

**TAFSIR ATAS QS. AN-NISĀ' [4]: 34 DALAM PERSPEKTIF  
*QIRĀ'AH MUBĀDALAH*  
(Pembacaan Ulang *Lafaz Idribūhunna* dan Implikasinya  
terhadap *Nusyūz Laki-Laki*)**



**SKRIPSI**

Diajukan kepada  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Untuk memenuhi syarat Memperoleh Gelar  
Sarjana Agama (S.Ag)

Oleh:

**Muhammad Fathun Niam**  
**19105030035**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA**

**2023**

## SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Fathun Niam  
NIM : 19105030035  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Alamat : Jl. Letjen Sutoyo no. 184, RT. 040, RW. 011, kecamatan Pare,  
kabupaten Kediri, Jawa Timur  
Telp/HP : 081233543706  
Judul Skripsi : Tafsir atas QS. an-Nisā' [4]: 34 dalam Perspektif Qirā'ah  
Mubādalah (Pembacaan Ulang Lafaz Iḍribūhunna dan Implikasinya  
Terhadap Nusyūz Laki-Laki)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar tugas akhir yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi ini telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam jangka waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah. Jika lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi ini belum terselesaikan, maka saya bersedia dinyatakan gugur dan munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila pada kemudian hari ternyata diketahui bahwa skripsi ini bukan tugas akhir saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 16 November 2023

Yang Menyatakan,



Muhammad Fathun Niam

NIM. 19105030035

## NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdra. Muhammad Fathun Niam

Lamp : -

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

UIN Sunan Kalijaga

di Yogyakarta

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Setelah membaca, meninjau, membimbing, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Muhammad Fathun Niam

NIM : 19105030035

Judul : TAFSIR ATAS QS. AN-NISĀ' [4]: 34 DALAM

Skripsi PERSPEKTIF QIRĀ'AH MUBĀDALAH (Pembacaan Ulang Lafaz *Idribūhunna* dan Implikasinya Terhadap Nusyūz Laki-Laki)

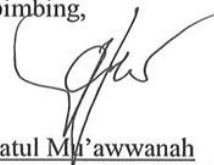
Sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.Ag).

Dengan ini kami mengharap agar skripsi Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Yogyakarta, 15 November 2023

Pembimbing,



Nafisatul Mu'awwanah

NIP. 19950324 202012 2 01



## PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1859/Un.02/DU/PP.00.9/12/2023

Tugas Akhir dengan judul : TAFSIR ATAS QS. AN-NISA' [4]: 34 DALAM PERSPEKTIF *QIRA'AH MUBADALAH*  
(Pembacaan Ulang *Lafaz Idribuhunna* dan Implikasinya Terhadap *Nusyuz Laki-Laki*)

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : MUHAMMAD FATHUN NIAM  
Nomor Induk Mahasiswa : 19105030035  
Telah diujikan pada : Selasa, 05 Desember 2023  
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Penguji I

Nafisatul Mu'Awwanah, M.A.  
SIGNED

Valid ID: 657c556856aee



Penguji II

Aida Hidayah, S.Th.I., M.Hum.  
SIGNED

Valid ID: 657b763b9381



Penguji III

Muhammad Hidayat Noor, S.Ag M.Ag.  
SIGNED

Valid ID: 6580587462cd8



Yogyakarta, 05 Desember 2023

UIN Sunan Kalijaga  
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Prof. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.  
SIGNED

Valid ID: 658251971e8f9

## HALAMAN MOTTO

*“He who has a ‘why’ to live for can bear almost any how; was Mich Nicht Umbringt, Macht Mich Stärker (what does not kill me, makes me stronger)”*

~Friedrich Wilhelm **Nietzsche**





## HALAMAN PERSEMBAHAN

Tulisan ini saya persembahkan untuk kedua orang tua saya, dan kepada sang *Dasein*



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Latin	Keterangan
ا	Alif	.....	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	Be
ت	Tā'	t	Te
ث	Šā'	ś	Es titik atas
ج	Jim	j	Je
ح	Hā'	ḥ	Ha titik di bawah
خ	Khā'	kh	Ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ẓal	ẓ	Zet titik di atas
ر	Rā'	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sīn	s	Es
ش	Syīn	sy	Es dan ya

ص	Ṣād	ṣ	Es titik di bawah
ض	Ḍād	ḍ	De titik di bawah
ط	Tā'	ṭ	Te titik di bawah
ظ	Zā'	ẓ	Zet titik di bawah
ع	'Ayn	...'	Koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	g	Ge
ف	Fā'	f	Ef
ق	Qāf	q	Qi
ك	Kāf	k	Ka
ل	Lām	l	El
م	Mīm	m	Em
ن	Nūn	n	En
و	Waw	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	...'	Apostrof



ي	Yā'	y	ye
---	-----	---	----

## B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

متعاقدين                                  ditulis                                  muta 'āqqidīn

عدّة    ditulis    iddah

## C. Tā' Marbūtah di akhir kata

### 1. Bila waqaf, maka ditulis 'h'

هبية    ditulis    Hibah

جزية    ditulis    jizyah

Ketentuan tidak berlaku pada kata-kata bahasa Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti: zakat, salat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya.

### 2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, maka ditulis 't'

نعمة الله                                  ditulis    ni 'matullāh

زكاة الفطر                              ditulis    Zakātul fitri

## D. Vokal Pendek

◌ (fathah)                                  ditulis 'a': ضَرَبَ                                  ditulis ḍaraba

◌ (kasrah)                                  ditulis 'i': فَهِمَ                                  ditulis fahima

◌ (dammah)                              ditulis 'u': كُتِبَ                                  ditulis kutiba

## E. Vokal Panjang

1. **Fathah + alif, maka ditulis ‘ā’ (garis di atas)**

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. **Fathah + alif maqṣūr, maka ditulis ‘ā’ (a dengan garis di atas)**

يسعى ditulis *yas'ā*

3. **Kasrah + yā' mati, maka ditulis ‘ī’ (i dengan garis di atas)**

مجيد ditulis *majīd*

4. **Dammah + waw mati, maka ditulis ‘ū’ (u dengan garis di atas)**

فروض ditulis *furūd*

**F. Vokal Rangkap**

1. **Fathah + yā' mati, maka ditulis ‘ai’**

بينكم ditulis *bainakum*

2. **Fathah + waw mati, maka ditulis ‘au’**

قول ditulis *qaul*

**G. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata, Dipisahkan dengan Apostrof**

التم ditulis *a'antum*

اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

#### H. Kata Sandang Alif + Lam

##### 1. Bila diikuti huruf *qamariyah*, maka ditulis 'al-'

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-qiyās</i>

##### 2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, maka sama dengan huruf *qamariyah*

الشمس	ditulis	<i>al-syams</i>
السماء	ditulis	<i>al-samā'</i>

#### I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat dapat Ditulis Menurut Penulisannya

ذوي الفروض	ditulis	<i>ẓawi al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

#### J. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan *latin* digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## ABSTRAK

Penelitian mengenai QS. an-Nisā' [4]: 34 selama ini masih membawa persepsi oposisi-biner: dalam tafsiran selama ini sering mengesampingkan *lafaz idribūhunna* sebagai objek kajian, dan memfokuskannya pada kata *qawwām* ataupun *nusyūz*, dan cenderung mengabaikan ayat *fa'izūhunna, wahjurūhunna fī al-maḍāji'i*, dan ayat *waḍribūhunna*. Tidak jarang dalam memahami *lafaz idribūhunna* terkesan masih terjebak dalam nuansa tafsir yang tekstual. Bahkan tafsiran-tafsiran belakang masih saja memaknai *lafaz idribūhunna* dengan kata memukul, walaupun akan ditambahkan narasi bahwa pukulan yang dimaksud adalah pukulan yang ringan. Konsekuensi tafsiran semacam itu akan membawa kesan Al-Qur'an yang kontradiktif. Bahkan memukul dengan dalih agar pelaku *nusyūz* kembali atau lepas dari perbuatan *nusyūz*-nya tentu tidak logis, bahkan bisa jadi memukul menyebabkan sakit hati dan berujung pada perpecahan. Al-Qur'an membawa ide *rahmatan lil 'ālamīn*, membawa kasih kepada alam, dan jelas di dalamnya membawa konsep egaliter.

*Qirā'ah mubādalāh* dikedepankan dalam penelitian ini sebagai alat untuk mencari pesan utama teks *idribūhunna* serta menyalingkan ayat yang dimaksud, bahwa laki-laki memiliki potensi *nusyūz* sebagaimana juga dalam QS. an-Nisā' [4]: 128, dan memiliki konsekuensi sanksi yang harusnya sama. Tulisan ini menawarkan kebaruan dalam upaya menafsirkan ayat. Setidaknya, kata *idribūhunna* bisa dikeluarkan dari konteks memukul dengan fisik, karena tujuan sanksi yang diberikan oleh Al-Qur'an adalah sebagai jalan agar pelaku *nusyūz* dapat berpaling dari perilaku *nusyūz*-nya, dan mencapai apa yang disebut dalam QS. an-Nisā' [4]: 128 sebagai *sulhān* atau perdamaian. Kedua adalah konsekuensi tafsiran dengan kesalingan terhadap tindakan *nusyūz* yang dilakukan oleh suami adalah sama dengan konsekuensi *nusyūz* yang dilakukan oleh perempuan. Artinya, ayat tidak kemudian memberi ke sewenangan laki-laki melakukan kekerasan.

Dari hasil penelitian ini dapat dipahami bahwa: *pertama*, gagasan utama ayat *wallātī takhāfūna nusyūzahunna fa'izūhunna wahjurūhunna fī al-maḍāji'i waḍribūhunna* QS. an-Nisā' [4]: 34 adalah isyarat—secara *mafhūm*—keharusan laki-laki atau perempuan untuk meluruskan pelaku *nusyūz* dengan harapan *faiatu ilā amrillāh* (bisa kembali kepada perintah Allah, yakni keluar dari pembangkangannya), bukan langkah *rigid* yang harus dilakukan untuk menjadi solusi pembangkangan (*nusyūz*). Selanjutnya, makna *lafaz waḍribūhunna* adalah tindakan atau ucapan yang memberikan bebas dan kesan pada pelaku, sehingga dengan bebas berupa kesan tersebut pelaku dapat menyadari kesalahannya. *Kedua*, pemukulan yang dilakukan suami dengan alasan istrinya berlaku *nusyūz* termasuk tindakan *nusyūz*, sebagaimana pemaknaan *nusyūz* sebagai perilaku sewenang-wenang karena merasa tinggi, sebagaimana dalam UU No. 23 tahun 2004 tentang PKDRT, bahwa tindakan menguasai (hegemoni) dan memukul termasuk dalam cakupan tindakan KDRT yang selama ini tindakan tersebut belum disapa oleh fikih.

Kata Kunci: *Qirā'ah Mubādalāh*, Kekerasan, QS. an-Nisā' [4]: 34

## KATA PENGANTAR

*Alḥamdulillāhi rabbil ‘ālamīn*, segala puji bagi Allah Tuhan seru sekalian alam, atas berkat rahmat Allah swt., penelitian penulis ini, dengan judul: “Tafsir atas QS. an-Nisā’ [4]: 34 dalam Perspektif *Qirā’ah Mubādalah* (Pembacaan Ulang *Lafaz Idribūhunna* dan Implikasinya Terhadap Nusyūz Laki-laki)” bisa selesai. Sebagai teks, penelitian ini tidak akan pernah lepas dari upaya kritis, sebagaimana teks yang akan selalu terbuka sebagai teks ilmiah.

Penulis menyadari, bahwa teks ini tidak akan pernah lepas dari dukungan-dukungan di balik penulisannya. Penelitian ini tentu dapat penulis selesaikan tentu tidak terlepas dari doa, dukungan, ataupun motivasi dari berbagai pihak yang mendorong penulis untuk akhirnya bisa menyelesaikan tulisan ini. Untuk itu, sudah sepantasnya penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag., M.Ag. selaku rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., MA. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
3. Dr. Ali Imron, S.Th.I., M.S.I. selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir.
4. Fitriana Firdausi, S.Th.I., M.Hum. selaku Sekretaris Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir.
5. Aida Hidayah, S.Th.I., M.Hum. selaku pembimbing akademik yang banyak memberikan masukan dan motivasi kepada mahasiswa bimbingannya, terkhusus dalam penelitian ini.
6. Nafisatul Mu’awwanah, M.A. selaku dosen pembimbing skripsi penulis, yang dengan telaten memberikan bimbingan: masukan, koreksi, dan motivasi kepada penulis hingga tulisan ini bisa tuntas. Dan yang secara khusus telah menginspirasi tema tulisan ini.

