

Pembacaan Non-Homofobik Terhadap Ayat-ayat Sejarah Homoseksualitas Dalam Alquran: Menuju Penafsiran Sensitif-Seksualitas

Muhammad Dluha Lūṭfillah

UIN Sunan Kalijaga dan LSQ ar-Rohmah

Jl. Imogiri Timur Km. 8 Botokenceng Banguntapan Bantul Yogyakarta

Email: dluhaLutfillah@gmail.com

ABSTRAK

The Muslim understanding of the Qur'anic verses about the history of homosexuality particularly the phrase *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn* for centuries reads that no man before your people (the prophets Lut's people, more than 20th BC) who ever took action fakhisha' (which is then interpreted by the so-called' neo-orthodox 'as homosexuality). This understanding is in the contrary with the results result of an Egyptologist Greg Reeder saying that the first possible homosexual couple were Niankhkhnum and Khnumhotep, two manicurists at the age of the Fifth Dynasty of the Kingdom of Ancient Egypt (more than 25th BC). The contradiction then inspects a man on the question of "Whether Qur'an incorrectly cite the history?" Suspicion is suspended by al-Razi which provides a more accommodative alternative to the Reeder study, which is 'beyond what you do in it' which gives the possibility of a group of people who did homosexuality in the past 20 BC.

Keywords: homofobia, penafsiran Alquran, *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*.

PENDAHULUAN

Thomas A. Dowson¹ telah menunjukkan bahwa banyak arkeolog telah terbutakan oleh ketakutan mereka terhadap homoseksualitas² yang

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

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 cara berpikir ketika penelitian mulai tidak mengarah pada tujuan yang mereka kehendaki. Akibatnya subjektivitas mengungguli objektivitas dan hal ini membuat penelitian tersebut cacat secara metodologis.⁴ Dowson agaknya ingin mengatakan bahwa homofobia akan menumbuhkan kecacatan bagi penelitian-penelitian akademis khususnya di bidang yang beliau 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 cacat metodologis dikarenakan homofobia agaknya juga terlihat dalam penafsiran Alquran, tentunya pada ayat-ayat yang berkaitan dengan homoseksualitas. Umumnya *mufassir*, sebagaimana akan dibuktikan nanti, akan mengatakan bahwa yang pertama kali melakukan tindakan homoseksual adalah kaum Nabi Lūṭ.⁶ Pandangan ini didasarkan pada pembacaan literal terhadap

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), 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 berlebihan dan irasional. 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*, 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), 27-46.

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”*, 27.

⁶ Muhammad Dluha Luthfillah, “Towards Modern Interpretation of al-A’raf:80 dan al-‘Ankabut:28 : a Stylistic Study”. Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2015. Tidak dipublikasikan. 40-41. Penerjemahan kata *fākhisyā* sebagai homoseksualitas disini mengikuti apa yang dilakukan oleh ulama yang

ungkapan Nabi Lūṭ 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 Lūṭ. Mengatakan sebaliknya (bahwa ada manusia yang melakukannya sebelum kaum Nabi Lūṭ) atau hanya memberikan kemungkinan terhadap hal itu dianggap menyalahi ajaran Islam dan oleh karenanya kafir.⁷

Al-Rāzī⁸ adalah satu (atau bahkan mungkin satu-satunya) *mufassir* yang berbeda. Dalam kitab tafsir yang ia tulis, Al-Rāzī membenarkan adanya kemungkinan bahwa sebelum kaum Nabi Lūṭ, ada manusia, walaupun dalam batas *nudra* (sangat jarang) yang melakukan tindakan homoseksual. Namun, Al-Rāzī berbicara tentang pemahaman alternatif ini dalam porsi yang sangat kecil dan singkat. Dalam memberikan argumen linguistik untuk mendukung alternatif tersebut juga Al-Rāzī terlihat ragu-ragu. Terlebih lagi, padanan frasa yang ia berikan tidak sama persis dengan yang dimiliki oleh Alquran. Namun, bagi orang yang setuju dengan Dowson tentang sterilisasi penelitian akademik dari bias homofobia, pembacaan alternatif yang Al-Rāzī berikan ini menarik dikaji dalam kaitannya dengan Alquran.

