

Tafsir Alternatif Non-Homofobik AL-Razi Terhadap Ayat-Ayat ‘Terkait’ Sejarah Homoseksualitas Dalam Alquran

Oleh: Muhammad Dluha Lutfillah

Islam dan Kajian Gender, Interdisciplinary Islamic Studies,
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Email: dluhaluthfi@gmail.com

Abstrak

Artikel ini hanya ingin membawa satu dari dua tafsir al-Razi terhadap al-A'raf (7):80 dan al-Ankabut (29):28—dua ayat Alquran yang dipahami berbicara tentang homoseksualitas, ke permukaan dan mengelaborasi kekuatan argumennya dari sisi linguistik dan sastra. Tafsir ini kemudian saya sebut tafsir alternatif al-Razi terhadap isu tersebut. Tafsir ini memungkinkan adanya homoseksualitas di era-era sebelum masa hidup Nabi Luth. Dengan kata lain, tafsir ini tidak berusaha menolak (kemungkinan) homoseksualitas di masa awal sejarah, dan oleh karenanya, eksistensi historis homoseksualitas. Karakter tafsir semacam inilah yang membuat saya menyebutnya tafsir non-homofobik terhadap ayat-ayat (yang dianggap berbicara tentang) sejarah homoseksualitas. Tujuan kedua artikel ini adalah menguji

kekuatan argumen tafsir alternatif non-homofobik ini dari sisi linguistik dan sastra—yang terakhir ini terbatas pada aspek sastra kisah dalam Alquran, mengingat dua ayat tersebut adalah bagian dari kisah. Elaborasi ini memusatkan diri pada tiga kata yang sama-sama ada dalam dua ayat tersebut; *sabaqa* (mendahului), *bi* (dengan—makna asal), *fahisyah* (yang buruk). Dari sisi linguistik, penggunaan kata *sabaqa* yang menggunakan *bi* sebagai penghubungnya dengan objek berupa kata sifat jarang sekali (untuk tidak mengatakan tidak pernah) dilakukan oleh masyarakat pengguna Bahasa Arab. Oleh karena itu, pemaknaannya tidak bisa disamakan, atau dengan kata lain, harus ditakwilkan. Hasil takwil frasa ini menyamakan makna *bi* (yang asalnya bermakna dengan) dengan *fi* (yang bermakna dalam)—penggunaan umum dalam masyarakat pengguna Bahasa Arab. Pemaknaan utuhnya tidak mengarah pada “mengawali” seperti umumnya makna *sabaqa*, tapi “melebihi”. Dari sisi sastra, Alquran kelihatan ingin seolah-olah mencela homoseksualitas dengan memutus akar historisnya dengan sejarah manusia, mengatakannya tidak setua sejarah manusia. Karena hanya seolah-olah, Alquran tidak melakukan itu. Ia ingin mengatakan bahwa perilaku homoseksualitas yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth sudah keterlaluhan, dan oleh karenanya harus dihentikan. Konsekuensi logisnya, Alquran tidak mengatakan sebelum kaum Nabi Luth tidak ada homoseksualitas, dan oleh karenanya kemungkinan akan hal itu masih ada. Selain itu juga dimungkinkan ada perilaku homoseksualitas yang tidak keterlaluhan, dan karenanya tidak dilarang (untuk tidak langsung mengatakan diperbolehkan).

Kata Kunci: *Homoseksualitas, Sejarah, Tafsir Alquran, non-Homofobik.*

A. Pendahuluan

Thomas A. Dowson¹ telah menunjukkan bahwa banyak arkeolog telah terbutakan oleh ketakutan mereka terhadap homoseksualitas,² yang sering disebut homofobia.³ Dalam banyak penelitian yang mereka lakukan, tujuan yang ingin dicapai adalah penegasan bahwa homofobia dan heteroseksualitas berumur sama tuanya dengan sejarah manusia. Sayangnya, mereka terlihat berusaha memanipulasi data dan/atau cara berpikir ketika penelitian mulai tidak mengarah pada tujuan yang mereka kehendaki. Akibatnya subjektivitas mengungguli objektivitas dan hal ini membuat penelitian tersebut ‘tidak sehat’ secara metodologis.⁴ Dowson agaknya ingin mengatakan bahwa homofobia akan menumbuhkan kecacatan bagi penelitian-penelitian akademis khususnya di bidang yang beliau

1 Thomas A. Dowson adalah seorang arkeolog yang pernah mengajar di University of Witwatersrand dan University of Southampton dan sekarang mengelola *archaeology-travel.com*, sebuah situs yang didedikasikan untuk arkeologi.

2 Homoseksualitas adalah adopsi dari bahasa Yunani yang *homos* yang berarti ‘sama’, bukan dari bahasa Latin yang berarti ‘manusia’. Istilah ini yang digunakan pertama kali oleh seorang penulis berkebangsaan Hungaria Karoly Maria Benkert untuk menjelaskan ketertarikan seksual terhadap dan keterlibatan fisik dan emosional dengan seseorang dengan jenis kelamin yang sama. Istilah ini muncul sebagai tandingan untuk bahasa tradisional yang digunakan untuk menyebut pengalaman-pengalaman sesama jenis yang menjadi satu paket dengan kesan negatif. Dalam perkembangannya, istilah ini berubah dari dosa menjadi sebuah kondisi psikologis dan karenanya mencakup orientasi seksual. Untuk penjelasan lebih lengkap tentang sejarah, perkembangan baik dalam dunia linguistik dan lainnya, lihat “Homosexuality” Jeffrey Weeks, *The Language of Sexuality* (New York: Routledge, 2011), hlm. 84-87.

3 Homofobia adalah istilah yang paling sering digunakan untuk menjelaskan prejudis dan diskriminasi anti-homoseksual. Istilah ini paling mudah dicirikan oleh ketakutan yang keterlaluan dan irasional. Ketakutan ini mengambil bentuk mulai dari ketakutan untuk berada dalam jarak yang dekat dengan seorang homoseksual hingga keinginan yang kuat untuk dengan cara apapun membebaskan hukuman dan retribusi pada kaum homoseksual. Para pakar teori “*queer*” mengatakan bahwa homofobia adalah bawaan maskulinitas seorang heteroseksual. Untuk penjelasan lebih lanjut dan lengkap, lihat “Homophobia” dalam Jeffrey Weeks, *The Language of Sexuality*, hlm. 82-83.

4 Thomas A. Dowson, “Queering Sex and Gender in Ancient Egypt” dalam Carolyn Graves-Brown (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt: “Don your wig for a joyful hour”* (Swansea: Classical Press of Wales, 2008), hlm. 27-46.

geluti, arkeologi, dan umumnya pada wilayah akademis lainnya. Dengan ketakutan tersebut, kata Dowson, mereka mengharuskan kesimpulan yang didapat menyatakan bahwa homoseksualitas adalah anti-historis.⁵

Penelitian dan pemikiran yang ‘tidak sehat’ dikarenakan homofobia agaknya juga terlihat dalam penafsiran Alquran, tentunya pada ayat-ayat yang berkaitan dengan homoseksualitas. Umumnya mufassir (seorang yang melakukan penafsiran atas Alquran), sebagaimana akan dibuktikan nanti, akan mengatakan bahwa yang pertama kali melakukan tindakan homoseksual adalah kaum Nabi Luth.⁶ Pandangan ini didasarkan pada pembacaan literal terhadap ungkapan Nabi Luth yang direkam oleh Alquran, *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*. Sebagai implikasinya, tidak ada satupun manusia di dunia yang melakukan tindakan homoseksual sebelum kaum Nabi Luth. Mengatakan sebaliknya (bahwa ada manusia yang melakukannya sebelum kaum Nabi Luth) atau hanya memberikan kemungkinan terhadap hal itu dianggap menyalahi ajaran Islam dan oleh karenanya kafir.⁷

Fakhruddin al-Razi⁸ adalah satu (atau bahkan mungkin satu-

5 Thomas A. Dowson, “Queering Sex and Gender in Ancient Egypt” dalam Carolyn Graves-Brown (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt: “Don your wig for a joyful hour”*, hlm. 27.

6 Muhammad Dluha Lutfillah, “Towards Modern Interpretation of al-‘Araf:80 dan al-‘Ankabut:28 : a Stylistic Study”. Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2015. Tidak dipublikasikan, hlm. 40-41.

Penerjemahan kata *fākhisiya* sebagai homoseksualitas disini mengikuti apa yang dilakukan oleh ulama yang Barbara Zollner sebut sebagai ‘*neo-orthodoxy*’. Lihat Samar Habib, *Islam and Homosexuality* (California: Praeger, 2010). Penerjemahan ini sebenarnya problematik dan akan disinggung dalam bagian akhir artikel ini.