7. Seluruh dosen dan staf Fakultas dan Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang selalu membawa inspirasi untuk mahasiswanya.
8. Kedua orang tua penulis, kepada ayah saya Slamet Mintoadi yang secara khusus mendorong penulis ada pada level hari ini dan seterusnya dengan semangat keilmuan yang ditularkannya. Bahkan menjadi alasan saya menekuni disiplin Tafsir. Dan kepada ibu saya Dewi Rochmana yang selalu memberikan motivasi dengan seluruh apresiasinya kepada seluruh hal, yang menjadi alasan penulis untuk terus semangat dalam menulis.
9. Kepada seluruh teman-teman penulis yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, yang sudah mau direpoti dengan banyak hal.

Dan kepada seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan yang telah membantu peneliti, semoga seluruh perhatian yang telah diberikan oleh semua pihak kepada penulis mendapatkan balasan dari-Nya, dengan balasan yang terbaik. Semoga, tulisan ini dapat membawa kemanfaatan atau bahkan sedikit semangat keilmuan bagi yang lain.

Yogyakarta, 14 November 2023

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



Muhammad Fathun Niam  
NIM. 19105030035



## DAFTAR ISI

HALAMAN PERNYATAAN.....	i
HALAMAN NOTA DINAS .....	ii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iii
HALAMAN MOTTO .....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	vi
ABSTRAK .....	xi
KATA PENGANTAR.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah .....	9
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Telaah Pustaka .....	10
E. Kerangka Teori .....	21
F. Metode Penelitian .....	24
G. Sistematika Penulisan.....	28
<b>BAB II RAGAM TAFSIR QS. AN-NISA' [4]: 34 .....</b>	<b>31</b>
A. Tafsir QS. an-Nisā [4]: 34 pada Era Klasik.....	33
1. <i>Tafsīr Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān</i> (Aṭ-Ṭabārī, 839-923 M) .....	34
2. <i>Tafsīr Al-Jāmi' Al-Aḥkām Al-Qur'ān</i> (Al-Qurṭubī, 1214-1273 M) ....	39
3. <i>Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm</i> (Ibn Kaṣīr, 1300-1374 M).....	43
B. Tafsir QS. an-Nisā [4]: 34 pada Era Modern.....	47
1. <i>Tafsir Al-Manār</i> (Rasyīd Riḍā, 1865-1935 M) .....	48
2. <i>Tafsir Al-Marāgī</i> (Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī, 1883-1952 M) .....	54
3. <i>Tafsir Al-Munīr</i> (Wahbah Az-Zuhailī, 1932-2015 M) .....	57
C. Tafsir QS. an-Nisā [4]: 34 dalam Khazanah Tafsir Indonesia.....	61
1. <i>Tafsir Al-Azhar</i> (HAMKA, 1908-1981 M) .....	62
2. <i>Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni Al-Tanzil</i> (Miṣbah bin Zain Al-Muṣṭafā, 1917-1994 M).....	67
3. <i>Tafsir Al-Mishbah</i> (M. Quraish Shihab, 1944 M-sekarang) .....	69

<b>BAB III APLIKASI <i>QIRĀ'AH MUBĀDALAH</i> DALAM QS. AN-NISA' [4]: 34</b>	<b>76</b>
A. Fondasi Teks atas QS. an-Nisā' [4]: 34 .....	80
B. Menemukan Gagasan Utama Teks dalam QS. an-Nisā' [4]: 34 dengan <i>Qirā'ah Mubādalah</i> .....	98
1. Analisis Historis.....	99
2. Analisis Bahasa.....	104
3. Munasabah Ayat.....	113
C. Tafsiran Ulang atas Ayat <i>Wadribūhunna</i> QS. an-Nisā' [4]: 34.....	122
<b>BAB IV IMPLIKASI <i>QIRĀ'AH MUBĀDALAH</i> TERHADAP TINDAKAN <i>NUSYŪZ</i> LAKI-LAKI DALAM QS. AN-NISA' [4]: 34.....</b>	<b>129</b>
A. <i>Nusyūz</i> dalam Perspektif Fikih .....	131
B. Kekerasan Rumah Tangga dalam Konteks Hukum Ke-Indonesiaan.....	134
C. Konsekuensi Kesalingan Ayat terhadap <i>Nusyūz</i> Laki-laki .....	137
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>149</b>
A. Kesimpulan.....	149
B. Saran .....	152
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>153</b>
<b>CURRICULUM VITAE .....</b>	<b>161</b>

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Al-Qur'an sebagai *verbatim*<sup>1</sup>—*kalām*—Tuhan, termuat di dalamnya adalah petunjuk (*hudā*)<sup>2</sup> yakni, pedoman hidup bagi manusia. Itu berarti, Al-Qur'an berisikan ide-ide dan gagasan Tuhan.<sup>3</sup> Sementara perlu juga dipahami, bahwa penyampaian Allah dalam *kalām*-Nya, sebagian berbentuk majas atau memang diperlukan kerja tafsir, dalam hal ini Al-Qur'an memuat ayat-ayat *musykil*, yang perlu untuk terus ditafsirkan, atau bertemu dengan ayat-ayat yang terkesan kontradiktif. Di mana Al-Qur'an turun sebagai petunjuk, membawa konsep *rahmatan lil 'alamīn* (kasih untuk dunia), tetapi rupanya dalam beberapa termannya, tafsiran Al-Qur'an yang disajikan masih membawa kesan menunjukkan persepsi *mafsadah*—berbuat aniaya kepada yang lain. Kesan semacam itu pada

---

<sup>1</sup> Verbatim adalah bahasa dalam bentuk sonar (suara), atau ucapan yang dialihkan ke dalam bentuk teks, atau bahasa sonar (ucapan) yang ditulis. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2017), hlm. 2; Al-Qur'an adalah *kalām* atau ucapan Allah yang ditulis oleh para Malaikat. Departemen Agama, *Mukadimah Al-Qur'ān dan Tafsirnya* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1990), hlm. 14.

<sup>2</sup> Baik petunjuk bagi mereka yang belum mendapat petunjuk—al-Quran membawa pesan untuk mengajak kepada Allah, yakni sifat al-Quran sebagai al-Mau'izah—, maupun mereka yang telah mendapat petunjuk. Sebagaimana yang Allah firmankan dalam QS. al-Baqarah [2]: 2 maupun QS. Yunus [10]: 57; kata *hudā* (petunjuk) terkadang diartikan sebagai “tetap” (ثابت) tsaabit, sebagaimana dalam QS. al-Fatihah [1]: 6, lafadz “*ihdina*” memiliki arti “tetapkanlah/ثابتنا tsaabitnaa (hati dan keimanan) kami”, yang demikian ini adalah penafsiran Ubay dan Ali, lih. Muḥammad al-Jauzī al-Qurasyī al-Bagdādī, *Zādu Al-Masīr fī 'Ilmi At-Tafsīr* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002), hlm. 34.

<sup>3</sup> Allamah Thabathaba'i memahami kata ad-dīn (agama) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 148, sebagai 'jalan hidup'. Lih. Muhammad Husain Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasi Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 24; Sebagaimana juga Moh. Soehadha memahami agama (religion) sebagai way of life. Dimana agama memiliki peran (fungsi) bagi individu, bukan hanya sebagai identitas diri, melainkan juga sebagai pembimbing, dalam hal ini Al-Qur'an adalah pembimbing. Lih. Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama* (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 11.

akhirnya melahirkan tafsiran yang berkesan diskriminatif dan membawa *mafsadah*. Tentu saja tafsiran semacam ini sangat berlawanan dengan prinsip *rahmatan lil 'alamīn* yang sedari awal diusung oleh Al-Qur'an (QS. Al-Anbiya' [21]: 107). Artinya, bukan hanya melahirkan persepsi *mafsadah*, melainkan juga akan melahirkan pemahaman yang mengkhianati konsep *lil 'alamīn* itu sendiri. Karena tafsiran Al-Qur'an akan terkesan hanya menyapa salah satu pihak, dan turun secara eksklusif untuk pihak-pihak tertentu, bukan seluruh pihak—inilah nilai dari *lil 'alamīn*, bahwa Al-Qur'an harus menyapa seluruh pihak.

Bagaimanapun, Al-Qur'an memuat respons atas kebutuhan masyarakat Arab—sebagai *mukhātab*—yang juga menyapa seluruh gender saat itu. Sebagaimana uraian Mun'im Sirry, mengutip dari Alford Welch bahwa Al-Qur'an memuat rekaman historis, baik tentang kehidupan Nabi *saw.*, maupun respons kebutuhan umat saat itu.<sup>4</sup> Hal ini mungkin banyak ditunjukkan dalam teks-teks *asbābu an-nuzūl* yang sebagian ayat memang diturunkan untuk merespons umat, seperti *zihar* yang dijatuhkan Aus bin Şamit kepada istrinya, Khaulah binti Sa'labah yang diabadikan di dalam Al-Qur'an.<sup>5</sup> Terlebih ketika dihadapkan dengan ayat-ayat yang sangat berkaitan erat dengan realitas yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan (*mu'āmalah*).

---

<sup>4</sup> Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm. 40; Dalam bahasa Fazlur Rahman, Al-Qur'an sendiri adalah respon *ilāhiah* yang disampaikan melalui Nabi Muhammad *saw.*, yang di dalamnya memuat respons yang berkaitan dengan moral, masalah-masalah sosial, dan agama. Di mana Al-Qur'an merespon situasi sejarah dengan memberi jawaban atas sebuah problematika yang terjadi maupun dalam bentuk yang lebih eksplisit maupun semi-eksplisit. lih Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5.

<sup>5</sup> Diabadikan dalam QS. Mujādalah [58]: 1-4.

Berangkat dari asumsi Al-Qur'an *ṣālihu likulli zamānin wa likulli makānin*, atau dengan ungkapan Al-Qur'an *mu'āṣirān linafsihi wa mu'āṣirān lanā*,<sup>6</sup> bahwa Al-Qur'an senantiasa relevan, senantiasa “sezaman” dengan zamannya, dan relevan dan sezaman (kontemporer) dengan kita. Hal ini sebagai implikasi dari universalitas Al-Qur'an,<sup>7</sup> maksudnya pesan, atau prinsip utama Al-Qur'an menyasar seluruh umat manusia, tidak lagi bersifat kesukuan, ataupun berlaku hanya pada kaum tertentu, sebagaimana perintah atau *risālah* nabi-nabi terdahulu. Oleh karenanya, pesan dan prinsip dalam Al-Qur'an akan senantiasa menjawab persoalan baik yang sezaman dengannya ataupun persoalan di zaman yang akan datang.

Asumsi atas relevansi Al-Qur'an terhadap kontekstualitasnya, sebenarnya juga diakui oleh *mufasssīr* era klasik. Namun, kecenderungan *mufasssīr* tidak berani keluar jauh dari teks, dan terkesan ‘memaksakan’<sup>8</sup> konteks ke dalam Al-Qur'an yang ujungnya melahirkan narasi-narasi yang cenderung tekstual. Misal tafsiran atas *lafaz qawwām* dan *nusyūzahunna* dalam QS. an-Nisā' [4]: 34 yang selama ini, *mufasssīr*—baik klasik maupun kontemporer—memahaminya secara tekstual, bahwa *qawwām* menyapa laki-laki (sebagai subjek yang disapa), dan

---

<sup>6</sup> Muḥammad 'Ābid Jābirī, *Madkhal Ilā Al-Qur'an Al-Karīm*, vol. I (Beirut: Markaz Dirāsāt Al-Wahīdah Al-'Arabiyah, 2001), hlm. 28.

<sup>7</sup> Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad *saw.*, sebagai seorang utusan (rasul) sekaligus “*khatamul anbiya*” (penutup para Nabi). Di mana, Al-Qur'an adalah kitab terakhir yang diturunkan, dan tidak ada lagi kitab suc yang akan turun setelahnya. Oleh karenanya, pesan, prinsip, ayat-ayat dalam Al-Qur'an harus senantiasa menjawab persoalan kontemporer yang selalu dinamis. Lih. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Bantul: PT LKiS Printing Cemerlang, 2010), hlm. 54.

<sup>8</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 55.