Pertanyaan yang muncul dan berusaha dijawab kemudian adalah: seberapa kuat pembacaan alternatif yang Al-Rāzī berikan ini? Apa implikasi dari pembacaan ini jika diterima dalam memahami Islam? Apakah Alquran salah dalam ‘mengutip’ sejarah?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, artikel ini akan ‘membaca ulang’ frasa kajian dengan pendekatan sistem beserta fitur-fiturnya, yaitu holisme, keterbukaan dan pembaruan diri, multidimensionalitas, dan kebermaksudan. Namun sebelum itu, artikel ini akan menyajikan pandangan Al-Rāzī terhadap frasa kajian yang didahului

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-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), vol. 7, 245.

⁸ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn ‘Umār ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī yang sering disebut sebagai Fakhrudīn dilahirkan di Tabaristan pada 544/1150. Ia terkenal menguasai ilmu tafsir, teologi, astronomi, filsafat, dan usul fiqh. Salah satu karangan beliau yang terkenal adalah kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* atau lebih dikenal dengan *Mafātiḥ al-Ghayb* yang merupakan *reason-based interpretation* atau *tafsīr bī al-ra’y*. Kitab ini banyak diikuti oleh mu’tazilah, karena sangat bercorak rasional dan menjelaskan hal-hal yang orang jarang terpikirkan.

oleh penjelasan tentang pandangan mainstream ulama agar memperjelas keunikan pandangannya.

PEMBAHASAN

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 Approach*, bahwa ada beberapa ayat tentang teologi yang pemahamannya terhadapnya ternyata *context-dependent*, dipengaruhi oleh konteks.⁹ Ayat yang ia contohkan adalah yang terkait dengan penyaliban Yesus/Isa. Ayat tersebut sekilas terlihat bersinggungan dengan sejarah, namun *stressing point* yang ia miliki belum tentu hal-hal sejarah. Saeed malah menerangkan bahwa ayat itu sebenarnya lebih condong pada bentuk kritik terhadap sifat suka berbohong kaum Yahudi.¹⁰ Ayat-ayat di mana frasa yang dikaji oleh artikel ini muncul juga memiliki karakteristik yang kurang lebih sama, ia sekilas terlihat bersinggungan dengan sejarah. Hanya saja, 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 Lūṭ lah yang pertama kali melakukan tindakan homoseksual. Semua *mufassir* kecuali al-Rāzī, karena ia menambahkan alternatif pemahaman.

Untuk menunjukkan hal itu, penelitian ini 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-A’rāf: 80 dan al-‘Ankabūt: 28. Penafsiran yang akan diperlihatkan berasal dari *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* karya Ibn ‘Abbās (w. 68 H); *Tafsīr Mujāhid* karya Mujahid (w. 103 H); *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīlī Ay al-Qur’ān* karya al-Ṭabarī (w. 224 H); *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* karya al-Zamakhsharī (w. 538 H); *al-Jāmi’ lī Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī (w. 671 H); *Tafsīr al-Qur’ān*

⁹ Lihat Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: a Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), 129-148.

¹⁰ Penulis mengatakan bahwa ayat penyaliban Yesus termasuk dalam atau memiliki dimensi teologis dengan mempertimbangkan sikap Muslim terhadap ayat tersebut, yakni memercayai (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*, 130-131.

al-‘Azīm karya Ibn Kathīr (w. 774 H); *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ān al-Tanzīl* karya al-Khazin (w. 741 H); *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Mahallī (w. 864 H) dan al-Ṣuyūṭī (w. 911); *Rūh al-Ma’āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathāniy* karya al-Alūsī (w. 1270 H); *Tafsīr al-Manār* yang ditulis oleh Rasyid Rida (w. 1354 H); dan *Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb (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,’¹¹ sedangkan Mujāhid tidak memberikan penafsiran atasnya.¹² Al-Ṭabarī mengatakan hal yang sama, bahkan menguatkan pendapat tersebut dengan menyebutkan riwayat “yang disebutkan oleh Ibn Wakī’ padaku bahwa Ismā’īl ibn ‘Ulyah pernah mendapatkan cerita dari ibn Abī Nājih dari ‘Amr ibn Dinār terkait *mā sabaqakum bihā min aḥad min al-‘ālamīn*, ia berkata “tidak pernah ada seorang lelaki ‘menjantani’ lelaki lain sampai kaum Nabi Lut ada”.¹³