7 Lihat al-Qurtubi, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), hlm. VII/ 245.

8 Abu Abdillah Muhammad ibn Umar ibn al-Hasan ibn al-Husayn al-Taymiy al-Razi yang sering disebut sebagai Fakhr al-Din dilahirkan di Tabaristan pada 544/1150. Beliau terkenal menguasai ilmu tafsir, teologi, astronomi, filsafat, dan usul fiqh. Salah satu karangan beliau yang terkenal adalah kitab *al-Tafsir al-Kabir* atau lebih dikenal dengan *Mafātīḥ al-Ghaib* yang merupakan *reason-based interpretation* atau *tafsir bi al-ra‘y*. Kitab ini banyak diikuti

satunya) mufassir yang berbeda. Dalam kitab tafsir yang beliau tulis, al-Razi membenarkan adanya kemungkinan bahwa sebelum kaum Nabi Luth, ada manusia, walaupun dalam batas *nudra* (sangat jarang) yang melakukan tindakan homoseksual. Namun, al-Razi berbicara tentang pemahaman alternatif ini dalam porsi yang sangat kecil dan singkat. Dalam memberikan argumen linguistik untuk mendukung alternatif tersebut juga al-Razi terlihat ragu-ragu. Terlebih lagi, padanan frasa yang beliau berikan tidak sama persis dengan yang dimiliki oleh Alquran.⁹ Namun bagaimanapun juga, bagi orang yang setuju dengan Dowson tentang sterilisasi penelitian akademik dari bias homofobia, pembacaan alternatif yang al-Razi berikan ini menarik dikaji dalam kaitannya dengan Alquran.

Pertanyaan yang muncul dan berusaha dijawab kemudian adalah: seberapa kuat pembacaan alternatif yang al-Razi berikan ini? Apa implikasi dari pembacaan ini jika diterima dalam memahami Islam? Apakah Alquran salah dalam ‘mengutip’ sejarah? Sayangnya tulisan ini hanya akan menjawab pertanyaan pertama. Sedangkan pertanyaan kedua dan ketiga hanya akan diberi indikasi-indikasi yang (semoga) akan mengarahkan pembaca pada jawaban. Bagian pertama tulisan ini akan menyampaikan umumnya pandangan mufassir tentang kedua ayat tersebut dan diakhiri dengan tafsir alternatif al-Razi di antara mereka. Dengan ini pembaca diharapkan bisa memposisikan tafsir alternatif tersebut.

B. *Mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn* dan Mainstream Penafsiran atasnya

Abdullah Saeed menunjukkan, dalam salah satu bab dari buku beliau *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: a Contextualist*

oleh mu’tazila, karena sangat bercorak rasional dan menjelaskan hal-hal yang orang jarang terpikirkan.

9 Al-Razi, *Mafātih al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. XXV/ 59.

Approach, bahwa ada beberapa ayat tentang teologi yang pemahamannya terhadapnya ternyata *context-dependent*, dipengaruhi oleh konteks.¹⁰ Ayat yang beliau contohkan adalah yang terkait dengan penyaliban Yesus/Isa. Ayat tersebut sekilas terlihat bersinggungan dengan sejarah, dan ia memang, namun *stressing point* yang ia miliki belum tentu hal-hal sejarah. Saeed malah menerangkan bahwa ayat itu sebenarnya lebih condong pada mengkritik sifat suka berbohong kaum Yahudi.¹¹ Ayat-ayat dimana frasa yang dikaji oleh artikel ini muncul juga memiliki karakteristik yang kurang lebih sama, ia sekilas terlihat bersinggungan dengan sejarah. Hanyasaja, dinamika pemahaman terhadap ayat ini berbeda dengan yang ada pada ayat penyaliban Yesus/Isa. Jika yang terakhir disebutkan ini pemahaman terhadapnya *context-dependent*, maka yang pertama lebih cenderung statis, seragam. Hampir semua mufassir mengatakan bahwa kaum Nabi Luth lah yang pertama kali melakukan tindakan homoseksual. Semua mufassir kecuali, sekali lagi, al-Razi, karena beliau menambahkan alternatif pemahaman.

Untuk menunjukkan hal itu, penulis akan memperlihatkan beberapa penafsiran tentang frasa Qur'ani yang dikaji dalam artikel ini, *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*, yang muncul dalam dua tempat, al-Araf: 80 dan al-Ankabut: 28. Penafsiran yang akan diperlihatkan berasal dari *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* karya Ibn Abbas (w. 68 H); *Tafsīr Mujāhid* karya Mujahid (w. 103 H); *Jāmi ‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karya al-Tabari (w. 224 H); *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* karya al-Zamakhsyari (w. 538 H); *al-Jāmi ‘ li Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurtubi (w. 671 H); *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kasir (w. 774 H); *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ān al-Tanzīl*

10 Lihat Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: a Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), hlm. 129-148.

11 Penulis mengatakan bahwa ayat penyaliban Yesus termasuk dalam atau memiliki dimensi teologis dengan mempertimbangkan sikap Muslim terhadap ayat tersebut, yakni mempercayai (dan kepercayaan adalah salah satu hal identik teologi) bahwa Yesus/Isa tidak meninggal. Lihat Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: a Contextualist Approach*, hlm. 130-131.

karya al-Khazin (w. 741 H); *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalal al-Din al-Mahalli (w. 864 H) dan al-Suyuti (w. 911); *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Masānī* karya al-Alusi (w. 1270 H); *Tafsīr al-Manār* yang ditulis oleh Rasyid Rida (w. 1354 H); dan *Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Qutb (w. 1385 H). Kitab-kitab tersebut adalah yang terpilih karena terkenal dan bisa dianggap menjadi representasi tafsir-tafsir pada zamannya.

Dalam ayat pertama, frasa ini diartikan sebagai ‘tidak satu pun orang di dunia sebelum kalian yang melakukannya,’¹² sedangkan Mujahid tidak memberikan penafsiran atasnya.¹³ Al-Tabari mengatakan hal yang sama dan bahkan menguatkan pendapat tersebut dengan menyebutkan riwayat “yang disebutkan oleh Ibn Waki’ padaku bahwa Ismail ibn ‘Ulyah pernah mendapatkan cerita dari ibn Abi Najih dari ‘Amr ibn Dinar terkait *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*, beliau berkata ‘tidak pernah ada seorang lelaki ‘menjantani’ lelaki lain sampai kaum Nabi Lut ada.’¹⁴

Al-Zamakhshari melakukan kajian detail terhadap frasa tersebut dalam ayat ini. Kalimat *mā sabaqakum bihā* ‘tidak mendahului kalian dengannya’ lebih mudah dipahami sebagai ‘tidak pernah ada yang melakukannya sebelum kalian’. Huruf *ba* dalam kalimat tersebut berfungsi untuk memungkinkan kata *sabaqa* memiliki objek. Hal ini sama kasusnya dengan *sabaqtuhu bilkurra* ‘aku mendahului lelaki tersebut dengan bola’ jika memang aku lebih dahulu dari dia menendang bola. Sama juga kasusnya dengan hadis Nabi Muhammad *sabaqaka bihā* ‘Ukāsyā “Ukasyah telah mendahului kamu dengan hal itu’. Terkait *min aḥad min al-‘ālamīn*, *min* yang pertama dalam

12 Ibn Abbas, al-Fairuzabadi (ed.) *Tanwir al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tanpa tahun), hlm. 131.

13 Mujahid langsung menafsirkan ayat 82 setelah ayat 78. Lihat Mujahid, Muhammad Abd al-Salam (ed.), *Tafsīr Mujāhid* (Mesir: Dar al-Fikr al-Islamiyy al-Hadisah, 1989), hlm. 339.

14 Ibn Jarir al-Tabariyy, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Hijr: Markaz al-Buḥut wa al-Dirasah al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001), hlm. X/304-305.

kumpulan kata tersebut difungsikan sebagai penegas kalimat negasi sebelumnya. Selain itu, ia juga berfungsi untuk menggeneralisir/ menyeluruhkan cakupannya. Sedangkan *min* yang kedua difungsikan sebagai *tab'īd*.

Jika ditanyakan status sintaksis kalimat tersebut, ada minimal dua alternatif jawaban. *Pertama*, statusnya adalah *jumlah isti'nāf*, kalimat baru, yang digunakan untuk lebih menghina mereka. Allah menunjukkan pengingkaran (baca: ketidak setujuannya)-Nya terhadap perilaku mereka dengan mengatakan *ata'tūna al-fāḥisyā* dan kemudian menghina mereka atas *fāḥisyah* tersebut dengan mengungkapkan bahwa mereka lah orang pertama yang melakukan kekejian tersebut, karena harusnya mereka tidak boleh melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh umat sebelumnya. *Kedua*, jawaban dari pertanyaan 'kenapa kami tidak boleh melakukannya?' yang mereka ajukan sebagai bentuk keberatan namun tidak disuratkan.¹⁵

Al-Qurtubi juga melakukan analisis kebahasaan namun lebih singkat dari Zamakhsyari. Berangkat dari kata *min*—tanpa memperjelas *min* mana yang dimaksud, apakah yang pertama atau kedua—dalam frasa tersebut, beliau mengatakan bahwa tidak ada *liwāṭ*¹⁶ sebelum masa kaum Nabi Luth dan hanya orang kafir yang memiliki pikiran sebaliknya. Lebih jauh, beliau mengatakan bahwa hanya babi dan *ḥimār* (sejenis rusa) yang melakukan hal itu dalam dunia binatang.¹⁷ Ibn Katsir mempertegas bahwa tidak ada satu manusia pun sejak zaman Nabi Adam yang terlintas di benaknya untuk melakukannya. Beliau juga mengutip ungkapan Walid ibn Malik,

15 Lihat al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2009), hlm. 371-372.

16 *Liwāṭ* adalah istilah Muslim untuk menyebut homoseksual. Kata tersebut berasal dari nama nabi yang kaumnya diyakini melakukan homoseksual pertama kali, Nabi Luth. Lihat Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār* (Mesir: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1990), hlm. VIII/ 454.