*nusyūzahunna* menunjuk *sex* (jenis kelamin) perempuan, sebagaimana jenis kelamin kata yang digunakan—*lafaz nusyūzahunna* adalah *mu'annaās* dengan menggunakan *damīr* (kata pengganti untuk orang ketiga) *hunna* (هن). Begitu juga dalam menafsirkan *lafaz 'idribūhunna'* masih terkesan tekstual, memahami bahwa ayat hanya menyapa satu jenis kelamin saja. Baik pada tafsir era klasik maupun penafsiran kontemporer hari ini, masih memaknai kata *idribūhunna* (dan “pukullah mereka”—istri-istimu) dengan pemaknaan yang tekstual, yakni: “pukullah” (*idribūhunna*). Misal penafsiran Wahbah Az-Zuhaili dalam *Tafsīr Al-Munīr*. Dalam tafsirnya, Wahbah Az-Zuhaili memaknai kata pukullah secara tekstual, yakni ‘pukul’.

Kata “*wadribūhunna*” yang dimaksud adalah *ḍarbān* ضربا pukulan yang tidak menyakitkan: غير مبرح “*gairu mabruhin*”.<sup>9</sup>

Begitu juga dengan penafsiran Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* dan penafsiran Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*. Di mana, kedua *mufasssīr* masih berusaha mempertahankan kata ‘pukul’. Sebagaimana beberapa narasi yang bisa dipahami sebagai berikut.

Pendeknya, peraturan Tuhan itulah yang baik. Ada keizinan memukul kalau sudah sangat perlu, tetapi orang baik-baik berbudi tinggi, akan berupaya supaya memukul dapat dielakkan. Dan tidaklah benar sama sekali kalau memukul sama sekali tidak diizinkan, kalau laki-laki telah diakui Tuhan sebagai pemimpin.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Wahbah Zuhailī, *At-Tafsīr Al-Munīr fī Al-Aqīdah wa Al-Syarīah wa Al-Manhaj*, 9 ed., vol. III (Damaskus: Darul Fikr, 2009), hlm. 56.

<sup>10</sup> HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, vol. II (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989), hlm. 1200.



Sebagai contoh kecil di atas, kata *ḍaraba* masih dipahami secara literal, yang mana belum mendapatkan porsi pemaknaan *maqāṣidī* atau menggali makna alegoris—maksudnya adalah makna bernuansa kebermaksudan. Oleh karena itu, tafsiran-tafsiran semacam ini pada akhirnya akan melahirkan kesan penafsiran Al-Qur'an yang kontradiktif. Di mana di satu sisi Al-Qur'an membawa *rahmah* tetapi di sisi yang lain tafsir Al-Qur'an memerintahkan orang-orang mukmin untuk berbuat aniaya (*mafsadah*). Di sisi yang lain, tafsiran selama ini masih memiliki kesan oposisi-biner<sup>11</sup>, yang sering kali meminggirkan gender lain: perempuan. Artinya, tafsiran tersebut—baik dalam penafsiran klasik dan modern—belum menyapa kedua gender. Sebagaimana ayat *ar-rijālu qawwāmūna 'alā an-nisā'* yang menyapa satu gender: laki-laki sebagai *qawwām* (pemimpin) untuk perempuan. Begitu juga dengan ayat *walllātī takhāfūna nusyūzahunna* yang menyapa satu gender, yakni: *nusyūz* perempuan. Dari sini bisa dipahami, bahwa QS. an-Nisā' [4]: 34 dikategorikan sebagai ayat *tabdīl* yang belum disapa oleh ulama sebelumnya, maksudnya belum mendapatkan perhatian interpretatif *mubādalah* (kesalingan). Di mana ayat secara *manṭūq* (eksplisit) belum menyapa kedua gender yang memerlukan tafsiran ulang. Sebab sebagaimana prinsip

<sup>11</sup> Budi Hardiman memahaminya sebagai pasangan kata (atau mungkin pasangan-) yang heirarkis. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 279 Oposisi-biner merupakan sebuah sistem—cara pandang—heirarkis-polaritatif. Di mana terdapat nilai-nilai struktural yang heirarkis, baik dalam struktur masyarakat maupun dalam kata (penanda) yang coba dikritik oleh Derrida. Walaupun kritik Derrida tidak hanya dalam arena (*fields*) kata-arti—heirarki penanda dan petanda (apakah lisan lebih utama, yakni mendekati kebenaran dari pada teks yang dipandang jauh dari kebenaran), karena teks hanyalah pengganti ketika transmisi lisan tidak bisa dilakukan atau kata (teks) hanyalah pengganti (sekunder). Dalam oposisi-biner terdapat pihak yang primer dan pihak yang sekunder: pihak yang primer adalah pihak yang superior atau yang prioritas, sementara pihak sekunder hanyalah penjelas atau sebagai pembanding yang terpinggirkan atau tidak penting. Seperti persepsi laki-laki yang lebih utama, kuat ketimbang perempuan, contoh lain: maskulin/feminin, di mana maskulin lebih utama dari feminin; hitam/putih; progresif/terbelakang, atau baca; Muhammad Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2009); A. Setyo Wibowo, *Para Pembunuh Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

*mubadālah*, bahwa teks sedari awal selalu membawa konsep kesalingan, yakni seluruh ayat Al-Qur'an sejatinya telah menyapa kedua gender, walaupun ada teks yang masih *mafḥūm* (implisit). Teks yang *mafḥūm* inilah yang mendapatkan perhatian seperti QS. an-Nisā' [4]: 34. Dari penyalingan (kerja *mubādalah*) inilah, maka konsep *rahmatan lil 'ālamīn* dapat diwujudkan, ketika ayat telah menyapa seluruh alam. Dalam beberapa tafsiran lebih awal atau bahkan belakangan, masih tidak membawa persepsi resiprokal yang menyapa kedua gender, padahal teks harusnya menyapa kedua gender. Tafsiran semacam ini muncul sebagai konsekuensi pemaknaan dalam penafsiran selama ini atas *lafaz qawwāmūn* dan *nusyūzahunna* secara literal dengan masih menyapa jenis kelamin tertentu.

Dalam konteks QS. an-Nisā' [4]: 34 redaksi ayat menyapa laki-laki sebagai *qawwām* dan menyapa perempuan sebagai pelaku *nusyūz*. Bahwa pemimpin adalah laki-laki dan perempuan durhaka harus dinasihati, ditinggal, atau boleh untuk dipukul. Jarang sekali penafsiran yang mengedepankan prinsip resiprokal (kesalingan), di mana ayat sebenarnya sedang menyapa kedua belah pihak. Artinya dengan demikian pemahaman semacam itu telah mengkhianati prinsip-prinsip Al-Qur'an, sekaligus juga prinsip-prinsip agama, bahwa Islam merupakan "*ad-dīnu ar-rahmah*"<sup>12</sup> agama kasih yang disandarkan pada firman Allah QS. al-Anbiyā' [21]: 107, sebagai berikut,

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

<sup>12</sup>Abdul Mustaqim, *At-Tafsīr Al-Maqāṣidī: Al-Qaḍayā Al-Mu'āsirah fī Ḍaw'i Al-Qur'ān wa As-Sunnah An-Nabawiyah* (Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2020), hlm. 12.

107. Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.

*Nusyūz* adalah pembangkangan yang lahir dari merasa tinggi (superior) atas yang lain, yang kemudian melahirkan sikap dan tindakan (perbuatan) yang sewenang-wenang: mengabaikan hak dan kewajibannya. Kesewenangan ini bisa jadi melahirkan perbuatan yang melampaui batas. Sementara fikih memahami, bahwa *nusyūz* laki-laki adalah melalaikan hak perempuan, dan mengabaikan kewajibannya dan rasa tidak suka terhadap istri. *Nusyūz* istri yang dimaksud adalah durhaka kepada Allah dan suaminya. Sementara, dengan memahami ayat lafaz ‘*wadribūhunna*’ sebagai pukul dalam arti apa adanya atau tekstual, maka pukulan tersebut termasuk dalam kategori *nusyūz*-nya laki-laki, begitu juga dengan superioritas suami dengan membatasi istri. membatasi di sini adalah memarginalkan istrinya, dengan membuat istrinya tergantung dengan dirinya. Di mana artinya fikih belum mencakup tindakan di luar tanggung jawab atas nafkah.

Oleh karenanya, tulisan ini fokus pada analisis apakah ayat ‘*wadribūhunna*’ dalam QS. an-Nisā [4]: 34, bisa dikeluarkan dari kata tekstualnya atau tidak? Dengan asumsi, bahwa Al-Qur’an tidak bisa dipisahkan dengan peristiwa, fenomena historis yang menyelimuti dan melatar belakangi teks. Sebagaimana juga Fazlur Rahman yang memahami bahwa Al-Qur’an sering kali menggunakan narasi-narasi atau ungkapan-ungkapan yang sesuai dengan situasinya,<sup>13</sup> misal: dalam ayat-ayat eskatologi yang banyak menggunakan term perdagangan. Oleh karenanya, kenapa kata ‘pukul’ dalam ayat yang dimaksud

---

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 56.

tidak dipahami sebagai sebuah peringatan yang juga memberikan kesan “pukulan untuk hati”.

Dalam memahami perintah Al-Qur’an memukul istri yang *nusyūz*. Kata “pukul” di sana bisa jadi tidak hanya bermakna tekstual, melainkan juga memuat makna yang lebih alegoris atau bernuansa *maqāṣidī* yang memuat pesan kebermaksudan, yakni peringatan-peringatan semisal dengan uraian di atas kepada pelaku maksiat. Misal seorang istri yang malas salat, maka suami bisa saja memberi peringatan (*an-naẓīr*) dapat berupa nasihat-nasihat, atau ayat-ayat yang dapat mengingatkan seseorang atas perbuatannya.<sup>14</sup> Atau sebaliknya, ketika seorang suami yang malas ke masjid, kemudian sang istri mengingatkan sang suami dengan hadis peringatan Nabi, bahwa seorang yang tidak mau berjamaah, maka rumahnya harus dibakar.

Dari sini, penulis mencoba melihat, apa esensi atau nilai moral, atau ideal moral dari ayat *wadribūhunna*’ (“*dan pukullah mereka—istri-istrimu yang berbuat nusyūz*”)? Serta dengan demikian apakah teks telah mendapatkan perhatian kesalingan mengenai sanksi berbuat *nusyūz* sebagai konsekuensi kerja interpretasi: adalah peringatan dan hukuman (sanksi) untuk istri atau sebenarnya hukuman dan peringatan berupa “*wadribūhunna*” juga berlaku untuk suami dalam ayat yang sama?

Penggunaan konsep *Qirā’ah Mubādalah* atau upaya “Membaca Kesalingan” sendiri merupakan upaya menarik sebuah teks pada nilai yang lebih

---

<sup>14</sup> Mengenai konsekuensi perbuatan buruk (maksiat) yang dilakukan.

netral, dengan harapan mengeluarkan naş (teks) dari narasi—juga tafsiran—yang berkesan misoginis. Dengan menggunakan *Qirā'ah Mubādalāh* (Pembacaan Kesalingan) ini, juga sebagai upaya menarik nilai moral, atau dalam pemahaman Fazlur Rahman dipahami sebagai ideal moral teks: dari lafaz *'idribūhunna'*, dengan demikian, setelah mampu menarik pesan utama teks atau nilai moral dari teks, kita bisa meletakkan hukuman atau sanksi dari tindakan *nusyūz* pada taraf yang lebih netral, tidak lagi hanya menasar pada perempuan, melainkan bisa digunakan sebagai dalil tindakan *nusyūz* yang dilakukan oleh pihak suami. Hal ini juga dikarenakan, *nusyūz* tidak hanya dilakukan oleh istri, melainkan juga suami. Sebagaimana Faqihuddin Abdul Kodir yang mengatakan, bahwa kita harus yakin, percaya, bahwa seluruh teks—dalam hal ini adalah ayat-ayat yang mungkin bernilai konstruktif—misal adalah bukan sex,<sup>15</sup> memiliki nilai *mubādalāh* atau kesalingan. Artinya, ayat itu memiliki potensi sebagai *at-tabdīl az-żukur* jika ayat tersebut seakan menasar perempuan ataupun *at-tabdīl al-inās*, jika ayat tersebut hanya menasar pada laki-laki.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan Latar Belakang yang telah penulis paparkan di atas, maka terdapat beberapa problematika akademik yang dapat dirumuskan sebagai berikut,

---

<sup>15</sup> Nilai yang dimaksud mungkin adalah nilai yang ada dalam “gender”, yang mana nilai gender bisa dipahami dengan nilai-nilai yang bisa dipertukarkan, bukan nilai yang melekat dan tidak bisa dipertukarkan seperti *biological-sex* (jenis kelamin), maka itu adalah hasil dari konstruksi sosial. Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 13 ed. (Yogyakarta: INSISTPress, 2008), 10–11.