Al-Zamakhsharī 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 Muḥammad *sabaqaka bihā ‘Ukāsyā* “Ukashah telah mendahului kamu dengan hal itu”. Terkait *min aḥad min al-‘ālamīn*, *min* yang pertama dalam kumpulan kata tersebut difungsikan sebagai penegas kalimat negasi sebelumnya. Selain itu, ia juga berfungsi untuk menggeneralisir/menyeluruhkannya. Sedangkan *min* yang kedua difungsikan sebagai *tab’id*.

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

¹¹ Ibn Abbas, al-Fairuzabadi (ed.) *Tanwir al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tanpa tahun), hlm. 131.

¹² Mujahid langsung menafsirkan ayat 82 setelah ayat 78. Lihat Mujahid, Muhammad Abd al-Salam (ed.), *Tafsīr Mujāhid* (Mesir: Dar al-Fikr al-Islamiy al-Hadisah, 1989), hlm. 339.

¹³ Ibn Jarir al-Tabariy, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīlī Āy al-Qur’ān* (Hijr: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirasah al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001), vol. 10, hlm. 304-305.

pengingkaran (baca: ketidak setujuannya)-Nya terhadap perilaku mereka dengan mengatakan *ata'tuna al-fāhisha* dan kemudian menghina mereka atas *fāhishah* tersebut dengan mengungkapkan bahwa merekalah 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.¹⁴

Al-Qurṭūbī juga melakukan analisis kebahasaan namun lebih singkat dari Zamakhsharī. Berangkat dari kata *min* -tanpa memperjelas *min* mana yang dimaksud, apakah yang pertama atau kedua- dalam frasa tersebut, ia mengatakan bahwa tidak ada *liwāf*¹⁵ sebelum masa kaum Nabi Lūṭ dan hanya orang kafir yang memiliki pikiran sebaliknya. Lebih jauh, ia mengatakan bahwa hanya babi dan *ḥimār* (sjenis keledai) yang melakukan hal itu dalam dunia binatang.¹⁶ Ibn Kathīr mempertegas bahwa tidak ada satu manusia pun sejak zaman Nabi Adam yang terlintas di benaknya untuk melakukannya. Ia juga mengutip ungkapan Waḥid ibn Malik, salah satu pemimpin pada periode kepemimpinan Bani Umayyah, yang mengaku tidak akan pernah terlintas di benaknya bahwa lelaki akan ‘menggauli’ sesama lelaki kalau saja Allah tidak menceritakan kisah kaum Nabi Lūṭ.¹⁷

Al-Khazīn dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang sama persis dengan yang dijelaskan oleh al-Zamakhsharī. Ia juga menambahkan riwayat dari ‘Amr ibn Dinār yang dikutip juga oleh al-Ṭabarī untuk menguatkan analisis bahasa tersebut.¹⁸ Dalam Tafsir *al-Jalālayn* disebutkan bahwa baik manusia dan jin, tidak ada yang pernah melakukan tindakan homoseksual sebelum kaum Nabi Lūṭ.¹⁹

¹⁴ Lihat al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Lebanon: Dar al-Ma’rifah, 2009), hlm. 371-372.

¹⁵ *Liwāf* adalah istilah Muslim untuk menyebut homoseksual. Kata tersebut berasal dari nama nabi yang kaumnya diyakini melakukan homoseksual pertama kali, Nabi Lūṭ. Lihat Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Mesir: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah fī al-Kitāb, 1990), vol. 8, 454.

¹⁶ Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 7, 245.