17 Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, hlm. VII/ 245.

salah satu pemimpin pada periode kepemimpinan Bani Umayyah, yang mengaku tidak akan pernah terlintas di benak beliau bahwa lelaki akan ‘menggauli’ lelaki kalau saja Allah tidak menceritakan kisah kaum Nabi Lut.¹⁸

Al-Khazin dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang sama persis dengan yang dijelaskan oleh al-Zamakhshari. Beliau juga menambahkan riwayat dari ‘Amr ibn Dinar yang dikutip juga oleh al-Tabari untuk menguatkan analisis bahasa tersebut.¹⁹ Dalam Tafsir al-Jalalayn disebutkan bahwa baik manusia dan jin, tidak ada yang pernah melakukan tindakan homoseksual sebelum kaum Nabi Luth.²⁰

Al-Alusi mengawali analisis beliau terhadap frasa ini dari sisi kebahasaan. Dalam analisis kebahasaan ini, beliau mengutip penjelasan Zamakhshari untuk kemudian beliau dialogkan dengan pendapat Ibn Hayyan. Tokoh yang terakhir mengatakan bahwa pendapat Zamakhshari yang mengatakan *ba* dalam frasa tersebut berfungsi untuk *ta’diyya* (mentransitifkan) sangat membingungkan karena fungsi tersebut jika diterapkan pada kata kerja yang memang awalnya transitif (dalam artian menambahkan jumlah objek yang ia miliki dari satu menjadi dua dan seterusnya) menjadikan objek pertama melakukan tindakan yang dimaksud dalam kata kerja tersebut pada objek kedua. Dengan kata lain, ia berfungsi sama dengan *hamza ta’diyya*.

Contoh yang paling mudah adalah *ṣakakta al-ḥajar bi al-ḥajar* (engkau membenturkan satu batu dengan batu lain). *Ṣakka* pada awalnya bermakna membentur dan makna ini memiliki satu objek. Karena ada *ba* maka ia memiliki satu objek lagi. Dengan kata lain,

18 Ibn Kasir, *Tafsir al-Qurʾān al-Aʿẓim* (Dar al-Tayyibah li al-Nasyr wa al-Tawziʿ, 1999), hlm. III/444-445.

19 Lihat ‘Ala’ al-Din al-Khazin, Muhammad Ali Syahin (ed.), *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʾān al-Tanzīl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), hlm. II/ 225.

20 Jalal al-Din al-Mahalli dan al-Suyuti, *Tafsir al-Jalālayn* (Kairo: Dar al-Hadis, tanpa tahun), hlm. 205.

ba mengubah makna kata tersebut dari membentur (*ṣakka*) menjadi membenturkan (*ṣakakta*) dan membuat satu batu (objek pertama) membentur (tindakan yang dimaksud oleh kata kerja) batu lain (objek kedua/baru).

Pola seperti ini sangat sulit diterapkan pada frasa *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*. Oleh karena itu, Ibn Hayyan lebih memilih memaknai *ba* sebagai *ba muṣāḥabah* (menunjukkan pengertian menyertai) dan memahami frasa tersebut dengan ‘tidak ada satu orang pun sebelum kalian yang menyertai atau mencampuri urusan homoseksualitas.’ Dengan itu, Ibn Hayyan memaknai *sabaqtuhu bi al-kurra* dengan ‘aku mendahulukan bolaku atas bolanya.’

Al-Alusi memilih menyamakan *ba* dalam frasa ini dengan *fī*, berfungsi *zarfiyyah*, menunjukkan wadah/situasi, karena menurut beliau tidak ada alasan untuk memilih *ta’diyyah*. Dengan pilihan itu, beliau memahami frasa kajian dengan ‘tidak ada satu pun orang sebelum kalian yang mendahului kalian dalam hal melakukan tindakan homoseksual.’ Penjelasan beliau selanjutnya kembali sama dengan Zamakhsyari.²¹ Dalam tafsir al-Manar, Rasyid Rida merangkum pendapat Zamakhsyari dan al-Alusi dan menambahkan bahwa walaupun kata *‘ālam* bisa dipahami hanya mencakup penduduk alam semesta pada masa mereka, tapi yang dimaksud disini adalah semua manusia di segala zaman.²² Sayyid Qutb sangat berbeda dengan tidak memberikan analisis kebahasaan dan malah langsung mengatakan frasa ini menunjukkan dengan cukup jelas bahwa yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth adalah penyimpangan.²³ Terlihat bahwa beliau seolah tidak ingin melangkah terlalu jauh dari apa yang beliau pahami dari tekstual ayat, namun juga ingin menempatkannya sebagai ungkapan kegelisahan Nabi Luth yang sangat dalam.

21 Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Masānī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. IV/407.

22 Lihat Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manār*, hlm. VIII/ 453-454.

23 Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān* (Madinah: Dar al-Syuruq, 2003), hlm. 1315.

Dalam ayat kedua, al-‘Ankabut: 28, semua mufassir yang disebutkan mengulang penafsiran mereka terhadap frasa tersebut di al-A‘raf. Hanya Sayyid Qutb yang memperjelas posisi beliau dengan mengatakan “dari kisah Nabi Lut ini, bisa didapati bahwa dalam diri kaum Nabi Lut telah mengakar kekejian-kekejian yang berbagai macam. Mereka melakukan kekejian yang tidak pernah dilakukan siapapun sebelumnya; ‘mendatangi lelaki’. Perilaku tersebut menunjukkan penyimpangan dari fitrah dan kerusakan yang parah.”²⁴ Dengan itu, bisa dipahami bahwa dengan berbagai analisis yang dilakukan oleh para mufassir yang disebutkan, mereka tetap berkesimpulan bahwa sebelum kaum Nabi Luth, tidak ada yang pernah melakukan tindakan homoseksual.

C. Penafsiran al-Razi terhadap Frasa Kajian

Al-Razi (w. 604 H) jika ditempatkan dalam satu urutan bersama para mufassir di atas berada di antara al-Zamakhshari (w. 538 H) dan al-Qurtubi (w. 671 H). Pandangan beliau tentang kedua ayat kajian tidak begitu berbeda dengan kedua tokoh yang terakhir disebutkan kecuali dalam memberikan kemungkinan adanya praktik homoseksualitas di era-era sebelum kaum Nabi Luth. Dalam hal ini, al-Razi, tepatnya dalam penafsiran beliau atas ayat yang ada dalam al-‘Ankabut, mengatakan:

وقوله: ﴿ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ ﴾ يحتمل وجهين أحدهما: أن قبلهم لم يأت أحد بهذا القبيح، وهذا ظاهر، والثاني: أن قبلهم ربما أتى به واحد في الندره لكنهم بالغوا فيه، فقال لهم (ما سبقكم بها من أحد)، كما يقال (إن فلاناً سبق البخلاء في البخل)، و(سبق اللئام في اللؤم) إذا زاد عليهم،²⁵

24 Sayyid Qutb, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, hlm. 2733.

25 Al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. XXV/ 59.

“Wa qawluh mā sabaqakum bihā min ah}ad’ yaḥtamil wajhain, aāaduhumā anna qablahum lam ya’ti aḥad bi hādḥā al-qabīḥ wa hādḥā ḡāhir, wa al-sānī anna qablahum rubbamā atā bih wāḥid fi al-nudra lakinnahum bālagḥū fih, faqāla lahum mā sabaqakum bihā min aḥad,’ kamā yuqāl inna fulānan sabaqa al-bukhalā’ fi al-bukhl, wa sabaqa al-luāma fi al-lu’ m idhā ‘alaihim.”

“Dan firman Tuhan ‘*maa sabaqakum bihaa min ahad*’ bisa dipahami dengan dua cara, pertama bahwa sebelum mereka (kaum Nabi Luth) memang tidak ada yang melakukan hal ini (praktek homoseksualitas) dan inilah pemahaman tersuratnya, dan yang kedua adalah bahwa sebelum mereka terkadang ada individu yang melakukan praktek tersebut walaupun dalam taraf *nudra* (sangat jarang) namun kaum Nabi Luth bersama-sama melakukan praktek tersebut, maka dikatakan pada mereka ‘*maa sabaqakum bihaa min ahad*’ (tidak ada yang mendahului kalian dengannya), sebagaimana dikatakan sungguh ‘orang itu mendahului mereka yang kikir dalam hal kekikirannya’, dan ‘mendahului para penghina dalam hal menghina’ jika orang tersebut menambah (baca: melampaui) orang-orang yang kikir dan/atau para penghina.”