1. Bagaimana tafsiran atas *lafaz* ‘*idribūhunna*’ dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 dalam perspektif *Qirā’ah Mubādalah*?
2. Bagaimana implikasi dari tafsir *lafaz* tersebut dengan *Qirā’ah Mubādalah* terhadap tindakan *nusyūz* yang dilakukan oleh laki-laki?

### C. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan mengenai bagaimana tafsir atas *lafaz* ‘*idribūhunna*’ QS. an-Nisā’ [4]: 34 dengan perspektif *Qirā’ah Mubādalah*.
2. Menjelaskan bagaimana implikasi dari kesalingan dari tafsir *lafaz* ‘*idribūhunna*’ QS. An-Nisā’ [4]: 34 terhadap tindakan *nusyūz* yang dilakukan oleh pihak laki-laki.

### D. Telaah Pustaka

Penelitian atas QS. an-Nisā’ [4]: 34 tentu bukanlah penelitian yang pertama: penelitian yang dilakukan oleh Murdianto dan Suparyani dalam “Karakteristik Wanita Shalihah Dalam Tafsir Aṭ-Ṭabari (Kajian tafsir surat an-Nisā’ [4]: 34 dan al-Ahzab [33]: 33)”<sup>16</sup>, yang mencoba berbicara mengenai karakteristik perempuan dalam QS. an-Nisā [4]: 34 dan QS. al-Ahzab [33]: 33 menurut Aṭ-Ṭabari pada kitab *At-Tafsīr Aṭ-Ṭabari Jami’ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*. Dengan metode *tahlīlī* dan menggunakan analisis kebahasaan, *munasabah ayat bil ayat*, maka ditemukan kriteria perempuan *ṣāliḥah* itu adalah perempuan yang taat kepada Allah dan rasul-Nya, taat kepada suami,

---

<sup>16</sup> Murdianto dan Suparyani, “Karakteristik Wanita Shalihah dalam Tafsir (Kajian Tafsir Surat An-Nisa’ ayat 34 dan Al-Ahzab ayat 33),” *Al-Karima: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* 5, no. 2 (Agustus 2021).



menyenangkan hati suaminya, tidak ber-*tabarruj*, menjaga kehormatan dan harta suami, menjaga ṣalāt wajib dan zakat wajibnya.

Penelitian selanjutnya adalah penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Erviana Eka Damayanti dalam skripsinya, “Penafsiran Al-Maraghi Terhadap Q.S. An-Nisā’ ayat 32 dan ayat 34 dalam Kitab Tafsir Al-Maraghi”.<sup>17</sup> Fokus yang diberikan oleh Erviana adalah pada term perempuan dan laki-laki. Hasil penelitiannya adalah, pemaknaan bahwa perempuan dipandang mulia oleh Al-Qur’an, hal ini bisa dilihat dalam pengkhususan Al-Qur’an dalam penamaan salah satu suratnya: QS. An-Nisā’ ayat 34; selanjutnya adalah sistematika penafsiran yang dilakukan Al-Maraghi dengan mengedepankan analisis kebahasaan: pemaknaan atas *mufrad* yang sulit (*garīb*), memaknainya dengan memperhatikan susunan kalimatnya, selanjutnya menjelaskan ayat secara *ijmalī* (global) dengan memperhatikan *munasabah* (keserasian) ayat dengan ayat lain—sebelum dan sesudahnya; pada konteks relevansi kontemporer, Al-Maraghi memahami bahwa ayat yang dimaksud—QS. an-Nisā’ [4]: 32 dan 34—membawa ideal moral larangan iri hati pada orang lain—mungkin juga pada *gender* lain. Penekanan pada egalitarian antar gender, di mana kedua gender—laki-laki dan perempuan—sebenarnya sama, yakni sama-sama manusia yang subjek, yang otonom. Di mana dalam kriteria kepemimpinan, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak di ruang publik. Begitu juga penelitian yang dilakukan oleh Lukman Budi Susanto dalam hasil penelitiannya yang berjudul “Eksistensi Peran Perempuan Sebagai

---

<sup>17</sup> Erviana Eka Damayanti, “Penafsiran Al-Maraghi Terhadap Q.S. An-Nisa’ ayat 32 dan ayat 34 dalam Kitab Tafsir Al-Maraghi”, Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2022.

Kepala Keluarga (Telaah terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam dan Qira'ah Mubadalah)<sup>18</sup> bahwa tugas laki-laki dan perempuan dalam ranah domestik adalah sama. Dalam hasil penelitian Devi Rizki Apriliani dkk., “Gender dalam Perspektif QS. An-Nisa ayat 34”<sup>19</sup> menunjukkan bahwa QS. an-Nisā’ [4]: 34 memberikan isyarat keadilan, bahwa setiap gender memiliki porsinya masing-masing dalam banyak urusan.

Penelitian yang dilakukan oleh Muriyah Pasaribu dalam, “Nilai-Nilai Pendidikan Perempuan dalam Tafsir Al-Maraghi (Kajian Q.S An-Nisa’ ayat 34-36, Q.S Al-Ahzab ayat 59 dan Q.S An-Nur ayat 31)”<sup>20</sup> lebih menekankan pada nilai pendidikan dengan melihat prinsip yang dibangun oleh Al-Maraghi, seperti nilai *aqidah*, nilai syari’ah, dan nilai akhlak. Di mana dianggapnya—oleh sang penulis—nilai-nilai tersebut relevan dengan perempuan sekarang, yang juga harus selaras, koheren dengan nilai belajar mengajar: menutup aurat, emansipasi, dan tidak terjebak dalam pergaulan bebas.

Begitu halnya dengan Imam Ar-Razi yang memahami terkesan memahami bahwa laki-laki dipandang lebih dari pada perempuan: hal ini ada pada taraf ‘daya’ dan ‘pengetahuan’. Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Yovita Yulianti

---

<sup>18</sup> Lukman Budi Santoso, “Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam dan Qira'ah Mubadalah),” *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama, dan Jender* 18, no. 2 (2019): 107–20.

<sup>19</sup> Devi Rizki Apriliana et al., “Gender dalam Perspektif QS. An-Nisa ayat 34,” *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (Desember 2021): 530–40.

<sup>20</sup> Muriyah Pasaribu, “Nilai-Nilai Pendidikan Perempuan dalam Tafsir Al-Maraghi (Kajian Q.S An-Nisa’ ayat 34-36, Q.S Al-Ahzab ayat 59 dan Q.S An-Nur ayat 31),” Tesis Pascasarjana UIN Sumatera Utara, (2018).

dalam, “Kajian Tafsir Mafatihul Ghaib Terhadap Qur’an Surat An-Nisa’ ayat 34 Tentang Pemukulan Istri”,<sup>21</sup> bahwa atas dasar dua hal di atas, laki-laki dikatakan lebih unggul dari pada perempuan. Itu sebabnya laki-laki memikul beban seperti menjadi saksi *hudud*, *muadzin*, berjihad, dan lain sebagainya. Dalam kesimpulan lain, Imam Ar-Razi sepakat memahami *lafaz* ‘*idribūhunna*’ sebagai isyarat pendidikan dan pengajaran, di luar adanya maksud menyakiti. Sementara itu, dalam penelitian yang dilakukan secara komparatif (*muqāran*) oleh Agus Setiawan dkk., dalam “Konsep Kepemimpinan Wanita dalam QS. An-Nisa ayat 34 (Studi Komparatif *Tafsir Al-Jami’ li Ahkam Al-Qur’an* Karya Imam Al-Qurṭubī dan Tafsir Kebencian Karya Zaitunah Subhan)”,<sup>22</sup> menunjukkan perbedaan antara penafsiran Al-Qurṭubī dalam *Tafsir Al-Jami’ li Ahkam Al-Qur’an* dan penafsiran Zaitunah Subhan dalam Tafsir Kebencian yang sangat dilatar belakangi oleh kondisi sosio-psikologis masyarakat saat itu.<sup>23</sup> Di mana, pada era Al-Qurṭubī, belum ada budaya patriarki—mungkin bisa jadi belum menyerap budaya tersebut atau memang tidak sadar.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Yulianti Yovita, “Kajian Tafsir Mafatihul Ghaib Terhadap Qur’an Surat An-Nisa’ ayat 34 Tentang Pemukulan Istri”, Skripsi Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2023.

<sup>22</sup> Agus Setiawan, Hafid Nur Muhammad, dan Isti Khoiroh, “Konsep Kepemimpinan Wanita dalam QS. An-Nisa ayat 34 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jami’ li Ahkam Al-Qur’an Karya Imam Al-Qurṭubī dan Tafsir Kebencian Karya Zaitunah Subhan),” *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 2, no. 2 (Agustus 2022): 184–94.

<sup>23</sup> Setiawan, Muhammad, dan Khoiroh, “Kajian Tafsir Mafatihul Ghaib...”, hlm. 193.

<sup>24</sup> Mungkin banyak variabel yang dibutuhkan untuk mengatakan tanpa adanya patriarkhis pada era Al-Qurṭubī. Nuril Fajri, “Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4: 34,” *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality* 4, no. 3 (Desember 2019): hlm. 266 dan 287.

Penelitian yang dilakukan Muhammad Imam Syafi'i, dalam "Reinterpretasi Makna "Idribhunna" dalam QS. An-Nisa' ayat 34: Analisis Tafsir Al-Jailani dari Prespektif Teori Double Movement",<sup>25</sup> mencoba melakukan pemaknaan ulang atas lafaz 'idribūhunna' (pukullah mereka—istri-istrimu) yang dimulai dari asumsi tekstualitas Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani dalam tafsirnya *At-Tafsīr Al-Jailānī*. Muhammad Imam Syafi'i melihat inkonsistensi yang dilakukan oleh Al-Jailani, di mana menurutnya, dalam hal ini Al-Jailani telah keluar dari nuansa *isy'arī* yang ia bangun, dengan digambarkan melalui pemaknaan secara literal bahkan tanpa adanya upaya memaknai kata pukul dengan narasi yang lebih *maqāṣidyah* atau kebermaksudan atau upaya menarik esensi dari maksud ayat. Dengan pendekatan *Double Movement* Fazlur Rahman, Muhammad Imam Syafi'i melakukan reinterpretasi dengan hasil kerjanya menunjukkan, bahwa lafaz 'idribūhunna' dalam QS. An-Nisā' ayat 34 memiliki esensi pendidikan, dan pengajaran. Jika pun pukulan itu diharuskan—karena mungkin kelewatan—maka Muhammad Syafi'i mencoba memberi batasan: tidak boleh keras-keras, bisa jadi pukulan itu hanya sekedar isyarat tangan—mungkin di sini seakan-akan hendak memukul—pukulan tidak berbekas, tidak di tempat yang sama, tidak pula menggunakan tongkat atau cambuk.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Muhammad Imam Syafi'i, "Reinterpretasi Makna 'Idribhunna' dalam QS. An-Nisa' ayat 34: Analisis Tafsir Al-Jailani dari Prespektif Teori Double Movement", Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said, 2023.

<sup>26</sup> Syafi'i Muhammad Imam, "Reinterpretasi Makna 'Idribhunna' dalam QS. An-Nisa' ayat 34: Analisis Tafsir Al-Jailani dari Perspektif Teori Double Movement," *Substantia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin* 25, no. 1 (April 2023): hlm. 17.

Penelitian yang dilakukan oleh Amal Fadilatul Ilmi dalam, “Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Mufassir Kontemporer di Indonesia (Studi Analisis Tafsir Q.S. An-Nisa' ayat 34)”,<sup>27</sup> mencoba melihat upaya dan model penafsiran *mufassir* Indonesia dalam memaknai kekerasan dalam lafaz ‘*idribūhunna*’. Penelitian ini menghasilkan pemahaman bahwa “pemukulan” yang dimaksud adalah upaya pendidikan dan pengajaran, tetapi dengan memberi batasan dalam memukul, di mana pukulan itu bukan bermaksud untuk menyakiti. Kemudian juga menunjukkan relevansi tafsir dengan *legal* konvensional yang melarang akan adanya tindakan kekerasan. Dengan kesimpulan yang sama, bahwa pemukulan yang dilakukan harus ada pada taraf yang lebih humanis, yakni berupa pendidikan sebagaimana penelitian dari Mughniatul Ilma, dalam “Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia”.<sup>28</sup> Dengan nuansa yang sama, yakni ke-Indonesiaan Faqihuddin Abdul Kodir dalam, “Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema Ayat Pemukulan Istri (An-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia”<sup>29</sup> menunjukkan sikap yang berbeda. Ia memandang bahwa penafsiran *mufassir* di Indonesia seperti: Prof. Quraish dengan Tafsir Al-Mishbah atau Hamka dengan Tafsir Al-Azhar atas lafaz ‘*idribūhunna*’ (*pukullah*) tidak jauh dari nuansa *mufassir* tekstualis atau mungkin

---

<sup>27</sup> Amal Fadilatul Ilmi, “Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Mufassir Kontemporer di Indonesia (Studi Analisis Tafsir Q.S. An-Nisa’ ayat 34)”, Skripsi Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora UIN Kiai Haji Achmad Siddiq, 2022.