¹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Dār al-Ṭayyibah fī al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), vol. 3, 444-445.

¹⁸ Lihat ‘Ala’ al-Dīn al-Khazīn, Muḥammad Alī Shahīn (ed.), *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ān al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1994), vol. 2, 225.

¹⁹ Jalāl al-Dīn al-Mahalfī dan al-Ṣuyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Hadīth, t.th.), 205.

Al-Alūsī mengawali analisisnya terhadap frasa ini dari sisi kebahasaan. Dalam analisis kebahasaan ini, ia mengutip penjelasan Zamakhsharī untuk kemudian ia dialogkan dengan pendapat Ibn Ḥayyān. Tokoh yang terakhir mengatakan bahwa pendapat Zamakhsharī 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 *hamzah ta'diyya*.

Contoh yang paling mudah adalah *ṣakakta al-ḥajar bī 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, *ba* mengubah makna kata tersebut dari membentur (*ṣakka*) menjadi membenturkan (*ṣakkaka*) 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 Ḥayyān lebih memilih memaknai *ba* sebagai *ba muṣāḥaba* (menunjukkan pengertian menyertai) dan memahami frasa tersebut dengan “tidak ada satu orang pun sebelum kalian yang menyertai atau mencampuri urusan homoseksualitas.” Dengan itu, Ibn Ḥayyān memaknai *sabaqtuhu bi al-kurra* dengan “aku mendahulukan bolaku atas bolanya.”

Al-Alūsī memilih menyamakan *ba* dalam frasa ini dengan *fi*, berfungsi *zarfiyya*, menunjukkan wadah/situasi, karena menurut beliau tidak ada alasan untuk memilih *ta'diyya*. Dengan pilihan itu, ia memahami frasa kajian dengan “tidak ada satu pun orang sebelum kalian yang mendahului kalian dalam hal melakukan tindakan homoseksual.” Penjelasan selanjutnya kembali sama dengan Zamakhsharī.²⁰ Dalam tafsir al-Manār, Rashīd Riḍā merangkum pendapat Zamakhsharī dan al-Alūsī dan menambahkan bahwa walaupun kata *‘ālam* bisa dipahami hanya mencakup penduduk alam semesta pada masa mereka, tapi yang dimaksud di sini adalah semua manusia di segala zaman.²¹ Berbeda dengan Sayyid Quṭb, ia tidak memberikan analisis kebahasaan dan

²⁰ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathāniy* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1994), vol. 4, 407.

²¹ Lihat Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 8, 453-454.

langsung mengatakan frasa ini menunjukkan dengan cukup jelas bahwa yang dilakukan oleh kaum Nabi Lūṭ adalah penyimpangan.²² Terlihat bahwa ia seolah tidak ingin melangkah terlalu jauh dari apa yang ia pahami dari tekstual ayat, namun juga ingin menempatkannya sebagai ungkapan kegelisahan Nabi Lūṭ yang sangat dalam.

Dalam ayat kedua, al-‘Ankabut: 28, semua *mufassir* yang disebutkan mengulang penafsiran mereka terhadap frasa tersebut di al-A’rāf. Hanya Sayyid Quṭb yang memperjelas posisinya dengan mengatakan “dari kisah Nabi Lūṭ ini, bisa didapati bahwa dalam diri kaumnya telah mengakar kekejian-kekejian yang bermacam-macam. Mereka melakukan kekejian yang tidak pernah dilakukan siapapun sebelumnya; “mendatangi lelaki”. Perilaku tersebut menunjukkan penyimpangan dari fitrah dan kerusakan yang parah.”²³ Dengan itu, bisa dipahami bahwa dengan berbagai analisis yang dilakukan oleh para *mufassir* yang disebutkan, mereka tetap berkesimpulan bahwa sebelum kaum Nabi Lūṭ, tidak ada yang pernah melakukan tindakan homoseksual.