Dalam pemaparan ini, terlihat beliau ingin mengatakan bahwa frasa kajian bisa dipahami sebagai ungkapan seorang pemerhati moral, bukan sejarawan. Dengan kata lain, si penutur hanya memanfaatkan gaya bahasa ini, yang secara tersurat terkesan historis, untuk menyampaikan pesan moral. Implikasinya adalah bahwa nuansa historis hanya ada dalam suratan, sama sekali tidak ada dalam makna. Lebih jauh, pemahaman dasar ini akan membawa pada kesimpulan yang berbeda dengan Zamakhsyari karena yang disebutkan terakhir ini masih mempertahankan nilai historis dalam tataran makna frasa kajian. Perbedaan akan lebih jelas terlihat jika kesimpulan tersebut diperbandingkan dengan tokoh yang mengutip

riwayat ‘tidak ada seorang lelaki yang menggagahi lelaki lain sampai kaum Luth datang.’

Betapa pun demikian, keberadaan pemahaman alternatif ini dalam penafsiran dan pemikiran al-Razi tidak meniscayakan bahwa beliau pro-homoseksualitas. Dalam aspek-aspek penafsiran ayat yang ada di al-‘Araf dan awal serta sisa penafsiran ayat di al-‘Ankabut, beliau terlihat jelas menyampaikan pemahaman tentang homoseksualitas sebagai perbuatan keji.

Dalam penafsiran beliau terhadap ayat yang ada di al-‘Araf, beliau; (a) mendiskusikan sisi *naḥwiyya* (gramatikal) kata Luth dan status gramatikal frasa kajian; (b) menganalisis sisi linguistik komponen-komponen penyusun frasa kajian; (c) kontradiksi sekilas frasa tersebut (yang seolah mengatakan tuntutan syahwat yang homoseksual tidak selamanya karena tidak sejak awal, malah baru muncul pada masa kaum Nabi Luth) dengan keberadaan syahwat yang harusnya sama tuanya dengan umur keberadaan manusia—diskusi tentang ini memberikan kemungkinan penafsiran bahwa kaum Nabi Luth adalah yang pertama kali melakukan praktek homoseksual **secara masif**, bukan individual; dan (d) beberapa pendapat tentang kriteria para ‘korban’ kaum Nabi Luth. Setelah itu beliau melanjutkan penafsiran terhadap ayat selanjutnya yang pada intinya menunjukkan pertentangan homoseksualitas dengan fitrah manusia yang bertugas untuk prokreasi. Beliau bahkan mengatakan bahwa homoseksualitas, karena hanya menyalurkan libido tanpa adanya kemungkinan untuk prokreasi, menurunkan derajat manusia sampai setara dengan hewan.²⁶

Sedangkan dalam penafsiran beliau terhadap ayat yang ada di al-‘Ankabut, beliau; (a) mengonfirmasi tersiratnya pesan tauhid dalam kisah Nabi Luth; (b) menjelaskan kenapa tindakan kaum Nabi Luth

26 Lihat al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghaib*, hlm. XIV/ 175-177.

disebut sebagai *fāhisyah*; (c) mengkaji hukuman yang diberikan kepada orang-orang yang melakukan tindakan homoseksual; dan (d) mengatakan bahwa para nabi tidak akan pernah meminta kehancuran umat mereka masing-masing sampai kaum tersebut melakukan sesuatu yang membuat para nabi berkesimpulan 'lebih baik jika kaum tersebut tiada.'²⁷

D. Analisis Aspek Linguistik dan Aspek Sastrawi terhadap Frasa Kajian

Mengapa keberadaan pemahaman alternatif yang 'berbeda' dan, jika dilihat dengan cara Dowson, non-homofobik ini tidak berpengaruh pada pandangan keseluruhan al-Razi yang negatif terhadap homoseksualitas? Pertanyaan tersebut mungkin bisa dijawab dengan melihat konteks sosio-religius dan politik (atau aspek lain yang lebih luas) dimana al-Razi hidup dan berkembang. Namun poin ini bukan wilayah kajian yang ingin dibahas dalam artikel ini. Disini penulis lebih ingin menguji kekuatan pemahaman alternatif yang al-Razi berikan, dan bagian ini serta satu bagian setelahnya akan berusaha menjawabnya dengan bicara tentang aspek linguistik dan sastrawi (dibagian ini) serta sejarah, dalam hal ini arkeologi (di bagian selanjutnya).

Analisis aspek linguistik pertama-pertama akan menyinggung huruf Arab *ba*. Al-Alusi, sebagaimana telah dijelaskan di atas, telah mendiskusikan dengan baik keberatan Ibn Hayyan terhadap pemaknaan Zamakhsyari terhadap *ba'* dalam frasa sebagai *ba' ta'diyya*. Dengan itu, dari sekian banyak makna *ba'*,²⁸ al-Alusi lebih

27 Lihat al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, hlm. XXV/ 58-60.

28 *Ba* memiliki setidaknya lima belas (15) makna; (a) *badal* seperti dalam kalimat *ma yasurruni bihā ḥumr al-ni'am*; (b) *zarfiyya* seperti dalam firman Allah *wa laqad naṣarakum Allah bi badr wa antum adhillā* (Q 3/123) dan *wa najjaynāhum bi siḥr* (Q 54/34); (c) *sababiyya* seperti dalam firman Allah *fa kullān akhadhna bi al-dhanbi* (Q 29/40); (d) *ta'īl* seperti dalam firman Allah *fa bi zulm min alladhīna hādū ḥarramnā 'alaihim ṭayyibāt*

memilih memahaminya tersebut sebagai *zarfiyya*—walaupun Ibn Hayyan memahaminya sebagai *muṣāḥaba*. Memahaminya sebagai *zarfiyya* adalah menyamakannya dengan *fi* dan karenanya sesuai dengan pemahaman alternatif al-Razi.

Dalam hal ini, penulis lebih sesuai dengan al-Alusi. Selain karena alasan yang telah dipaparkan di bagian sebelumnya, kesesuaian penulis dengannya juga dikarenakan jenis kata yang ditempatkan setelah *ba'*. Dalam kasus *ba' ta'diyya*, kata yang ditempatkan setelah *ba'* adalah kata-kata yang bermakna kata benda (dalam contoh sebelumnya disebutkan *kurra*-bola dan *manzila*-kedudukan). Kriteria ini tidak sepenuhnya sesuai dengan kata yang digunakan dalam frasa kajian, *fāhisyah*, yang merupakan kata sifat, bukannya kata benda.²⁹ Kapasitas ini lebih sesuai dengan konteks *sabaqa* yang ber-*ta'alluq* (hubungan) dengan kata *fī*.

uḥillat lahum (Q 4/160); (e) *isti'āna* seperti dalam kalimat *katabt bi al-qalam*; (f) *ta'diyya* yang juga disebut *ba' naql*, dalam fungsi ini *ba* melakukan hal yang sama dengan *hamza ta'diyya*, yaitu menjadikan kata yang awalnya *fā'il* menjadi *maf'ūl* (dalam kasus *fi'l lāzim*, kata kerja intransitif) seperti dalam kalimat *dhahab Allāh bi nūrihim* dan menambah satu *maf'ūl*-objek pada *fi'l* (dalam kasus *fi'l muta'addi* satu *maf'ūl*) seperti dalam kalimat *ṣakakt al-ḥajar bi al-ḥajar*; (g) *ta'wīd*, atau disebut juga *ba' muqābalah* seperti dalam kalimat *bi't al-faras bi alf*; (h) *al-iṣāq* baik *haqi@qi* seperti dalam kalimat *marart bi zayd* atau *majāzī* seperti dalam kalimat *amsakt bi zayd*; (i) *muṣāḥabah* seperti dalam *iḥbiḍ bi salām* (Q 11/48); (j) *tab'īd* seperti dalam kalimat *'aynan yasyrab bihā 'ibād Allāh* (Q 76/6); (k) *mujāwazah* seperti dalam kalimat *faṣ'al bih khabīran* (Q 25/59); (l) seperti *'alā* seperti dalam firman Allah *wa minhum man in ta'manh bi qinṭār* (Q 4/75); (m) *qasam* seperti dalam kalimat *aqsam bi Allāh*; (n) seperti *ila* seperti dalam firman Allah *aḥsana bi* (12/100); (o) *taukīd* seperti dalam firman Allah *kafā bi Allāh syahīdan* (Q 13/43). Lihat *Ḥāsiyyat Ṣabbān Syarḥ Asymūni 'alā Alfīyya ibn Mālik* (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, tanpa tahun), vol. 2, hlm. 328-332.