<sup>28</sup> Mughniatul Ilma, “Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia,” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 30, no. 1 (Januari 2019).

<sup>29</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, “Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema Ayat Pemukulan Istri (An-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia,” *Holistik* 12, no. 01 (Juni 2011).



hanya berani sampai taraf semi-tekstual. Oleh karenanya, Faqihuddin Abdul Kodir memahami ayat ini bersifat *opened* atau membuka kemungkinan untuk pemaknaan dalam taraf yang lebih memihak pada moral-etis.<sup>30</sup>

Pada pembacaan kesalingan, penelitian ini bukan penelitian pertama yang secara terfokus mengedepankan konsep *mubādalāh*, baik dengan term '*mubādalāh*' maupun dengan menggunakan term-term yang lain, yang berbicara atau memfokuskan penelitian, kajian pada ranah konsepsi 'kesalingan'. Penelitian dari Achmad Ghufroon, dalam "Kepemimpinan Keluarga Perspektif Feminisme Islam"<sup>31</sup> yang mencoba mendialogkan antara teks dengan feminis Islam seperti Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan. Dalam hasil kerjanya, Achmad Ghufroon menguraikan bahwa bahwa Fatimah Mernissi beranggapan, bahwa maksud kepemimpinan bukan dalam pemaknaan yang *hakiki*,<sup>32</sup> melainkan bersifat fungsional. Di mana ada kesempatan perempuan menggantikan tugas suami ketika suami tidak bisa memenuhi kebutuhan keluarganya. Begitu pun, Riffat Hassan yang memahami bahwa kepemimpinan yang dimaksud jangan dijadikan sebagai legitimasi atau dalil untuk menyatakan sikap subordinasi perempuan, di mana ada 'gap' (jarak) antara laki-laki dan perempuan. Begitu juga tokoh Asma Barlas. Dalam penelitian Nuril Fajri, "Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam

---

<sup>30</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, Faqihuddin Abdul Kodir, "Islam dan Kekerasan dalam...", hlm. 152-153.

<sup>31</sup> Achmad Ghufroon, "Kepemimpinan Keluarga Perspektif Feminisme Islam," *Al-Thiqah* 3, no. 2 (Oktober 2020).

<sup>32</sup> Walaupun Fatimah Mernissi tidak menyinggung, atau secara khusus berbicara mengenai kata "qawwām secara khusus." Ghufroon, hlm. 137.



Pembacaan Ulang QS. An-Nisā: [4]: 34”<sup>33</sup> menunjukkan upaya pemaknaan ulang Asma Barlas dalam teks-teks yang dipandang bias untuk menunjukkan kesalingan atau menghilangkan bias patriarkis melalui upaya dekonstruksi dan upaya rekonstruksi terhadap paradigma penafsiran yang acapkali meminggirkan peran perempuan.

Sementara itu, untuk melihat pemaknaan yang lebih progresif, bisa dilihat data yang coba dihimpun oleh Mardiah dalam penelitiannya, “*Nusyuz* dalam Surat An-Nisa ayat 34 (Tinjauan Analisis Keadilan Gender)”<sup>34</sup> Mardiah menunjukkan pemaknaan lafaz ‘*nusyūz*’ dari segi *fiqhiyah*. Hasil analisisnya, tindakan *nusyūz* tidak hanya dilakukan oleh perempuan, melainkan sangat bisa terjadi pada laki-laki. Namun, dalam uraiannya, Mardiah menyebutkan bahwa *nusyūz* yang dilakukan oleh laki-laki ada pada pemaknaan sebagai kebencian, pada ranah diskriminatif: kekerasan (*violence*) baik verbal maupun non-verbal, sikap angkuh (sombong), dan segala hal yang bersifat melahirkan kekerasan dalam rumah tangga serta sikap sewenang-wenang—misal mengabaikan istri dalam bahkan pisah ranjang<sup>35</sup> atau tidak memberi nafkah keluarga. Sementara *nusyūz* yang dilakukan istri berkaitan dengan ketaatan pada Allah dan rasul-Nya, ketaatan pada suami dengan: ber-*tabarruj*, keluar rumah tanpa izin, membenci suami. Sementara, penelitian yang dilakukan oleh Ahmad dan Rozihan dalam, “Analisis

---

<sup>33</sup> Fajri, “Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4: 34.”

<sup>34</sup> Mardiah, “Nusyuz dalam Surat An-Nisa ayat 34 (Tinjauan Analisis Keadilan Gender),” *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 16, no. 3 (Mei 2022).

<sup>35</sup> Mardiah, Mardiah, “Nusyuz dalam Surat An-Nisa ayat 34 (Tinjauan Analisis Keadilan Gender),” hlm. 901.

Metode Mafhum Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir Terhadap Masalah Nusyuz Suami”<sup>36</sup> memaparkan bahwa suami sangat memiliki potensi untuk *nusyūz* dengan merujuk pada QS. an-Nisā’ [4]: 128 dengan perspektif *mubadalah*. Namun, dalam penelitian ini tidak disebutkan konsekuensi atau sanksi yang bernuansa *mubadalah* atas tindakan *nusyūz* yang dilakukan oleh suami kecuali menegaskan bahwa sanksi diberikan pada pelaku *nusyūz*,<sup>37</sup> melainkan lebih menekankan kontekstualisasi dan rasionalisasi tindakan *nusyūz*: di mana *nusyūz* adalah tindakan yang merenggangkan ikatan pernikahan.<sup>38</sup> Begitu juga yang disebutkan Nor Salam dalam, “Konsep Nusyuz dalam Perspektif Al-Qur'an (Sebuah Kajian Tafsir Muadhu’i)”,<sup>39</sup> bahwa *nusyūz* adalah tindakan yang menyebabkan renggangnya hubungan rumah tangga. Sementara Nor Salam menguraikan, bahwa *nusyūz* bagi laki-laki adalah ketidakmampuan lelaki menjaga istri untuk mencapai kriteria *qanitāt* dan *ḥāzāt*.<sup>40</sup>

Cindy Marcella dalam, “Konsep Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Para Mufassir (Studi Analisis QS. An-Nisa’ ayat 34)”<sup>41</sup> memaparkan

---

<sup>36</sup> Ahmad dan Rozihan, “Analisis Metode Mafhum Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir Terhadap Masalah Nusyuz Suami,” *BudAI: Multidisciplinary Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (Desember 2021).

<sup>37</sup> Ahmad dan Rozihan, “Analisis Metode Mafhum...”, hlm. 17.

<sup>38</sup> Ahmad dan Rozihan, “Analisis Metode Mafhum...”, hlm. 15 dan 18.

<sup>39</sup> Nor Salam, “Konsep Nusyuz dalam Perspektif Al-Qur’an (Sebuah Kajian Tafsir Muadhu’i),” *de Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 7, no. 1 (Juni 2015).

<sup>40</sup> Nor Salam, “Konsep Nusyuz dalam...”, hlm. 52.

<sup>41</sup> Cindy Marcella, “Konsep Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Para Mufassir (Studi Analisis QS. An-Nisa’ ayat 34)”, Skripsi Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Ponorogo, 2023.

bahwa kekerasan dalam Islam tidak diperbolehkan, bahkan perintah pukul diberikan setelah dua cara yang lain. Ia juga menekankan bahwa keluarga memiliki peran penting dalam memberi pendidikan untuk menjauhkan diri dari tindakan kekerasan terutama dalam rumah tangga.

Adapun penelitian yang dilakukan oleh Rifqatul Husna dan Wardani Sholehah dalam, “Melacak Makna Nusyuz dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu”,<sup>42</sup> dengan mengedepankan pendekatan semantik, penelitian ini berusaha melacak adanya kausa perbedaan solusi yang diberikan teks (Al-Qur'an) terhadap *nusyūz* laki-laki dan *nusyūz* perempuan. Hasil penelitian ini menyebutkan, bahwa tidak ada perbedaan makna dari tindakan *nusyūz*, hanya saja perbedaan terletak pada solusi yang diberikan oleh teks.

Adapun penelitian yang dilakukan oleh Ayu Hafidhoh Ihsaniyah dalam, “Epistemologi Qira'ah Mubadalah (Studi Buku Qira'ah Mubadalah Karya Faqihuddin Abdul Kodir)”<sup>43</sup> berbicara mengenai epistemologi dari konsep *mubādalah* itu sendiri, tidak sampai pada upaya penafsiran (aplikasi) yang lebih spesifik terhadap suatu ayat ataupun teks. Begitu juga dengan penelitian yang dilakukan oleh Septi Gumindari dan Ilman Nafi'a dalam, “Mubadalah as an Islamic Moderating Perspective between Gender and Patriarchal Regimes in

---

<sup>42</sup> Rifqatul Husna dan Wardani Sholehah, “Melacak Makna Nusyuz dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu,” *Jurnal Islam Nusantara* 5, no. 1 (Januari 2021).

<sup>43</sup> Ayu Hafidhoh Ihsaniyah, “Epistemologi Qira'ah Mubadalah (Studi Buku Qira'ah Mubadalah Karya Faqihuddin Abdul Kodir)”, Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.

Building Family Resilience”,<sup>44</sup> yang berbicara mengenai pendekatan dan konsep pembacaan kesalingan dalam isu-isu seputar keluarga. Dalam hasil penelitiannya ia memaparkan, bahwa pembacaan kesalingan sebagai sebuah pendekatan serta metodologi pembacaan teks yang lebih netral dan tidak membawa kesan dominasi salah satu pihak atas pihak lain, serta memungkinkan hubungan kemitraan yang seimbang baik dalam relasi publik maupun domestik.

Dari telaah kepustakaan di atas, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tafsiran atas lafaz ‘*idribūhunna*’ dan maksud dari lafaz ‘*nusyūz*’, dan mencari relevansinya dengan permasalahan kontemporer dengan mengedepankan pembacaan kesalingan (*qirā’ah mubādalah*). Di mana bisa dilihat, pada realitasnya perempuan sering kali mendapatkan diskriminasi *gender* baik dalam ruang publik, maupun *private*, atau bahkan dalam ruang domestik sekalipun: dari subordinasi, yang banyak sekali melahirkan sikap dan perilaku beban berlebih kepada perempuan, sampai pada taraf kekerasan terhadap *gender* (*violence*), KDRT. Sayangnya, konsepsi semacam ini, tersosialisasikan dalam narasi-narasi keagamaan, baik Al-Qur’an, Hadis, bahkan narasi-narasi dalam Fiqih.

Maka, dengan melihat penelitian-penelitian sebelumnya, misal merujuk pada penelitian Faqihuddin di tahun 2011,<sup>45</sup> beliau tidak sampai pada taraf pemaknaan ulang atas lafaz ‘*wadribūhunna*’ dan implikasi penafsirannya terhadap

---

<sup>44</sup> Septi Gumiandari dan Ilman Nafi’a, “Mubadalah as an Islamic Moderating Perspective between Gender and Patriarchal Regimes in Building Family Resilience,” *Jurnal Penelitian* 12, no. 2 (Oktober 2020).

<sup>45</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, “Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema Ayat Pemukulan Istri (An-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia.”

*nusyūz* yang dilakukan oleh laki-laki. Begitu pun Mardiah yang tidak begitu spesifik memberikan gambaran mengenai sanksi yang harus diterima, dan kecenderungan memisahkan tindakan *nusyūz* pada nilai yang lebih normatif—konstruktif atau nilai yang ada di masyarakat Arab kala itu. Oleh karena itu, penelitian ini akan terfokus pada pemaknaan ulang (*reinterpretation*) pada lafaz ‘*idribūhunna*’, dan implikasi pembacaan kesalingan (*qirā’ah mubādalah*) pada tindakan *nusyūz* laki-laki.

#### **E. Kerangka Teori**

Qirā’ah Mubādalah sebagai pendekatan kesalingan, dikedepankan dalam penelitian ini untuk digunakan sebagai alat analisis teks bernuansa gender. Dimulai dengan asumsi bahwa QS. an-Nisā’ [4]: 34 terkesan memihak pada laki-laki, terlebih ketika berbicara perilaku *nusyūz* yang dilakukan oleh perempuan, naş (teks) seakan membolehkan tindakan kekerasan untuk menyaksi tindakan tersebut dengan lafaz ‘*idribūhunna*’, di mana teks memperbolehkan suami memukul istri. Dengan menggunakan pendekatan Qirā’ah Mubādalah (pembacaan kesalingan), penelitian ini bertujuan untuk mencari ideal moral atau nilai moral atau prinsip utama ayat yang sedang dibicarakan oleh ayat tersebut. Dengan pendekatan ini, ayat terkait mencoba disalingkan, apakah *nusyūz* laki-laki sama dengan *nusyūz* perempuan, dan apakah sanksi yang diberikan akan sama pada keduanya?