Penafsiran Al-Rāzī terhadap Frasa Kajian

Al-Rāzī (w. 604 H) jika dibandingkan dengan al-Zamakhsarī (w. 538 H) dan al-Qurṭūbī (w. 671 H), pandangannya tentang kedua ayat ini tidak begitu berbeda dengan kedua tokoh yang terakhir disebutkan kecuali dalam memberikan kemungkinan adanya praktik homoseksualitas di zaman sebelum kaum Nabi Lūṭ. Dalam hal ini, al-Rāzī, dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-‘Ankabūt, 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 النذرة 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،²⁴

“dan firman Tuhan ‘*ma sabaqakum biha min aḥad*’ bisa dipahami dengan dua cara; *pertama*, bahwa sebelum mereka (kaum Nabi Lūṭ) memang tidak ada yang melakukan hal ini (praktek homoseksualitas) dan inilah pemahaman tersuratnya. *Kedua*, adalah bahwa sebelum mereka terkadang ada individu yang melakukan

²² Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur‘ān* (Madīnah: Dār al-Shurūq, 2003), 1315.

²³ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur‘ān*, 2733.

²⁴ Al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), vol. 25, 59.

praktik tersebut walaupun dalam taraf *nudra* (sangat jarang) namun kaum Nabi Lūṭ bersama-sama melakukan praktik tersebut, maka dikatakan pada mereka ‘*mā sabaqakum bihā min aḥad*’ (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 para penghina”

Dalam pemaparan ini, terlihat ia 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 Zamakhsharī karena yang disebutkan terakhir ini masih mempertahankan nilai historis dalam tataran makna frasa tersebut. Perbedaan akan lebih jelas terlihat jika kesimpulan itu diperbandingkan dengan tokoh yang mengutip riwayat “tidak ada seorang lelaki yang menggagahi lelaki lain sampai kaum Lūṭ datang”.

Walaupun demikian, keberadaan pemahaman alternatif ini dalam penafsiran dan pemikiran Al-Rāzī, tidak serta merta memsukkannya kepada kelompok yang pro-homoseksualitas. Dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-A’rāf dan beberapa ayat Q.S. al-‘Ankābut, ia menyatakan bahwa homoseksualitas merupakan perbuatan yang keji.

Dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-A’rāf, al-Rāzī melakukan beberapa tahapan; (a) mendiskusikan sisi *naḥwiyya* (gramatikal) tentang kata Lūṭ dan status gramatikal dari frasa ayat yang dikaji; (b) menganalisis sisi linguistik komponen-komponen penyusun frasa tersebut; (c) menelaskan kontradiksi yang terdapat pada frasa tersebut (yang seolah mengatakan tuntutan syahwat yang homoseksual tidak selamanya karena tidak sejak awal, malah baru muncul pada masa Nabi Lūṭ) dengan keberadaan syahwat yang harusnya sama tuanya dengan umur keberadaan manusia—diskusi tentang ini memberikan kemungkinan penafsiran bahwa kaum Nabi Lūṭ adalah yang pertama kali melakukan praktik homoseksual “secara masif”, (d) memaparkan beberapa pendapat tentang kriteria para ‘korban’ kaum Nabi Lūṭ. Setelah itu, ia melanjutkan penafsiran terhadap ayat selanjutnya yang pada

intinya menunjukkan pertentangan homoseksualitas dengan fitrah manusia yang bertugas untuk prokreasi. Ia bahkan mengatakan bahwa homoseksualitas, karena hanya menyalurkan libido tanpa adanya kemungkinan untuk prokreasi, menurunkan derajat manusia sehingga setara bahkan lebih hina dari hewan.²⁵

Sedangkan tahapan penafsiran terhadap Q.S. al-‘Ankabut yang dilkaskan al-Rāzī, adalah; (a) mengonfirmasikan adanya pesan tauhid dalam kisah Nabi Lūṭ; (b) menjelaskan sebab dari tindakan kaum Nabi Lūṭ yang disebut sebagai *fākhisyā*; (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.’²⁶

Analisis Fitur 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-Rāzī yang negatif terhadap homoseksualitas? Pertanyaan tersebut mungkin bisa dijawab dengan melihat konteks sosio-religius dan politik (atau aspek lain yang lebih luas) dimana Al-Rāzī hidup dan berkembang. Namun poin ini bukan wilayah kajian yang ingin dibahas dalam tulisan ini. Di sini hanya ingin menguji kekuatan pemahaman alternatif yang Al-Rāzī berikan, dan bagian ini serta satu bagian setelahnya akan berusaha menjawabnya dengan berbicara tentang fitur linguistik dan sastrawi (di bagian ini) serta sejarah, dalam hal ini adalah arkeologi (di bagian selanjutnya).