29 Penulis perlu mempertegas bahwa penyebutan kata benda disini bukannya berhubungan dengan pembedaan/klasifikasi kata menjadi *ism-fi'l-ḥarf*, dimana kata benda dipahami sebagai *ism*. Penyebutan kata benda disini lebih pada pembedaan *noun-adjective-adverb-verb* dan seterusnya, dimana *fākhisyah* lebih memenuhi kriteria sebagai *adjective* (kata sifat) mengingat dominasi unsur sifat di dalamnya. Dominasi ini bisa dipahami dengan melihat pemahaman terhadap kata tersebut. *Fākhisyah* bisa dipahami sebagai 'kata-kata keji' atau 'perbuatan keji' atau 'hal-hal keji'. Tidak tetapnya kata-perbuatan-hal menunjukkan bahwa aspek itu bukanlah yang ditonjolkan dalam kata ini, melainkan sifatnya yang merupakan keji.

Namun demikian, dalam memahami frasa tersebut setelah menakwilkan *ba'* dengan *fī*, penulis lebih sesuai dengan al-Razi, al-Zabidiy dan Ibn Manzur daripada al-Alusi. Tiga tokoh pertama memahami *sabaqa fī syai'* sebagai *zāda 'alaih* atau *'alāh* (melampauinya). Pemahaman ini lebih dipilih karena disebutkan dan dikonfirmasi dalam *Tāj al-'Arūs* karya al-Zabidi (w. 1205 H) dan *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzur (w. 711 H), dua kitab yang merekam gaya bahasa-gaya bahasa dan pemaknaannya yang berlaku di kalangan komunitas pengguna bahasa Arab (*Arabic speaking community*). Namun demikian, sumber yang bisa diakses penulis belum memberikan gambaran tentang penggunaan *sabaqa fī* dalam periode kontemporer Nabi Muhammad atau tidak lama sebelum atau setelahnya.

Aspek selanjutnya yang akan diteliti adalah hubungan frasa kajian dengan aspek-aspek sastra yang berhubungan dengan penyampaian kisah dalam Alquran, terutama konsep *al-wahda al-qaṣaṣiyyah*, *al-maqāṣid wa al-aḡhrād* dari kisah-kisah Alquran serta nilai yang dibawa juga unsur pembentuknya. Semua ini perlu dan bahkan penting untuk diperhatikan dalam menguji kekuatan pemahaman alternatif ini.

Al-wahda al-qaṣaṣiyya yang dimaksud dalam tulisan ini adalah satu hal yang menjadi alasan beberapa kisah yang memiliki beberapa karakter dan alur hadir bersama-sama dalam satu surat tertentu. Lebih jauh, *al-wahda al-qaṣaṣiyya* ini mempengaruhi dan kemudian menjadikan bangunan, susunan, dan gaya penyampaian kisah-kisah tersebut sama.³⁰ Berdasarkan kajian yang mempertimbangkan kesesuaian dengan *qawā'id al-usuliyyīn*, *framework* Alquran, dan repetisi kisah-kisah dari sejumlah karakter tertentu,³¹ Muhammad

30 Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Intisyar li al-Nasyr, 1999), hlm. 212-213.

31 Muhammad Ahmad Khalafullah, hlm. 214-216.

Ahmad Khalafullah menyimpulkan bahwa sang pemersatu kisah-kisah tersebut adalah tujuan dan/atau pesan-pesan religius yang ingin disampaikan oleh sebuah surat.³² Dalam beberapa kasus, tujuan ini disampaikan—atau minimal diindikasikan—dalam bagian-bagian awal atau akhir surat.

Terkait kajian ini, dua surat dimana frasa yang dikaji muncul memberikan indikasi *goal* yang ingin dicapai di awal surat dan diperjelas oleh bagian akhir surat sebelumnya. Surat pertama, al-A'raf, memiliki dua misi utama; *pertama*, membuat Nabi Muhammad bersedia tanpa ragu menyampaikan kitab yang Allah telah turunkan kepada beliau dan *kedua*, membawa audiens pada kesimpulan bahwa *mukhāṭab* (orang kedua) dalam pembicaraan ini tidak lagi punya alasan untuk tidak mengikuti kitab suci yang dibawa oleh sang rasul. Lebih dari itu, surat ini memperingatkan para audiens untuk mematuhi tauhid, melaksanakan kewajiban dan menjauhi segala perilaku buruk serta menyadari dan kemudian mengantisipasi siksa dunia dan akhirat.³³ Jika kita amati lebih jeli, selain menyampaikan poin utama dari surat ini, Allah menyampaikan beberapa kisah dalam rangka *tahdīd* (usaha menakut-nakuti), *targhīb* yang kemudian diberi kail-kail yang penghubung dengan pesan kerasulan Muhammad dan kapasitasnya sebagai pembawa wahyu, kitab suci, yang harus diikuti. Sedangkan tentang surat kedua, al-'Ankabut, tujuan utama yang ingin dicapai adalah pembuktian keimanan seseorang lebih dari sekedar ucapan lisan.³⁴ Penuturan kisah para nabi terdahulu

32 Muhammad Ahmad Khalafullah, hlm. 213.

33 Lihat Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. 5, hlm. 4. Konfirmasikan dengan Abu al-Hasan al-Biqā'i, *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar* (Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, tanpa tahun), vol. 7, hlm. 347.

34 Lihat Tabataba'i, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-'Alamiy li al-Matbu'at, 1997), vol. 16, hlm. 101-102. Ibn 'Asyur juga menambahkan bentuk tantangan yang dihadapi oleh para pengikut Nabi Muhammad; dianiaya, dirayu dan digoda oleh kaum musyrik agar tidak Islam dan berhijrah. Lihat Tahir Ibn 'Asyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa*

seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Lut, Syu'aib dan kaum-kaum seperti 'Ad, Samud juga kisah personal Qarun, Fir'aun Haman, dipahami oleh Sayyid Qutb, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, sebagai penggambaran bermacam rintangan dan ujian yang akan dihadapi dalam mendakwahkan ajaran Tuhan.³⁵

Dengan penjelasan di atas, yang ingin dilakukan oleh Alquran adalah pembahasan kembali nilai-nilai moral-religius pembaca. Pandangan ini diperkuat dengan melihatnya dari sisi lain dimana Khalafullah menyimpulkan dalam buku beliau bahwa nilai-nilai historis tidak ditonjolkan dalam kisah-kisah Alquran. Yang menonjol malah nilai-nilai sastra pengungkapan sebuah kisah.³⁶ Dengan itu, maka yang Alquran ingin capai adalah tujuan penggunaan nilai-nilai sastra yang adalah memengaruhi psikologi pembaca dalam rangka mengondisikannya agar bisa menerima pesan moral-religius yang disampaikan.³⁷ Beliau lalu mengatakan bahwa tujuan inilah yang membuat Alquran mengatur sedemikian rupa cara dan strateginya dalam menyampaikan sebuah kisah.³⁸

E. Kesimpulan

Fakhruddin al-Razi (w. 606/ 1209) memungkinkan ada individu-individu yang melakukan praktek homoseksualitas sebelum masa hidup Nabi Luth, namun hanya pada taraf sangat jarang. Penjelasan ini beliau sebutkan sebagai tafsir alternatif atas dua ayat yang telah disebutkan. Walaupun memungkinkan hal ini—tindakan yang umumnya dilakukan oleh orang-orang pro-homoseksualitas, kita tidak bisa langsung menilai al-Razi berpandangan demikian, mengingat di

al-Tanwīr (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984), hlm. XX/ 200-201.

35 Lihat Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, vol. 10, hlm. 435.

36 Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 260.

37 Muhammad Ahmad Khalafullah, hlm. 131-145.

38 Muhammad Ahmad Khalafullah, hlm. 262.

bagian lain dalam tafsir beliau ditemukan ungkapan beliau bahwa homoseksualitas adalah kekejian.

Namun demikian, pandangan ini menemukan kekuatan dari analisis kebahasaan dan sastra. Jika umumnya kata *sabaqa*, *bi*, dan *fahisyah* dirangkai membentuk sebuah pemahaman bahwa Alquran menentang historisitas homoseksualitas, artikel ini membuka pemahaman lain bahwa ungkapan itu berbeda dengan ungkapan sejenisnya yang biasa dan konsekuensinya memberikan makna yang tidak biasa pula. Makna tidak biasa tersebut membuat kita hanya bisa mengatakan bahwa kaum Nabi Luth keterlaluhan dalam melakukan homoseksualitas. Konsekuensi logisnya, kemungkinan homoseksualitas ada di masa sebelumnya tidak dibahas, apalagi ditolak. Selain itu, pemahaman kita juga mengarah pada adanya praktek homoseksualitas yang tidak keterlaluhan, dan, mungkin, tidak dilarang.