*Qirā’ah Mubādalah* disusun sebagai sebuah term untuk merujuk pada pendekatan tafsir atas teks-teks agama: Al-Qur’an, Hadis, serta narasi-narasi

agamis lainnya—dalam hal ini adalah produk intelektual-teologis lainnya, misal fikih. Fokus yang ditekankan pada pendekatan ini adalah konsep kesalingan, yakni meletakkan gender pada nilai yang sama, yakni manusia. Dengan tujuan menghilangkan persepsi hegemoni atau persepsi superioritas atas gender lain, baik dalam ranah *private* maupun publik, baik dalam urusan kemasyarakatan maupun dalam urusan domestik. Di mana, pendekatan ini mengembalikan ideal moral teks yang memang sedari awal telah mengemansipasi manusia, membawa ide egalitarian dengan menempatkan laki-laki dan perempuan untuk saling memberi timbal balik, saling menopang, saling melengkapi, dan saling bekerja sama (*musyarākah*) dan mengedepankan prinsip resiprokal.<sup>46</sup>

Sebagai sebuah pengertian, Qirā'ah Mubādalah tersusun dari dua kata, yakni qirā'ah dan mubādalah. Pengertian kata قراءة *qirā'atun* (bacaan) bermakna 'mengumpulkan huruf'.<sup>47</sup> Sementara, kata mubādalah sendiri tersusun dari susunan huruf: ب-د-ل *ba-da-la*, atau secara etimologi adalah 'mengganti, menukar, atau mengubah'.<sup>48</sup> Begitu pun dengan kata (الأبدال, التبدیل, التبدل, الأستبدال) memiliki makna "menempatkan sesuatu pada tempat lain". Menurut Raghīb Al-Ashfahani, kata at-tabīl (التبديل) membawa arti, yakni mengubah secara mutlak sesuatu, tanpa

---

<sup>46</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 59.

<sup>47</sup> Rāgīb Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'ān*, vol. III (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017), hlm. 175.

<sup>48</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 59.



memberikan pengganti, sebagaimana kata ‘*iwaḍun* (عوض) ‘mengganti’.<sup>49</sup> Sementara Faqihuddin memahami kata *mubādalah* sebagai bentuk dari ‘kesalingan’ (*mufā’alah*) dan kerja sama yang dilakukan oleh dua pihak (*musyārahah*). Di mana akan diartikan dari maksudnya adalah saling mengganti, mengubah, atau menukar.<sup>50</sup> Faqihuddin salah satunya menyandarkan pada pemaknaan dari *Lisān Al-‘Arab* Ibn Manzur dan *Al-Mu’jam Al-Wasiṭ* yang menerjemahkan bahwa lafaz *badāla-mubādalatan* adalah sebuah ungkapan yang digunakan dalam pertukaran, yakni: mengambil sesuatu dan menggantinya (عوض – ‘*iwaḍun*) dengan sesuatu yang lain.<sup>51</sup>

Dari pemaknaan tersebut, Faqihuddin Abdul Kodir memilih term *mubādalah* untuk membawa konsep kesalingan yang diusung. Sebagai sebuah konsep, *mubādalah* bukanlah nuansa baru dalam khazanah Islam, bahkan konsep inilah yang sedari awal telah diusung oleh Al-Qur’an.<sup>52</sup> Istilah *mubādalah*<sup>53</sup> digunakan oleh Faqihuddin Abdul Kodir untuk berbicara mengenai relasi laki-laki

<sup>49</sup> Rāḡib Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’ān*, vol. I (Depok: Pustaka Khazanah Fawa’id, 2017), hlm. 150.

<sup>50</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 59.

<sup>51</sup> Ibn Manzur, *Lisān Al-‘Arab*, vol. XI (Beirut: Dar Shadir, 1997), hlm. 48; Ibrāhīm Anis, *Al-Mu’jam Al-Wasiṭ* (Kairo: Maktabah Asy-Syurūq Ad-Dauliyah, 2004), hlm. 44; Mislā dalam Al-Mawrid, di mana “mubadalah” diartikan sebagai ‘*muqābalatan bi miṣlī*’: yakni ‘menghadapkan sesuatu pada yang semisal dengannya’. lih. Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 59.

<sup>52</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 58.

<sup>53</sup> Rupanya, istilah mubadalah *mubādalah* tidak lahir begitu saja. Istilah ini menggantikan beberapa istilah sebelumnya yang digunakan: *mafhūm-tabadulī* dan “*reciprocity*” (kesalingan) yang digunakan dalam Ayu Hafidhoh Ihsaniyah, “Epistemologi Qira’ah Mubadalah (Studi Buku Qira’ah Mubadalah Karya Faqihuddin Abdul Kodir),” hlm. 67-69.

dan perempuan—dalam kemitraan dan prinsip-prinsip resiprokal. Relasi yang dibicarakan bukan lagi mengenai laki-laki perempuan dalam relasi domestik, melainkan pada relasi yang lebih luas lagi, yakni: laki-laki dan perempuan. Maksudnya, relasi itu bisa orang tua anak, relasi kemitraan, dan sebagainya. *Mubādalah* sebagai pisau analisis, sebagai alat interpretasi atas teks-teks atau narasi-narasi agamis yang meniscayakan relasi egalitarian dan kesalingan: di mana perempuan dan laki-laki harus menjadi subjek.<sup>54</sup> Di mana, salah satu premis *mubādalah* adalah, bahwa wahyu turun untuk laki-laki dan perempuan, artinya hukum pun berbicara kepada dua pihak, bukan sebagian hanya pada satu pihak dan sebagian lain pada pihak lain. Dengan tujuan, memberi kemaslahatan bagi kedua pihak.<sup>55</sup>

## F. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Demikian itu digunakan dengan melihat penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan dengan *library research*, yang dipilih untuk melihat dan menganalisis suatu fenomena dialogis antara teks dengan masyarakat.

### 2. Sumber Data

---

<sup>54</sup> Konsep mubadalah bukanlah upaya untuk mengangkat satu gender atau salah satu pihak. melainkan, mubadalah adalah sebuah prinsip yang menekankan konsep kesalingan, di mana tidak meniscayakan adanya relasi subordinasi maupun sikap hegemoni salah satu pihak ke pihak lain (dalam hal ini memang berbicara mengenai relasi laki-laki dan perempuan). Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, hlm. 51.

<sup>55</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, hlm. 195.

a. Sumber Primer

Sumber data primer dapat dikatakan sebagai sumber pertama yang langsung diperoleh dari sumber data pertama, atau sumber asli (sumber utama) yang memuat informasi atas objek yang dijadikan penelitian.<sup>56</sup> Maka, sumber data primer pada penelitian ini penulis klasifikasikan menjadi dua berdasarkan objek formal dan objek material. Untuk objek material, sumber primer penelitian ini adalah Al-Qur'an itu sendiri, karena fokus penelitian ini ada pada tafsiran atas ayat. Sementara, objek formalnya adalah buku *Qirā'ah Mubādalah*<sup>57</sup> sebagai pendekatan yang dikedepankan dalam penelitian ini.

b. Sumber Sekunder

Data sekunder adalah sumber-sumber lain yang dibutuhkan atau sumber pendukung, yang berguna untuk melengkapi penelitian ini. Untuk memudahkan pembacaan, sumber sekunder penulis klasifikasikan menjadi beberapa. Dalam analisis kebahasaan, penelitian ini mengambil dari kitab-kitab kamus (*mu'jam*) seperti: *Al-Mu'jam Al-Mufahras*, *Mufradat fī Gharīb Al-Qur'ān*, *Lisan Al-'Arab*. Kemudian untuk kitab tafsir penulis men: tafsir era klasik dan era modern yang memuat tafsir *lafaz 'waḍribūhunna'*, yakni: Al-Qurtbi, Aṭ-Ṭhabari, dan Ibn Kaṣīr. Kemudian tafsir era modern: Al-Maraghi, Muhammad Abduh, Wahbah Az-Zuhaili,

---

<sup>56</sup> Rahmadi, *Pengantar Metodologi Ilmiah* (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), hlm. 71.

<sup>57</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*.

kemudian masuk dalam tafsir Indonesia: Tafsir *Al-Azhar*, Hamka; *Al-Iklil fī Ma'anī At-Tanzīl* Mishbah Mustafa; dan Tafsir *Al-Mishbah* Quraish Shihab. Demikian itu akan didapati ada tidaknya pergeseran tafsiran dari lafaz 'idribūhunna' dari dua era sebelumnya. Di mana dapat dipahami bahwa tafsiran-tafsiran klasik tidak berani keluar dari teks, dan tentu sebagian ayat pada akhirnya memiliki kesan kontradiktif: dalam hal ini memuat bias gender, dan memuat narasi yang berkesan misoginis. Untuk data-data analisis histori akan mengambil dari kitab-kitab *Asbābun Nuzūl*: *Asbābun Nuzūl Asy-Syuyu'ī*, *Asbābun Nuzūl Al-Wahidī*; kitab-kitab *Tarīkh*: *Sejarah Sosial Umat Islam*, *History of The Arabs*. Sumber sekunder untuk mendukung objek formal dalam penelitian ini, penulis menggunakan kitab *Tahrīr Al-Maret'ah fī 'Aşri Ar-Risālah*. Dalam penelitian ini, data sekundernya adalah semua kitab-kitab atau buku—berbasis—ilmiah atau penelitian, serta karya ilmiah lain seperti artikel yang termuat di jurnal dan teks-teks hasil kerja ilmiah yang mendukung penelitian ini.

### 3. Jenis Data

Jenis data dalam penelitian ini adalah kepustakaan atau literatur, yang dapat diperoleh dari sumber tertulis atau teks yang dapat berupa: buku, baik kitab hadis, kitab tafsir, kamus, maupun ensiklopedia; berupa teks karya ilmiah atau hasil laporan seperti artikel yang termuat dalam jurnal, skripsi, tesis, dan disertasi. Baik demikian itu yang tersimpan di dalam perpustakaan ataupun tidak, atau buku-buku yang bersifat digital.

#### 4. Langkah-langkah Oprasional

*Pertama*, Menganalisis lafaz ‘*idribūhunna*’ dengan menggunakan skema Qirā’ah Mubādalah: *al-Mabādi*’, *al-Qawā’id*, dan *al-Juz’iyyāt*: melihat keumuman dan kekhususan lafaz. Kemudian mencari dan mengumpulkan ayat se-tema dengan lafaz ‘*idribūhunna*’ dalam QS. An-Nisā’ ayat 34.

*Kedua*, melakukan analisis kebahasaan, serta analisis historis untuk melihat ide, atau nilai moral dari teks: lafaz ‘*idribūhunna*’. Begitu juga dengan memperhatikan kesesuaian atau *munasabah* antar ayat untuk benar-benar bisa menarik *maqṣad* dari teks. Terakhir mengaplikasikannya pada teks terkait, serta mengambil nilai moral atau ideal moral atau prinsip utama yang dimaksud oleh teks.<sup>58</sup>

*Ketiga*, adalah menempatkan teks—ayat—pada posisi kesalingan, baik teks itu masuk dalam apa yang disebut sebagai *at-tabdil aẓ-ẓukur* atau masuk ke dalam *at-tabdīl al-inās*.<sup>59</sup>

#### 5. Teknik Pengolahan Data

Jenis penelitian pada ini adalah penelitian berbasis kepustakaan (*library research*). Dalam memudahkan penulisan dan analisis penelitian ini, maka teknik pengolahan data pada penelitian ini adalah dengan metode *deskriptif-analitik*. Data-data yang dikumpulkan berupa data

---

<sup>58</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah*, hlm. 201.

<sup>59</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubādalah*, hlm. 200-218.

pustaka yang didapat dari mencatat, dan pembacaan atas karya ilmiah yang berkaitan, baik dari buku berbasis ilmiah, maupun artikel yang termuat dalam jurnal ilmiah, serta karya-karya ilmiah yang lain. Metode *deskriptif* digunakan untuk memaparkan keseluruhan data yang berkaitan dengan QS. An-Nisā' [4]: 34, baik dalam dimensi kebahasaan, maupun historis dan *munasabah* antar ayatnya. Kemudian data diolah dengan metode analisis menggunakan Pembacaan Kesalingan (Qira'āh Mubādalah), dengan mendeskripsikan pemikiran, dan menganalisis *lafaz* tersebut sebagai upaya memperoleh hasil yang diinginkan berupa upaya reinterpretasi atas teks yang dimaksud.