Dalam Analisis linguistik, pertama-pertama akan disinggung mengenai huruf Arab *ba*. Al-Alūsī, sebagaimana telah dijelaskan di atas, telah mendiskusikan dengan baik keberatan Ibn Ḥayyān terhadap pemaknaan Zamakhsharī terhadap *ba*’ dalam frasa sebagai *ba’ ta’diyya*. Dari sekian banyak makna *ba*’,²⁷ al-Alūsī lebih memilih memaknainya

²⁵ Lihat al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, vol. 14, 175-177.

²⁶ Lihat al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, vol. 25, 58-60.

²⁷ *Ba*’ memiliki setidaknya lima belas (15) makna; (a) *badal* seperti dalam kalimat *ma yasurrunī bihā ḥumr al-ni’am*; (b) *zarfiyya* seperti dalam firman Allah *wa laqad naṣarakumullāh bi badr wa antum adhillah* (Q.S. 3/123) dan *wa najjaynāhum bi siḥr* (Q 54/34); (c) *sababiyya* seperti dalam firman Allah *fa kullān akhadhna bi al-dhanbi* (Q.S. 29/40); (d) *ta’līl* seperti dalam firman Allah *fa bi ḡulm min alladhīna ḥādū ḥarramnā ‘alayhim ṭayyibāt uḥillāt lahum* (Q.S. 4/160); (e) *isti’āna* seperti dalam

sebagai *zarfiyya*—walaupun Ibn Ḥayyān memahaminya dengan *muṣāḥaba*.

Dalam hal ini, pendapat al-Alūsī lebih relevan karena alasan yang telah dipaparkan pada pembahasaannya 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 memiliki makna kata benda (dalam contoh sebelumnya disebutkan *kurrah*-bola dan *manzilah*-kedudukan). Kriteria ini tidak sepenuhnya sesuai dengan kata yang digunakan dalam frasa ayat yang menadi objek penelitian, *fākhisha*, yang merupakan kata sifat, bukan kata benda.²⁸ Kapasitas ini lebih sesuai dengan konteks *sabaqa* yang ber-*ta'alluq* (hubungan) dengan kata *fi*.

Namun demikian, dalam memahami frasa tersebut setelah menakwilkan *ba'* dengan *fi*, pendapat yang dikemukakan al-Rāzī, al-Zabidiy dan Ibn Manzūr lebih relevan dari pendapat al-Alūsī. Tiga tokoh pertama memahami *sabaqa fi shay'* sebagai *zāda 'alayh* atau *'alāh* (melampauinya). Pemahaman ini lebih dipilih karena disebutkan dan dikonfirmasi dalam *Tāj al-'Arūs* karya al-Zabidiy (w. 1205 H) dan *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzūr (w. 711 H), dua kitab yang merekam