Diskusi

Dari analisis aspek linguistik dalam bagian sebelumnya didapatkan dua cara untuk memahami frasa kajian; literal-mainstream (penafsiran literal dan menjadi arus utama/mainstream penafsiran ulama) dan maknawi-alternatif (penafsiran non-literal yang oleh al-Razi disekunderkan, dinomorduakan, atau dalam bahasa saya dijadikan alternatif). Yang pertama mengatakan bahwa tidak ada satu pun manusia pada era-era sebelum masa hidup kaum Nabi Luth yang melakukan *fāḥisyah* yang dimaksud dalam ayat, yang kemudian diterjemahkan sebagai homoseksualitas. Sedangkan yang kedua mengatakan bahwa manusia yang hidup pada era-era sebelum kaum Nabi Luth mungkin saja ada yang pernah melakukan *fāḥisyah* (yang kemudian diterjemahkan dengan homoseksualitas) hanya saja tidak ada yang melebihi kaum Nabi Luth dalam melakukannya. Masalah yang kemudian muncul adalah pemaknaan mana yang harusnya

dipilih?

Saya terbantu oleh pendekatan sistem untuk menjatuhkan pilihan.³⁹ Pandangan dasar yang dimiliki oleh pendekatan ini adalah caranya memandang segala sesuatu sebagai sebuah sistem dan kemudian mengidentifikasi subsistem-subsistem yang dimiliki⁴⁰ untuk kemudian menilainya berdasarkan keberhasilannya menjalankan fungsi yang membantu keseluruhan sistem mencapai tujuan yang dimiliki.⁴¹ Dari pendekatan ini, ada beberapa aspek dasar yang bisa digunakan untuk membantu menilai kedua pemaknaan terhadap frasa kajian yang telah disimpulkan dari analisis linguistik. Aspek tersebut adalah aspek watak kognitif, holisme, keterbukaan dan pembaruan diri, multidimensional, dan kebermaksudan.⁴²

Aspek watak kognitif membantu mengenali bahwa kedua pemahaman terhadap frasa kajian tersebut adalah hasil usaha manusia untuk memahami maksud frasa tersebut. Dengan ini, keduanya sama sekali tidak bisa disakralkan. Aspek holisme menafikan cara memahami yang atomistik-parsial terhadap frasa kajian dan berusaha memberlakukan pemahaman yang holistik dan

39 Pendekatan ini diadopsi dengan baik oleh Jasser Auda untuk melakukan 'pembenahan' dalam hukum Islam. Pendekatan sistem adalah pendekatan pembanding modernisme dan posmodernisme. Untuk penjelasan tentang kemunculan dan dialognya dengan modernisme dan posmodernisme, juga penyesuaiannya terhadap dunia hukum Islam yang bukan fisik-bermateri, lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Dengan beberapa kesamaan karakter antara hukum Islam dan penafsiran Alquran, dalam makna umumnya, saya mengadopsi kemudian hasil adopsi Jasser Auda terhadap pendekatan sistem dalam dunia hukum Islam.

40 Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm.33-34.

41 Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm.55.

42 Penjelasan terhadap masing-masing aspek ini yang orisinal dan yang telah digubah untuk menyesuaikan diri terhadap hukum Islam diberikan dengan baik oleh Jasser Auda. Untuk lebih lengkapnya, lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm. 34-55.

dalam artikel ini terepresentasikan dalam kajian aspek sastra kisah Alquran yang memahami tujuan dipaparkannya kisah dengan melihat kelompok ayat sebelum dan setelah ayat-ayat kisah tersebut. Kajian ini menunjukkan bahwa tujuan penyampaian kisah dalam Alquran adalah untuk menyuarakan perbaikan moral pada masyarakat audiens Alquran. Dibandingkan dengan yang literal-mainstream, pemahaman maknawi-alternatif lebih dekat pada karakteristik-karakteristik ini. Kita simpan dulu jawaban ini dan beralih melihat aspek lain; keterbukaan dan multidimensional.

Aspek keterbukaan akan membawa diskusi frasa kajian bersentuhan dengan hasil penelitian seorang Egyptolog Greg Reeder—keduanya sama-sama berbicara tentang sejarah homoseksualitas. Yang pertama umumnya dipahami mengatakan bahwa sebelum kaum Nabi Luth (\pm abad 20 Sebelum Masehi) tidak ada yang pernah melakukannya, sedangkan yang kedua malah membuktikan bahwa \pm abad 25 Sebelum Masehi sudah ada sepasang lelaki yang memiliki hasrat seksual sesama-jenis dan kemungkinan besar juga melakukan tindakan-tindakan seksual dengan rekan sesama-jenisnya itu.⁴³

⁴³ Greg Reeder adalah seorang Ejiptolog (arkeolog yang fokus subyek penelitiannya adalah Mesir) yang meneliti sebuah komplek makam di Saqqara untuk Niankhkhnum dan Khnumhotep, dua manicurist (tukang rawat kuku) dari Dinasti Kelima Kerajaan Kuno Mesir (+ 2400 SM). Reeder, setelah melakukan penelitian mendalam tentang hal ini, mengatakan keduanya memiliki kemungkinan besar sebagai dua orang pecinta. Hasil penelitian ini cukup mengejutkan baik di kalangan arkeolog ataupun bagi umat beragama terutama Islam yang memiliki pemahaman tentang sejarah homoseksualitas yang berlainan dengannya. Namun demikian beberapa alasan yang sangat akademis dan ilmiah yang mendukung kesimpulan tersebut menjadikannya sulit untuk dibantah.

Sedikitnya ada sebelas poin yang membuat Reeder berkesimpulan bahwa kemungkinan adanya, minimal, same-sex desire pada era Dinasti kelima Kerajaan Kuno Mesir tidak bisa dikesampingkan. Pertama, relief di pintu masuk yang menggambarkan Niankhkhnum di sebelah kanan-Barat bersama istri dan anak-anaknya, Niankhkhnum sedang berburu dan istrinya mencium bunga tulip. Sedangkan Khnumhotep di sebelah kiri-Timur bersama istri dan anak-anaknya. Khnumhotep menombak ikan dan istrinya mencium bunga tulip. Kedua, relief di tiang pintu masuk yang menggambarkan adegan pemindahan patung dari orang-orang mati yang disaksikan oleh dua orang yang bergandengan tangan. Penggambaran dua orang bergandengan tangan ini bisa ditemukan perbandingannya

dengan patung Nikaoukhnum dan istrinya yang bergandengan tangan. Menurut Nadine Cherpion, sebagaimana dikutip Reeder, penggambaran ini dilakukan untuk menunjukkan adanya hasrat seksual untuk melakukan hubungan suami-istri antara dua orang tersebut.

Ketiga, di jalan masuk, di dinding sebelah Timur, ada dua orang yang memeluk satu sama lain sambil menyambut para pembawa persembahan ke makam mereka. Niankhkhnum di sebelah kanan-depan dan Khnumhotep di kiri-belakang dalam posisi yang biasanya ditempati oleh perempuan. Keempat, di dalam makam, di dinding sebelah Selatan, ada dua orang yang saling berpegangan tangan sambil melakukan inspeksi dengan Niankhkhnum sebagai pemimpinya. Penggambaran ini mirip dengan Mereruka dan istrinya, Watetkhethor, dengan Mereruka memimpin istrinya ke ranjang yang dipersiapkan untuk hubungan suami-istri.

Kelima, di dua sisi dinding jalan masuk ke kamar yang terbuat dari batu (rock-cut), Niankhkhnum selalu dilukiskan di sebelah kanan Khnumhotep yang sedang membaui bunga tulip dengan tumpukan persembahan di antara keduanya. Menarik untuk dicatat bahwa tindakan mencium bunga tulip pada era ini sangat jarang dilakukan oleh lelaki. Keenam, di atas pintu masuk, nama keduanya diukir bersama yang mungkin dimaksudkan untuk menunjukkan kebersatuan mereka. Ketujuh, pada bagian yang lebih dalam, Khnumhotep digambarkan sedang menyaksikan (atau mengontrol?) pengambilan panen sambil menggunakan jenggot seremonialnya, sedangkan Niankhkhnum berada di ujung lainnya tanpa terlihat menggunakan jenggot seremonialnya. Digunakannya jenggot seremonial diyakini merupakan tanda bahwa yang bersangkutan meninggal lebih dahulu daripada tokoh yang dilukiskan tanpa jenggot seremonial.

Kedelapan, dalam adegan perjamuan makan, Niankhkhnum dilukiskan di sisi Timur sedangkan Khnumhotep di sebelah Barat. Di belakang Niankhkhnum dilukiskan Khentikaus yang tidak lain merupakan istrinya. Namun lukisan ini dihapuskan oleh pembuat desain makam tersebut. Penghapusan ini, menurut Cherpion, sebagaimana dikutip oleh Reeder bukannya menunjukkan bahwa tidak ada tempat di dinding makam itu untuk melukiskan Khentikaus, namun lebih karena dalam psikologi Niankhkhnum, Khentikaus tidak memiliki tempat.

