaan yang menuntut keadilan, kemampuan, dan akuntabilitas. Dalam keluarga kontemporer, fungsi ekonomi, pengasuhan, dan perlindungan sering dijalankan secara kolaboratif. Karena itu, tafsir yang adil perlu memberi ruang bagi pembagian peran berdasarkan kemampuan dan kesepakatan, bukan hanya jenis kelamin.

Kedua, pencegahan kekerasan domestik perlu menjadi parameter etika tafsir. Tafsir yang membuka ruang luka fisik, teror psikis, penghinaan martabat, atau kontrol koersif harus ditinjau ulang karena bertentangan dengan prinsip perlindungan jiwa dan rahmah. Dalam kerangka maqasid, kemaslahatan keluarga tidak dapat dicapai melalui kekerasan. Keluarga yang maslahat dibangun melalui amanah, komunikasi, musyawarah, dan perlindungan terhadap pihak rentan.

Ketiga, dalam pendidikan keagamaan, Q.S. Al-Ahzab [33]:35 dapat menjadi dasar penghapusan standar ganda moral antara laki-laki dan perempuan. Materi ajar tentang kesalehan, tanggung jawab seksual, etika komunikasi, dan kepemimpinan

sosial perlu disusun dengan prinsip resiprositas. Keempat, Q.S. At-Taubah [9]:71 memperkuat legitimasi partisipasi perempuan dalam kerja sosial-keagamaan. Perempuan bukan pelengkap, tetapi mitra moral dalam amar ma'ruf nahi munkar dan produksi pengetahuan keislaman.

KESIMPULAN

Artikel ini menunjukkan bahwa integrasi hermeneutika tauhidi Amina Wadud dan qira'ah mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir dapat menjadi model tafsir adil gender yang replikatif. Hermeneutika tauhidi bekerja sebagai kompas etik-epistemik yang menolak hierarki ontologis berbasis gender, menuntut refleksi atas prior texts, dan menjaga koherensi Qur'ani. Qira'ah mubadalah bekerja sebagai perangkat operasional yang menerjemahkan prinsip universal menjadi norma relasional yang timbal balik, setara, dan aplikatif.

Penerapan model ini pada Q.S. At-Taubah [9]:71 menegaskan kemitraan sosial-keagamaan laki-laki dan perempuan sebagai awliya'. Penerapan pada Q.S. Al-Ahzab [33]:35 menegaskan kesetaraan subjek moral dan mengoreksi standar ganda kesalehan. Penerapan pada Q.S. An-Nisa' [4]:34 menghasilkan pembacaan bahwa qiwamah bersifat fungsional-bersyarat, nusyuz merupakan problem relasional dua arah, dan penyelesaian konflik keluarga harus berorientasi pada non-kekerasan, mediasi, dan kemaslahatan.

Sebagai rekomendasi riset selanjutnya, model tauhidi mubadalah perlu diuji pada tema relasional lain seperti waris, kesaksian, poligami, hak reproduksi, kepemimpinan publik, dan relasi kerja. Penelitian berikutnya juga dapat menggunakan pendekatan empiris kualitatif melalui wawancara dengan pengajar tafsir, penyuluh agama, konselor keluarga, atau komunitas perempuan Muslim untuk menilai penerimaan sosial terhadap prosedur ini. Selain itu, pengembangan rubrik pembelajaran dan modul mediasi keluarga berbasis tauhidi-mubadalah penting dilakukan agar hasil tafsir tidak hanya berhenti pada wacana akademik, tetapi juga berkontribusi pada pencegahan kekerasan dan penguatan keadilan keluarga.

DAFTAR PUSTAKA

- Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic law, authority, and women*. Oneworld.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Alamsyah, A., Sadari, S., & Susanto, I. (2021). Reconstruction of nusyuz concept in Compilation of Islamic Law in Indonesia. *SMART: Journal of Sharia, Tradition and Modernity*, 1(2).
- Ali, K. (2006). *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*. Oneworld.
- Aliyah, S. A., & Aulia, R. S. (2022). Metode qira'ah mubadalah pada kasus kepemimpinan perempuan. *An-Nida'*, 46(2), 174-191.

- Amin, M. F. (2020). Amina Wadud: Pendekatan hermeneutika untuk gerakan gender. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 15(2), 237-254.
- Anggoro, T. (2020). The methodology of contemporary gender interpretation: A study of qira'ah mubadalah. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 15(1), 53-74.
- Arsal, A., Busyro, B., & Imran, M. (2020). Kepemimpinan perempuan: Penerapan metode tafsir hermeneutika feminisme Amina Wadud. *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, 4(2), 431-450.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Bakhtiar, L. (2007). *The sublime Qur'an*. Kazi Publications.
- Barlas, A. (2002). "Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. University of Texas Press.
- Chaudhry, A. S. (2013). *Domestic violence and the Islamic tradition: Ethics, law, and the Muslim discourse on gender*. Oxford University Press.
- Engineer, A. A. (2004). *The rights of women in Islam*. Sterling Publishers.
- Hidayatullah, A. A. (2014). *Feminist edges of the Qur'an*. Oxford University Press.
- Ibn Ashur, M. al-T. (2006). *Treatise on maqasid al-shari'ah*. International Institute of Islamic Thought.
- Ibn Manzur. (n.d.). *Lisan al-'Arab*. Dar Sadir.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (n.d.). *Qur'an Kemenag*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Kodir, F. A. (2019). *Qira'ah mubadalah: Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam Islam*. IRCiSoD.
- Komnas Perempuan. (2025). *Catatan tahunan Komnas Perempuan 2025*. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan.
- Lamrabet, A. (2016). *Women in the Qur'an: An emancipatory reading*. Kube Publishing.
- Mas'udi, M. F. (2004). *Islam dan hak-hak reproduksi perempuan: Dialog fikih pemberdayaan*. Mizan.
- Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Addison-Wesley.
- Mulia, S. M. (2005). *Islam menggugat poligami*. Gramedia Pustaka Utama.
- Nikmatullah, N. (2024). Male ulama reinterpretation of the gender hadith in Indonesian socio-cultural contexts. *Pharos Journal of Theology*, 105(2).
- Qibtiyah, A. (2019). *Feminisme Muslim di Indonesia*. Suara Muhammadiyah.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Republik Indonesia. (2004). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga*.
- Rofiah, N. (2020). *Nalar kritis Muslimah: Refleksi atas keperempuanan, kemanusiaan, dan keislaman*. Afkaruna.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.
- Seedat, F. (2013). Islam, feminism, and Islamic feminism: Between inadequacy and inevitability. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(2), 25-45.

- Subhan, Z. (1999). Tafsir kebencian: Studi bias gender dalam tafsir Qur'an. LKiS.
- Thohiri, M. (2021). The map of methodology and typology of gender equality interpretation in Indonesia. *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 9(1), 139-170.
- Umar, N. (2001). Argumen kesetaraan gender: Perspektif Al-Qur'an. Paramadina.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oneworld.
- Wagianto, R. (2021). Konsep keluarga masalah dalam perspektif qira'ah mubadalah dan relevansinya dengan ketahanan keluarga. *JURIS: Jurnal Ilmiah Syariah*, 20(1), 1-16.