kalimat *katabt bī al-qalam*; (f) *ta'diyya* yang juga disebut *ba' naql*, dalam fungsi ini *ba'* melakukan hal yang sama dengan *hamzah ta'diyya*, yaitu menjadikan kata yang awalnya *fā'il* menjadi *maf'ūl* (dalam kasus *fi'l lāzim*, kata kerja intransitif) seperti dalam kalimat *dhababallāh 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 bī al-ḥajar*; (g) *ta'wid*, atau disebut juga *ba' muqābalaḥ* seperti dalam kalimat *bi't al-faras bī alf*; (h) *al-ilṣāq* baik *haqīqī* seperti dalam kalimat *marart bī zayd* atau *majāzī* seperti dalam kalimat *amsakt bi zayd*; (i) *muṣāḥaba* seperti dalam *ihbiḍ bī salām* (Q.S. 11/48); (j) *tab'id* seperti dalam kalimat *'aynan yashrab bihā 'ibādāllāh* (Q.S. 76/6); (k) *mujāwaza* seperti dalam kalimat *fās'al bih khabiran* (Q.S. 25/59); (l) seperti *'alā* seperti dalam firman Allah *wa minhūman in ta'manh bī qinṭār* (Q.S. 4/75); (m) *qasam* seperti dalam kalimat *aqṣam billāh*; (n) seperti *ilā* seperti dalam firman Allah *aḥsana bī* (Q.S. 12/100); (o) *tawkid* seperti dalam firman Allah *kafā billāh shāhidan* (Q.S. 13/43). Lihat *Hāshiya Ṣabbān Sharḥ Ashmūni 'alā Alfiyya ibn Mālik* (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, tanpa tahun), vol. 2, 328-332.

²⁸ Perlu dipertegas bahwa penyebutan kata benda di sini bukan berhubungan dengan pembedaan/klasifikasi kata menjadi *ism-fi'l-ḥarf*, di mana kata benda dipahami sebagai *ism*. Penyebutan kata benda di sini lebih pada pembedaan *noun-adjective-adverb-verb* dan seterusnya, di mana *fākhisha* lebih memenuhi kriteria sebagai *adjective* (kata sifat) mengingat dominasi unsur sifat di dalamnya. Dominasi ini bisa dipahami dengan melihat pemahaman terhadap kata tersebut. *Fākhisha* 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 perbuatan keji.

gaya bahasa-gaya bahasa dan pemaknaannya yang berlaku di kalangan komunitas pengguna bahasa Arab (*Arabic speaking community*). Namun demikian, sumber yang bisa diakses belum memberikan gambaran tentang penggunaan *sabaqa fī* dalam periode 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-waḥda al-qāṣiyya*, *al-maqāṣid wa al-aghrāḍ* dari kisah-kisah Alquran serta nilai yang dibawa juga unsur pembentuknya. *Al-waḥda al-qāṣiyya* 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-waḥda al-qāṣiyya* ini mempengaruhi dan kemudian menjadikan bangunan, susunan, dan gaya penyampaian kisah-kisah yang sama.²⁹ Berdasarkan kajian yang mempertimbangkan kesesuaian dengan *qawā'id al-usuliyīn*, *framework* Alquran, dan repetisi kisah-kisah dari sejumlah karakter tertentu,³⁰ Muḥammad Aḥmad Khalafullāh menyimpulkan bahwa yang menjadi pemersatu kisah-kisah tersebut adalah tujuan atau pesan-pesan religius yang ingin disampaikan oleh sebuah surat.³¹ Dalam beberapa kasus, tujuan ini disampaikan—atau minimal diindikasikan—dalam bagian-bagian awal atau akhir surat.

Terkait kajian ini, dua surat di mana frasa yang dikaji muncul memberikan indikasi *goal* yang ingin dicapai di awal surat dan diperjelas oleh bagian akhir surat sebelumnya. Surat pertama, al-A'rāf, memiliki dua misi utama; *pertama*, membuat Nabi Muḥammad bersedia tanpa ragu menyampaikan kitab yang telah Allah turunkan kepadanya; *kedua*, membawa audiens pada kesimpulan bahwa *mukhāṭab* (orang kedua) dalam pembicaraan ini tidak lagi punya alasan untuk tidak mengikuti kitab suci yang dibawa oleh 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.³² Jika kita amati lebih

²⁹ Muḥammad Aḥmad Khalafullāh, *al-Fann al-Qāṣiyy fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Intishār fī al-Nashr, 1999), 212-213.

³⁰ Muḥammad Aḥmad Khalafullāh, *al-Fann al-Qāṣiyy fī al-Qur'ān al-Karīm*, 214-216.

³¹ Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qāṣiyy fī al-Qur'ān al-Karīm*, 213.