Kesembilan, di sebelah Barat relief adegan perjamuan makan, Niankhkhnum dilukiskan di depan Khnumhotep sambil menyangga lengan Khnumhotep sedangkan yang disebutkan terakhir memeluk-berhadapan (face-to-face embracing) Niankhkhnum dengan satu tangan di pinggang dan tangan yang lain di bahu. Adegan ini adalah adegan paling mesra dan intim dari semua relief yang ada di makam. Bahkan adegan ini lebih intim daripada relief lain yang menggambarkan pasangan dalam pelukan-berhadapan, walaupun pasangan tersebut adalah suami istri. Terlebih lagi dalam penggambaran intim ini istri masing-masing tidak disertakan.

Kesepuluh, di antara false-door masing-masing, Niankhkhnum digambarkan berada di sebelah kiri sedang berpelukan dengan intim dengan Khnumhotep yang ada di sebelah kanan. Keintiman pelukan mereka dalam bagian ini menandingi relief Kha-Hay dan istrinya, Meret-Yeses. Yang disebutkan terakhir digambarkan di sebelah kanan sedang memeluk Kha-Hay. Namun, Kha-Hay dalam relief tersebut hanya berdiri kaku, tidak seperti Niankhkhnum yang balas memeluk Khnumhotep. Kesebelas, relief yang

Dengan aspek multidimensional, kita bisa katakan jika seseorang melihat kedua subjek ini dengan pandangan mono-dimensi, ia akan mendapati keduanya terlihat bertentangan. Akan tetapi, jika ia meluaskan ‘dimensi’ dengan membaca lebih dalam konteks masing-masing, akan ia dapati bahwa keduanya tidak bertentangan, bahkan tidak kelihatan tidak bersinggungan.

Analisis linguistik yang dalam terhadap frasa kajian mengatakan bahwa huruf *ba*’ menyalahi aturan untuk dianggap bermakna *ta’diyya*. Makna yang paling mungkin kemudian adalah makna yang sama dengan *fī*, yaitu ‘dalam’. Lebih jauh lagi, frasa ini dalam lingkungan Arab pada masa itu tidak dipahami dengan maksud literalnya, malah dengan maknawi, yaitu ‘melampaui’. Oleh karena itu, pemahaman terhadap frasa ayat kajian harusnya berbunyi ‘tidak ada seorang pun di dunia ini sebelum kalian yang melampaui kalian dalam melakukan *fāḥisyah*. Pemahaman ini memungkinkan adanya seorang atau sekelompok orang yang melakukannya pada era sebelum kaum Nabi Luth—kelompok yang ditunjuk oleh kata ‘kalian’. Apalagi jika kita diskusikan cakupan makna dari *fāḥisyah* yang tidak serta merta bisa diterjemahkan sebagai homoseksualitas sebagaimana akan dibahas nanti.

Dengan aspek kebermaksudan, kita akan mendapati bahwa pemahaman terhadap seluruh subsistem yang ada dalam sebuah sistem harusnya merupakan pemahaman yang berkoherensi secara

ada di balik pintu masuk, Niankhkhnum digambarkan di kiri-Selatan sedang berpelukan dengan Khnumhotep yang ada di sebelah kanan-Utara dengan pelukan yang lebih mesra dari pelukan sebelumnya. Dalam bagian ini keduanya digambarkan sangat dekat sehingga hidung mereka saling bertemu begitu juga ujung sabuk masing-masing dan menyebabkan bagian bawah tubuh keduanya saling bertemu. Lihat Greg Reeder, “Queer Egyptologies of Niankhkhnum and Khnumhotep” di Carolyn Graves-Brown, *Sex and Gender in Ancient Egypt: “Don your wig for a joyful hour”* (Swansea: Classical Press of Wales, 2008). Bandingkan dengan Greg Reeder, “Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep” dalam *World Archaeology*, vol. 32, no. 2, (2000).

sistematis⁴⁴ dengan seluruh subsistem lain dalam sistem yang sama. Koherensi sistematis ini bisa dipahami sebagai keharusan untuk selaras, dengan kata lain tidak ada yang boleh bertentangan. Semuanya harus mengarah pada maksud yang sama dan pertentangan yang ada hanya sebatas ‘terlihat bertentangan’ atau, dalam bahasa Ibn Taimiyah, ‘pertentangan yang hanya ada dalam benak’.⁴⁵

Penjelasan di atas telah membuktikan bahwa pertentangan yang ada antara pemahaman literal dengan subsistem lain membuatnya tidak memenuhi syarat koherensi sistematis dan bisa dikatakan tidak bisa diterima.⁴⁶ Sedangkan pemahaman kedua, yaitu pemahaman maknawi-alternatif, bisa dikatakan, dengan mempertimbangkan lanjutan analisis dengan aspek-aspek pendekatan sistem sebelumnya, memenuhi syarat tersebut. Dengan kata lain, ia berada dalam jalur yang mengarah pada maksud yang sama dengan subsistem lainnya, dan oleh karenanya memiliki watak kebermaksudan dalam dirinya. Dengan ini, pilihan saya jatuh pada tafsir maknawi alternatif.

Saya ingin mendiskusikan satu hal lagi. Satu hal ini sangat terkait dengan hasil penelitian ini, dan merupakan indikasi untuk menjawab

44 Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 233.

45 Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasail wa Fatwa*, Abdul-Rahman al-Najdi (ed.), (Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, tanpa tahun), hlm. XIX/ 131.

46 Para reformis modern mengajukan salah satu cara menilai otentisitas hadis Nabi dengan keselarasannya dengan pesan-pesan Alquran. Hadis yang tidak selaras akan disebut tidak otentik dan kemudian ditolak. Lihat misalnya, Al-Alwani, “*Madkhal Ilā Fiqh al-Aqalliyyāt*”, hlm. 36, al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah*, pp. 19, 125, 61, al-Ghazali, *Naẓarāt fī al-Qurʾān*, hlm. 36, al-Nimr, *Al-Ijtihād*, hlm. 147, al-Turabi, *Qad āyā al-Tajdi@d*, hlm. 157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qurʾān, the Muwattaʾ and Madinan ʿAmal* (Surrey: Curzon, 1999), hlm. 1, John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (2003), A. Omotosho, “*The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh*” (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984), Safi, *ʿImal al-ʿAql*, hlm. 130, Shams al-Din, *al-Ijtihad wa al-Tajdid fī al-Fiqh al-Islami*, hlm. 21, yang dikutip oleh Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Cara berpikir ini kemudian bisa dilanjutkan pada penilaian atas kelayakan pengetahuan-pengetahuan baru atau cara-cara pembacaan terhadap teks keagamaan untuk diterima.

pertanyaan kedua dan ketiga yang dimunculkan dalam bagian awal artikel ini; Apa implikasi dari pembacaan ini jika diterima dalam memahami Islam? Apakah Alquran salah dalam ‘mengutip’ sejarah? Sebagaimana disebutkan di awal, bagian yang cukup mengganjal dalam tulisan ini adalah penerjemahan *fāhisya* yang menjadi rujukan dari kata ganti *ha* dalam frasa kajian sebagai homoseksualitas. Bisa dibuktikan bahwa yurisprudensi Islam pada abad-abad pembentukan tidak sedang berbicara tentang orientasi seksual, namun tindakan seksual spesifik, yaitu hubungan suami-istri anal (*anal intercourse*) yang dilakukan oleh lelaki dan dilakukan dengan pemaksaan.⁴⁷

Dengan pemahaman spesifik tersebut, harusnya frasa kajian dalam artikel ini tidak dipertentangkan dengan kesimpulan Reeder dari penelitian ilmiah beliau pada makam Niankhkhnum dan Khnumhotep. Hal ini dikarenakan kesimpulan Reeder hanya menyentuh adanya ‘hasrat seksual terhadap sesama jenis’ yang bisa dikatakan masih dalam cakupan orientasi seksual—walaupun dilanjutkan dengan kemungkinan Niankhkhnum dan Khnumhotep juga melakukan tindakan seksual namun hal ini tidak ditunjukkan sama sekali dalam relief, sedangkan yang dinafikan keberadannya oleh frasa kajian adalah tindakan seksual yang berupa penetrasi anal terhadap sesama jenis dengan pemaksaan terlepas dari apakah tindakan tersebut didasari oleh orientasi sesama jenis atau tidak.

47 Lihat Barbara Zollner, “Mithliyyun or Lutiyyun? Neo-Orthodoxy and the Debate on the Unlawfulness of Same-Sex Relations in Islam” dalam Samar Habib, *Islam and Homosexuality*, hlm. 193-220. Dalam kontribusi beliau ini, Zollner dengan sangat baik mendaftar, memisahkan, dan mengurutkan pembentukan persepsi tentang apa yang digambarkan oleh Alquran sebagai yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth, bagaimana persepsi ini tidak selalu ada dalam bentuk yang sama dalam benak para ahli fikih Muslim dalam era formatif hukum Islam dan selanjutnya, dan bagaimana kalangan yang beliau sebut ‘neo ortodoks’ memaknai ulang dan menerjemahkan (dengan tidak begitu tepat) konsep tersebut sebagai homoseksualitas—mengingat yang disebut terakhir memiliki kompleksitas cakupan makna yang tinggi.