#### **G. Sistematika Penulisan**

Guna menjabarkan penelitian ini secara logis, maka penulis membagi tulisan ini ke dalam sistematika penulisan yang akan terbagi menjadi lima bab.

Bab *pertama* adalah pendahuluan. Pada bab ini memuat latar belakang masalah yang menghantarkan pada rumusan masalah, telaah pustaka sebagai titik *potitioning* penelitian ini, kerangka teori, metode penelitian, dan yang terakhir adalah sistematika penulisan.

Bab *kedua* adalah pembahasan, merangkum ragam tafsir QS. an-Nisā' [4]: 34 dengan batasan tafsiran klasik (pra-modern) seperti: Al-Qurṭbī, Aṭ-Ṭhabari, dan Ibn Kaṣīr. Kemudian tafsir era modern: Al-Maraghi, Muhammad Abduh, Wahbah Az-Zuhaili, kemudian masuk dalam tafsir Indonesia: *Tafsir Al-Azhar*, Hamka; *Al-Iklil fī Ma'anī At-Tanzīl* Mishbah Mustafa; dan *Tafsir Al-Mishbah* Quraish Shihab.



Dengan demikian, peneliti bisa mengetahui apakah QS. an-Nisā' [4]: 34 sudah mendapatkan perhatian interpretasi *mubādalah* (kesalingan) dari ulama atau *mufasssīr* sebelumnya atau belum.

Bab *ketiga* menjawab rumusan masalah yang pertama, dengan melalui dua langkah interpretasi *qirā'ah mubādalah*: dengan memetakan teks yang *al-Mabādi'*, *al-Qawā'id*, dan *al-Juz'iyāt*. *Kedua*, adalah aplikasi dari alur kerja interpretasi Qirā'ah Mubādalah kedua dalam upaya menafsirkan ulang QS. an-Nisā' [4]: 34 untuk menemukan gagasan utama teks. Di mana pada bagian ini diuraikan tiga tahap kerja interpretatif dengan menggunakan kacamata Qirā'ah Mubādalah : Analisis kebahasaan, kemudian dengan analisis historis: makro dan mikro dengan melihat teks hadis yang berbicara mengenai *asbābun nuzūl* dari ayat, serta melihat habitus, atau realitas sosial—baik sosio-historis dan sosio-psikologis—masyarakat Arab kala itu. Termasuk dalam analisis *lafaz 'idribūhunna'* serta *lafaz 'nusyūz'*.

Bab *keempat*, menjawab rumusan masalah kedua. Dalam bagian ini penelitian ini terfokus pada analisis jenis teks, apakah QS. an-Nisā' [4]: 34 termasuk pada kategori *at-tabdil aẓ-ẓukur* atau tidak atau pada *tabdīl al-inās*. Kemudian pada bagian setelah ini membahas implikasi dari konsep *nusyūz* dan relevansi—upaya kontekstualisasi dialogis teks dengan realitas hari ini—ayat terkait—serta aplikasi konsep *mubādalah* (kesalingan) dengan memasukkan laki-laki sebagai subjek atau pelaku *nusyūz*.

Bab *kelima* berupa penutup. Pada bagian ini memberikan seluruh kesimpulan dari hasil kerja penelitian ini.



## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian di atas mengenai konsekuensi pengaplikasian pendekatan *Qira'ah Mubādalāh* dalam menafsirkan QS. an-Nisā' [4]: 34 dan implikasinya terhadap *nusyūz* yang dilakukan oleh laki-laki, maka ditemukan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Tafsir yang datang selama ini, terutama atas QS. an-Nisā' [4]: 34 masih saja mengusung persepsi yang bias gender—oposisi biner. Ayat *ar-rijālu qawwāmūna 'alā an-nisā'* (QS. an-Nisā' [4]: 34) adalah perintah untuk saling menghormati dan menghargai atas hak dan kewajiban satu sama lain. Ayat *ar-rijālu qawwāmūna 'alā an-nisā'* (QS. an-Nisā' [4]: 34) adalah perintah untuk saling menghormati dan menghargai atas hak dan kewajiban satu sama lain. Sebagaimana ayat selanjutnya, *bimā faḍḍal Allah ba'dahum 'alā ba'din wa bimā anfaqu min amwālihim*. Dengan merujuk riwayat turunya ayat yang berkenaan dengan kesewenangan laki-laki atas perempuan: memukul istrinya, kemudian sang istri beserta ayahnya mengadu kepada Nabi saw. serta sikap keras perempuan Madinah sebagaimana yang diriwayatkan Al-Bukhārī (HR. Al-Bukhārī, no. 4913 dan 5191). Kemudian, ayat mengenai perintah pisah ranjang, dan memukul adalah isyarat kewajiban, bukan sebuah hukum (*hudd*) yang harus dilakukan: jika ada yang membangkang maka langkah pertamanya adalah

menasihati, jika tidak bisa maka pisah ranjang (tidak menggauli), kalau masih saja membangkang maka pukullah. Melalui langkah kedua pendekatan *qirā'ah mubādalāh lafaz* 'idribūhunna' dapat dipahami: *pertama*, ayat ini berbicara tentang keharusan, bagaimana langkahnya tidak harus mengikuti literal *naṣ* (teks), di mana jika ada salah seorang yang *nusyūz*: maka harus dinasihati, jika nasihat tidak memberi kesan, maka pisah ranjang, jika masih tidak kembali dari pembangkangannya diperbolehkan dipukul. Tetapi dengan memahami teks secara kontekstual dengan melihat *maqṣad* (maksud) ayat, yakni untuk memalingkan pelaku *nusyūz* dari perbuatannya, di mana menyesuaikan dengan cara dan langkah yang dikiranya perlu—penulis menggunakan istilah *hipotetical-imperative*, dengan menyesuaikan konteks atau kebiasaan—tentu dengan asumsi untuk menghindari *mafsadah*, sebab tujuan ayat adalah menjauhi perceraian, sebagaimana yang disinggung dalam QS. an-Nisā' [4]: 128: “*Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyūz atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)...*”. *Kedua*, sebagaimana maksud kata *daraba* adalah tindakan yang menggetarkan dan dapat memberikan pengaruh atau kesan (bekas), yakni berupa nasihat yang memberi kesan (berbekas).

2. Dari hasil tafsiran di atas, ditemukan bahwa makna *nusyūz* adalah pembangkangan yang dilahirkan akibat rasa tinggi diri atau merasa superior atas yang lain (*isti'lāun*—استعلاء). Maka, ketika seseorang

sudah merasa lebih tinggi dari yang lain, maka akan ada relasi subordinasi—persepsi yang oposisi-biner. Persepsi ini yang kemudian melahirkan kesewenangan berupa ketidaktaatan atau tidak patuhan pelaku (subjek) terhadap perintah Allah. Dalam konteks *nusyūz* laki-laki, pembangkangan laki-laki hanya sebatas penelantaran hak istri berupa: makan, pakaian, dan tempat tinggal, atau dalam hal lain adalah menyangkut kebutuhan biologis, walaupun sebagian ulama menyebutkan hal ini bukan kewajiban perempuan. Namun, pembangkangan yang dilakukan, bisa jadi berupa kekerasan yang dilakukan pada masing-masing pihak. Melihat makna *nusyūz* sebagai sikap superior, maka *pertama*, marginalisasi (pemiskinan), yang membuat salah satu pihak sangat bergantung pada pihak lain dengan cara melarangnya bekerja (memiliki kemandirian finansial); *kedua*, kekerasan, baik kekerasan fisik, psikis, serta penelantaran keduanya disapa atau dicakup oleh kata *nusyūz*. Maka, tidak tepat jika kekerasan itu—ayat *wahjurūhunna fī al-madāji‘i*, dan ayat *wadribūhunna* (QS. an-Nisā’ [4]: 34)—malah menjadi solusi dalam menghadapi perilaku *nusyūz*. Artinya, jika seorang laki-laki memukul perempuan dengan alasan istrinya *nusyūz* (membangkang dari dirinya), maka sebenarnya yang dilakukan oleh laki-laki (suami) tersebut adalah perbuatan *nusyūz*. Maka tawarannya adalah, memahami bahwa maksud ayat adalah “agar memberi kesan kuat kepada hati pelaku *nusyūz* bahwa yang dilakukan adalah salah.” Sebagaimana juga tafsiran dari *mufasssīr*

yang terdahulu, bahwa ayat ini digunakan sesuai dengan kondisi dan situasi, artinya tidak harus memukul, atau bahkan juga tidak harus menelantarkannya (*wahjurūhunna fī al-madāji*’).

## **B. Saran**

Penelitian ini tidak terlepas dari keimanan (apriori) yang dibawa oleh penulisnya. Penulis tetap berusaha sebaik mungkin untuk bersikap objektif. Namun, sebagai sebuah kenyataan baik teks maupun pendekatan yang dikedepankan dalam penelitian ini terbuka, terlebih dalam bagaimana metode analisis dalam pendekatan yang dikedepankan pada penelitian ini tidak terlalu spesifik mengenai alat analisis apa yang harus digunakan dalam salah satu langkahnya. Maka, pisau analisis dalam pendekatan ini sangat terbuka, dan dengan keterbukaan itu, penelitian selanjutnya dapat dilakukan secara lebih mendalam atau dapat melakukan *fusion* (menggabung) dengan pendekatan lain untuk mempertajam analisis, khususnya mengenai langkah kedua dalam pendekatan ini.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir bin. *Tafsīr At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*. Vol. V. Tūnis: Ad-Dār At-Tūnisiyah Linasyrī, 1984.
- Ahmad, dan Rozihan. “Analisis Metode Mafhum Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir Terhadap Masalah Nusyuz Suami.” *BudAI: Multidisciplinary Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (Desember 2021).
- Ainun, Iqmal Nurul, Lu’luatul Aisyiyah, dan Badruzzaman M. Yunus. “Metode Tafsir Tahlili dalam Menafsirkan Al-Qur’an: Analisis pada Tafsir Al-Munir.” *Jurnal Iman dan Spiritual* 3, no. 1 (Januari 202M): 33–42.
- Andalusī, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Ḥazm. *Al-Muḥallā bi Al-Āṣār*. Vol. IX. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Alamiyyah, 2003.
- Anis, Ibrāhīm. *Al-Mu‘jam Al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah Asy-Syurūq Ad-Dauliyah, 2004.
- Apriliana, Devi Rizki, Adzkiya Zayyan Mauizah, Dafis Heriansyah, Sholeh Utomo, dan Siti Chodijah. “Gender dalam Perspektif QS. An-Nisa ayat 34.” *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (Desember 2021): 530–40.
- Aṣfahānī, Rāgīb. *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah, n.d.
- . *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’ān*. Vol. III. Depok: Pustaka Khazanah Fawa’id, 2017.
- . *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’ān*. Vol. I. Depok: Pustaka Khazanah Fawa’id, 2017.
- Ayu Hafidhoh Ihsaniyah. “Epistemologi Qira’ah Mubadalah (Studi Buku Qira’ah Mubadalah Karya Faqihuddin Abdul Kodir).” Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Bagdādī, Muḥammad Jauzī Qurasyī. *Zādu Al-Masīr fī ‘Ilmi At-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002.
- Bukhārī, Abī ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dar Ibn Kaṣīr, 2002.
- Copleston, Frederick. *Filsafat Kant*. Yogyakarta: Basabasi, 2023.
- Damasyqī, Muḥammad bin ‘Abdurrahmān. *Raḥmah Al-Ummah fī Ikhtilāf Al-A’immah*. Beirut: Al-Maktabah At-Taufiqiyyah, 2011.
- Damayanti, Erviana Eka. “Penafsiran Al-Maraghi Terhadap Q.S. An-Nisa’ ayat 32 dan ayat 34 dalam Kitab Tafsir Al-Maraghi.” Skripsi Fakultas Ushuluddin

dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2022.

Damisyqī, Abū Fiḍā' 'Imāduddīn Ismā'īl bin 'Umar bin Kašīr. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*. Vol. II. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1998.

Departemen Agama. *Mukadimah Al-Qur'ān dan Tafsirnya*. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1990.

Fajri, Nuril. "Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4: 34." *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality* 4, no. 3 (Desember 2019).

Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. 13 ed. Yogyakarta: INSISTPress, 2008.

Fayyadl, Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2009.