Namun lebih jauh dari ini, yang ingin ditekankan adalah usaha menghilangkan nuansa dan bias homofobia dalam memahami teks-teks keagamaan, hal ini Islam—termasuk keengganan untuk menerima historisitas homoseksualitas. Usaha ini bisa dikatakan sebagai dekolonisasi homofobia dalam benak para sarjana keagamaan terutama Muslim. Homofobia sebagai prejudis Islam warisi dari ajaran Yahudi⁴⁸ telah begitu kuatnya mengkolonisasi para sarjana Muslim dan hal ini terus dipertahankan serta dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam, bukan budaya kaum Muslim awal. Kugle menekankan bahwa Muslim harusnya lebih hati-hati dalam memilah antara pemahaman yang mereka terima sebagai ajaran Islam dan sebagai warisan budaya patriarkal lingkungan Arab dimana masa Islam pertama kali muncul.⁴⁹

Lebih jauh lagi, tindakan memikirkan ulang tersebut dengan mempertimbangkan luasnya cakupan homoseksualitas meniscayakan adanya kesadaran tentang orientasi dan/atau pilihan seksual bawaan lahir. Dengan memperjelas makna *fāḥisyah* untuk kemudian membatasi cakupan objek yang ditimpa pelarangan Alquran dan pada akhirnya menghindari penggunaan istilah homoseksualitas untuk menerjemahkan istilah Qur'ani tersebut, seseorang bisa dikatakan telah menyertakan perkembangan ilmu pengetahuan tentang seksualitas dalam pertimbangannya memahami teks-teks keagamaan Islam termasuk ayat Alquran dan utamanya frasa kajian. Usaha menyertakan hal itu adalah langkah awal untuk menuju penafsiran sensitif seksualitas atau *sexuality-sensitive interpretation*.⁵⁰

48 Rictor Norton, <http://rictornorton.co.uk/homopho1.htm> diakses pada 08 Juli 2016.

49 Lihat Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam* (Oxford: One World Publication, 2010), hlm. 232-234.

50 Istilah *sexuality-sensitive interpretation* digunakan oleh Scott Siraj al-Haqq Kugle dalam buku beliau *Homosexuality in Islam*. Beliau menjelaskan bahwa yang beliau maksud adalah pemahaman kata-kata dan pesan-pesan Alquran yang mempertimbangkan realitas seksualitas dan orientasi seksual yang dimiliki oleh mereka yang membaca dan mengikutinya. Penafsiran ini pastinya akan bersifat non-patriarkal. Ia tidak akan

Jika artikel ini hanya fokus pada frasa yang hanya merupakan setengah bagian sebuah ayat, maka agenda penafsiran sensitif-seksualitas akan memikirkan ulang minimal apa yang dibahas dalam al-ʿAraf (7/ 80- 81), Hud (11/ 77 - 82), al-Hijr (15 / 58 - 72), al-Anbiya' (21/ 74 - 75), al-Naml (27 /54 - 58), al-ʿAnkabut (28 /28 -30), al-Syuara (26 / 160 - 174), dan al-Qamar (54/ 33- 39). Agenda ini penting untuk diperhatikan dan telah menjadi perhatian organisasi-organisasi internasional seperti The Inner Circle (Cape Town, South Africa), al-Fatiha Foundation (US), the Salam Queer Community (Canada), Imaan dan the Safra Project (UK), the Yoesuf Foundation dan Habibi Ana Foundation (Netherlands).⁵¹ Organisasi-organisasi tersebut telah mengembangkan diskusi tentang hal-hal yang sangat radikal dan fundamental dengan nuansa yang mempertimbangkan perkembangan terbaru ilmu pengetahuan. Indonesia juga harus melakukan diskusi semacam itu dan paper ini jelas merupakan salah satu bentuk realisasinya.

Daftar Pustaka

- Abbas, Abdullah ibn. *Tanwir al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʿAbbās*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Tanpa Tahun.
- Alusi, Syihab al-Din al-. *Rūh al-Ma ʿānī fī Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Masānī*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994.

menggunakan nilai-nilai patriarkal semacam keunggulan lelaki atas wanita, dan tidak menganggap semua pembaca Alquran memiliki orientasi heteroseksual. Ia juga tidak akan memberlakukan pemahaman-pemahaman tentang sifat dasar manusia yang telah usang seperti asumsi kalangan Islam pada abad pertengahan yang didasarkan pada filsafat, medis, dan psikologi yang diadopsi dari norma-norma Helenik di Timur Tengah yang telah dibuktikan tidak saintifik. Lihat Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam* (Oxford: One World Publication, 2010), hlm. 41.

51 Perwakilan dari masing-masing organisasi ini pernah 'semeja' dengan penulis di sebuah acara di Afrika Selatan. Kesimpulan yang disebutkan di badan artikel adalah hasil dari perbincangan panjang dengan mereka.

- Alwani, Taha Jabir. "Madkhal ilā Fiqh al-Aqalliyyāt." Makalah dipresentasikan dalam European Council for Fatwa and Research, ECFR, Dublin, Januari 2004.
- Asyur, Tahir ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- _____. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*. Bandung: Mizan, 2015.
- Biqa'i, Abu al-Hasan al-. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, Tanpa Tahun.
- Dowson, Thomas A. "Queering Sex and Gender in Ancient Egypt" dalam Carolyn Graves-Brown (ed.). *Sex and Gender in Ancient Egypt: "Don your wig for a joyful hour"*. Swansea: Classical Press of Wales, 2008.
- Dutton, Yassin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal*. Surrey: Curzon, 1999.
- Ghazali, Muhammad al-. *Al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadith*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1996.
- _____. *Nazarāt fī al-Qur'ān*. Kairo: Nahdah Misr, 2002.
- Habib, Samar. *Islam and Homosexuality*. California: Praeger, 2010.
- Ibn Taimiyah. *Kutub wa Rasa'il wa Fatwa*. Abdul-Rahman al-Najdi (ed.). Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, Tanpa Tahun.
- John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning," *Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99, 2003.
- Kasir, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Dar al-Tayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999.

- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qurʾān al-Karīm*. Kairo: al-Intisyar li al-Nasyr, 1999.
- Khazin, ‘Ala’ al-Din. *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’in al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq Kugle. *Homosexuality in Islam*. Oxford: One World Publication, 2010.
- Luthfillah, Muhammad Dluha. “Towards Modern Interpretation of al-ʿAraf:80 dan al-ʿAnkabut:28 : a Stylistic Study.” 2015.
- Mahalli, Jalal al-Din al- dan Jalal al-Din al-Suyuti. *Tafsīr al-Jalālain*. Kairo: Dar al-Hadis, Tanpa Tahun.
- Mujahid. *Tafsīr Mujāhid*. Mesir: Dar al-Fikr al-Islamiy al-Hadisah, 1989.
- Nimr, Abdul Mun’im. *Al-Ijtihad*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1986.
- Norton, Rictor. “The History of Homophobia” dalam <http://rictornorton.co.uk/homopho1.htm>, diakses pada 08 Juli 2016.
- Omotosho, A. “The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh”. Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1984.
- Qurtubi, Abu Abdillah al-. *Al-Jāmi ‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zīlāl al-Qur’ān*. Madinah: Dar al-Syuruq, 2003.
- Razi, Muhammad ibn Umar. *Mafātīḥ al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Reeder Greg. “Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep” dalam *World Archaeology*, vol. 32, no. 2, 2000: 193-208.
- _____, “Queer Egyptologies of Niankhkhnum and Khnumhotep” di Carolyn Graves-Brown. *Sex and Gender in Ancient Egypt: “Don your wig for a joyful hour”*. Swansea: Classical Press of Wales, 2000.

- Rida, Rasyid. *Tafsir al-Manār*. Mesir: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.
- Sabban. *Hṣṣiyat Ṣabbān Syarḥ Asymūnī 'alā Alfiyya ibn Mālik*. Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, Tanpa Tahun.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: a Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014.
- Safi, Luay. *I'mal al-'Aql*. Pittsburgh: Dar al-Fikr, 1998.
- Syams al-Din, Ayatullah Medhi. *al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut: al-Muassasah al-Dawliyyah, 1999.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Tabari, Ibn Jarir al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Hijr: Markaz al-Buhut wa al-Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001.
- Tabataba'i, Muhammad Husain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-'Alami li al-Matbu'at, 1997.
- Turabi, Hasan. *Qadaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Usuli*. Beirut: Dar al-Hadi, 2000.
- Weeks, Jeffrey. *The Language of Sexuality*. New York: Routledge, 2011.
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2009.
- Zollner, Barbara. "Mithliyyun or Lutiyyun? Neo-Orthodoxy and the Debate on the Unlawfulness of Same-Sex Relations in Islam" dalam Samar Habib. *Islam and Homosexuality*, 2010.