Fithrotin. "Metodologi dan Karakteristik Penafsiran Ahmad Mustafa Al-Maraghi dalam Kitab Tafsir Al-Maraghi (Kajian atas QS. Al-Hujurat Ayat: 9)." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (Desember 2018).

Ghufron, Achmad. "Kepemimpinan Keluarga Perspektif Feminisme Islam." *Al-Thiqah* 3, no. 2 (Oktober 2020).

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

Gumiandari, Septi, dan Ilman Nafi'a. "Mubadalah as an Islamic Moderating Perspective between Gender and Patriarchal Regimes in Building Family Resilience." *Jurnal Penelitian* 12, no. 2 (Oktober 2020).

HAMKA. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. II. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD , 1989.

———. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. I. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD Singapura, 1989.

———. *Tafsir Al-Azhar juzu' 4-5-6*. Vol. IV. Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1987.

Ḥanbal, Aḥmad bin. *Musnad Al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Riyadh: Dār As-Salām Linasyri wa Al-Tauzi', 2013.

Hanbal, Ahmad bin Muhammad. *Musnad Imam Ahmad*. Vol. XXI. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2011.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

Hasudungan, Peter, dan Riezdqhy Amalina F. Al Husna. "Work From Home dan Peningkatan Jumlah Kekerasan Terhadap Perempuan." *Paradigma Jurnal Multidisipliner Mahasiswa Pascasarjana* 1, no. 1 (2020).

- Hermawati, Tanti. "Budaya Jawa dan Kesetaraan Gender." *Jurnal Komunikasi Massa* 1, no. 1 (Juli 2007).
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Husna, Rifqatul, dan Wardani Sholehah. "Melacak Makna Nusyuz dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu." *Jurnal Islam Nusantara* 5, no. 1 (Januari 2021).
- Ilma, Mughniatul. "Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 30, no. 1 (Januari 2019).
- Ilmi, Amal Fadilatul. "Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Mufassir Kontemporer di Indonesia (Studi Analisis Tafsir Q.S. An-Nisa' ayat 34)." Skripsi Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora UIN Kiai Haji Achmad Siddiq, 2022.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Madkhal Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*. Vol. I. Beirut: Markaz Dirāsāt Al-Wahidah Al-'Arabiyyah, 2001.
- Jazairī, 'Abdurrahmān. *Al-Fiqh 'alā Al-Mazāhib Al-'Arabi'ah*. Vol. IV. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2003.
- Katsir, Ibn. *Tafsir Ibnu Katsir*. 2 ed. Vol. II. Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003.
- Khawārizmī, Abī Qāsim Maḥmūd bin 'Umar Zamakhsyarī. *Tafsīr Al-Kasyāf*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2009.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. "Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema Ayat Pemukulan Istri (An-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia." *Holistik* 12, no. 01 (Juni 2011).
- . *Qirā'ah Mubādalāh: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Lapidus, M. Ira. *Sejarah Sosial Ummat Islam*. Vol. I. Jakarta: PT RajaGrafindo, 2000.
- Maliki. "Tafsir Ibn Katsir: Metode dan Bentuk Penafsirannya." *el-Umdah* 1, no. 1 (Januari 2018): 74–86.
- Manzūr, Abī Al-Faḍl Jamāluddin Muḥammad bin Mukrim bin. *Lisān Al-'Arab*. Vol. XII. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- . *Lisān Al-'Arab*. Vol. I. Dār Ṣādir: Beirut, n.d.
- . *Lisān Al-'Arab*. Vol. V. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. XI. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- . *Lisān Al- 'Arab*. Vol. VII. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr Al-Marāgī*. Vol. V. Mesir: Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī, 1946.
- Marcella, Cindy. “Konsep Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Para Mufassir (Studi Analisis QS. An-Nisa’ ayat 34).” IAIN Ponorogo, 2023.
- Mardiah. “Nusyuz dalam Surat An-Nisa ayat 34 (Tinjauan Analisis Keadilan Gender).” *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 16, no. 3 (Mei 2022).
- Murdianto, dan Suparyani. “Karakteristik Wanita Shalihah dalam Tafsir (Kajian Tafsir Surat An-Nisa’ ayat 34 dan Al-Ahzab ayat 33).” *Al-Karima: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* 5, no. 2 (Agustus 2021).
- Muṣṭafā, Miṣbaḥ bin Zain. *Al-Iklil fī Ma’āni Al-Tanzil*. Vol. V. Surabaya: Al-Iḥsān, n.d.
- Mustaqim, Abdul. *At-Tafsīr Al-Maqāṣidī: Al-Qaḍayā Al-Mu’āsirah fī Ḍau’i Al-Qur’ān wa As-Sunnah An-Nabawiyah*. Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2020.
- . *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Bantul: PT LKiS Printing Cemerlang, 2010.
- Naisyābūrī, Abū Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyāḍ: Bait Al-Afkār Ad-Dauliyah Linasyri wa Al-Tauzi, 1998.
- Nuryamsiah. *Relasi Gender dan Kekuasaan: Studi Kritis tentang Penerapan Gender dalam Paradigma Pendidikan Islam*. Makasar : Alauddin Universitas Press, 2018.
- Pasaribu, Muriyah. “Nilai-Nilai Pendidikan Perempuan dalam Tafsir Al-Maraghi (Kajian Q.S An-Nisa’ ayat 34-36, Q.S Al-Ahzab ayat 59 dan Q.S An-Nur ayat 31).” Tesis Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2018.
- Putra, Afriadi, Abdul Mustaqim, Neny Muthi’atul Awwaliyah, Idham Hamid, Cucu Setiawati, Ahmad Baidowi, Islah Gusmian, et al. “Vernakularisasi Al-Quran ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil fī Ma’āni Al-Tanzil).” In *Tafsir Al-Qur’an di Nusantara*, diedit oleh Ahmad Baidowi. Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020.

- Qaṭṭān, Mannā'. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Qazwainī, Abī 'Abdullah Muḥammad bin Yazīd bin Mājāh. *Sunan Ibnu Mājāh*. Riyāḍ: Maktabah Al-Ma'āriḥ Linasyr wa At-Tawzi'i, n.d.
- Qurṭubī, Abu Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Abu Bakar Anṣari. *Al-Jāmi' Al-Aḥkām Al-Qur'ān*. Vol. VI. Beirut: Muasasah Ar-Risālah, 2008.
- . *Al-Jāmi' Al-Aḥkām Al-Qur'ān*. Vol. VII. Beirut: Mu'asasah Ar-Risālah, 2008.
- . *Al-Jāmi' Al-Aḥkām Al-Qur'ān*. Vol. X. Beirut: Mu'asasah Ar-Risālah, 2008.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Ilmiah*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- . *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm Asy-Syahīr bi Tafsīr Al-Manār*. Vol. V. Beirut: Dār Al-Fikr, 2007.
- Rohman, Abdul, Barikli Mubaroka, dan Qoree Butlam. "Methodology of Tafseer Al-Qurṭubī: Sources, Styles and Manhaj." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 2 (2023).
- Sābiq, Sayyīd. *Fiqh As-Sunnah*. Kairo: Dār Al-Ḥadīṣ, 2004.
- Sahrah, Alimatus. *Psikologi Perempuan Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Tadulakota, 2014.
- Sakirman. "Konstruksi Metodologi Tafsir Modern: Telaah Terhadap Tafsir Al-Manar, Al-Maraghi, dan Al-Misbah." *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 10, no. 2 (2016).
- Salam, Nor. "Konsep Nusyuz dalam Perspektif Al-Qur'an (Sebuah Kajian Tafsir Muadhu'i)." *de Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 7, no. 1 (Juni 2015).
- Santoso, Lukman Budi. "Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam dan Qira'ah Mubadalah)." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama, dan Jender* 18, no. 2 (2019): 107–20.
- Setiawan, Agus, Hafid Nur Muhammad, dan Isti Khoiroh. "Konsep Kepemimpinan Wanita dalam QS. An-Nisa ayat 34 (Studi Komparatif Tafsir



Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an Karya Imam Al-Qurthubi dan Tafsir Kebencian Karya Zaitunah Subhan)." *Al-Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (Agustus 2022): 184–94.

Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.

———. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

———. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Vol. I. Tangerang: Lentera Hati, 2005.

———. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Vol. II. Tangerang: Lentera Hati, 2005.

———. *Tafsir Al-Mishbah*. Vol. V. Ciputat: Lentera Hati, 2005.

Sholeh, Moh. Jufriyadi. "Tafsir Al-Qurtubi: Metodologi, Kelebihan, dan Kekurangannya." *Jurnal Reflektika* 13, no. 1 (Januari 2018).

Sijistānī, Abī Dāwud Sulaimān bin Asy'aś. *Sunan Abī Dāwud*. Riyadh: Baitul Afkar ad-Dauliyah, n.d.

"SIMFONI-PPA." Diakses 8 September 2023.  
<https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan>.

Sirry, Min'im. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.

Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Soehadha, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Sukronn, Muhammad. "Tafsir Wahbah Al-Zuhaili Analisis Pendekatan, Metodologi, dan Corak Tafsir Al-Munir terhadap Ayat Poligami." *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan* 2, no. 1 (April 2018): 261–74.

Suyūfī, Jalālludīn Abī 'Abdurrahmān. *Asbāb An-Nuzūl*. Beirut: Mu'asasah Al-Kutub As-Šaqāfiyah, 2002.

Syāfī'ī, Muḥammad bin Idrīs. *Al-Umm*. Vol. VI. Al-Manšūrah: Dār Al-Wafā' lil Ṭabā'ah wa An-Nasyar wa At-Tauzī', 2001.

Syafi'i Muhammad Imam. "Reinterpretasi Makna 'Idribhunna' dalam QS. An-Nisa' ayat 34: Analisis Tafsir Al-Jailani dari Perspektif Teori Double



- Movement.” *Substantia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin* 25, no. 1 (April 2023).
- Syafi’i, Muhammad Imam. “Reinterpretasi Makna ‘Idribhunna’ dalam QS. An-Nisa’ ayat 34: Analisis Tafsir Al-Jailani dari Prespektif Teori Double Movement.” Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said, 2023.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2017.
- Syuqqah, Abdul Halim Abu. *Kebebasan Wanita*. Vol. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- . *Kebebasan Wanita*. Vol. V. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*. Vol. II. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*. Vol. III. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*. Vol. IV. Beirut: Mu’asasah Ar-Risālah, n.d.
- . *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*. Vol. VI. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsir Ath-Thabari*. Vol. VI. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2007.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wī ayi Al-Qur’ān*. Vol. 2. Beirut: Mu’asasah Ar-Risālah, n.d.
- Thabathaba’i, Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasi Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1987.
- “UU No. 23 Tahun 2004.” Diakses 6 Oktober 2023. <https://peraturan.bpk.go.id/Details/40597/uu-no-23-tahun-2004>.
- Wāḥidī, Abī Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad. *Asbāb An-Nuzūl Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Alamiyah, 1991.
- Wartini, Atik. “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (Juni 2014): 109–26.
- Wibowo, A. Setyo. *Para Pembunuh Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Wibowo, Setyo, Fitzgerald Kennedy Sitorus, Yulius Tandyanto, Ito Prajna-Nugroho, Y. D. Anugrahbayu, dan Maria Puspitasari. *Cara Kerja Ilmu Filsafat dan Filsafat Ilmu: Dari Dialektika ke Dekonstruksi*. Diedit oleh Setyo Wibowo. Jakarta: KPG, 2022.

- Yakindo, Takdir, Astri Evarianti, Nova Rahayu Rohadatul Aisyi, Rahma Nursyifa, dan Amanda Amalia Sapriwa. "Moralitas dan Hukum dalam Pandangan Immanuel Kant." *Praxis: Jurnal Filsafat Terapan* 1, no. 1 (Januari 2023): 1–25.
- Yulianti Yovita. "Kajian Tafsir Mafatihul Ghaib Terhadap Qur'an Surat An-Nisa' ayat 34 Tentang Pemukulan Istri." Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2023.
- Žahabī, Muḥammad Husain. *At-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*. Vol. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Zayd, Waṣṣfi 'Āsyūr Abū. *Metode Tafsir Maqāṣidī*. Jakarta Selatan: PT Qaf Media Kreativa, 2019.
- Zuhailī, Wahbah. *At-Tafsīr Al-Munīr fī Al-Aqīdah wa Al-Syarīah wa Al-Manhaj*. 9 ed. Vol. II. Damaskus: Darul Fikr, 2009.
- . *At-Tafsīr Al-Munīr fī Al-Aqīdah wa Al-Syarīah wa Al-Manhaj*. Vol. III. Damaskus: Darul Fikr, 2009.