³² Lihat Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. 5, 4. Konfirmasikan dengan Abu al-Ḥasan al-

jeli, selain menyampaikan poin utama dari surat ini, Allah menyampaikan beberapa kisah dalam rangka *tahdīd*, *targhib* yang kemudian diberi kail-kail yang menghubungkan dengan pesan kerasulan Muhammad dan kapasitasnya sebagai pembawa wahyu, kitab suci, yang harus diikuti. Sedangkan tentang surat kedua, Q.S. al-‘Ankabūt, tujuan utama yang ingin dicapai adalah pembuktian keimanan seseorang lebih dari sekedar ucapan lisan.³³ Penuturan kisah para nabi terdahulu seperti Nabi Nūh, Ibrāhīm, Luṭ, Shu‘ayb dan kaum-kaum seperti ‘Ād, Samud juga kisah personal Qarūn, Fir‘aun Hamān, dipahami oleh Sayyid Quṭb, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, sebagai penggambaran bermacam rintangan dan ujian yang akan dihadapi dalam mendakwahkan ajaran Tuhan.³⁴

Dengan penjelasan di atas, terlihat bahwa yang ingin ditekankan oleh Alquran adalah pembahasan kembali nilai-nilai moral-religius pembaca. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Khalafullah bahwa nilai-nilai historis tidak ditonjolkan dalam kisah-kisah Alquran, yang lebih menonjol adalah nilai-nilai sastra dari pengungkapan sebuah kisah.³⁵ Dengan demikian, yang ingin dicapai Alquran adalah tujuan penggunaan nilai-nilai sastra yang memengaruhi psikologi pembaca agar bisa menerima pesan moral-religius yang disampaikan.³⁶ Khalafullah melanjutkan, bahwa tujuan inilah yang membuat Alquran mengatur sedemikian rupa cara dan strateginya dalam menyampaikan sebuah kisah.³⁷

Queer Egyptologies of Niankhkhnun and Khnumhotep: Analisis Ekstratekstual

Biqā‘i, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar* (Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, tanpa tahun), vol. 7, 347.

³³ Lihat Ṭabaṭaba‘i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur‘ān* (Beirut: Muassasah al-A‘lamiy li al-Matbu‘at, 1997), vol. 16, 101-102. Ibn ‘Ashur juga menambahkan bentuk tantangan yang dihadapi oleh para pengikut Nabi Muḥammad; dianiaya, dirayu dan digoda oleh kaum musyrik agar tidak masuk Islam dan berhijrah. Lihat Ṭahir Ibn ‘Asyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984), vol. 20, 200-201.

³⁴ Lihat Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah, Pesan, Kesan dan KescerAsian al-Qur‘an*, vol. 10, 435.

³⁵ Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣiy fī al-Qur‘ān al-Karīm*, 260.

³⁶ Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣiy fī al-Qur‘ān al-Karīm*, 131-145.

³⁷ Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣiy fī al-Qur‘ān al-Karīm*, 262.

Aspek lain yang ulama kontemporer tekankan untuk diperhatikan dalam usaha memahami Islam adalah perkembangan ilmu pengetahuan, baik eksakta, sosial, humaniora, dan agama Islam.³⁸ Ilmu pengetahuan yang diperhatikan dalam artikel ini adalah sejarah, khususnya arkeologi, dan lebih khusus lagi *Egyptology*. Terkait dengan perkembangan ilmu ini yang baru dan *reliable*, tokoh yang sangat otoritatif adalah Greg Reeder, Niankhkhnum dan Khnumhotep.

Greg Reeder adalah seorang *Egyptologist* yang meneliti sebuah komplek pemakaman di Saqqara untuk Niankhkhnum dan Khnumhotep, dua *manicurist* dari Dinasti Kelima Kerajaan Kuno Mesir (\pm 2400 SM).³⁹ Reeder, setelah melakukan penelitian mendalam tentang hal ini, mengatakan keduanya memiliki kemungkinan besar sebagai dua orang yang saling mencintai. Hasil penelitian ini cukup mengejutkan baik di kalangan arkeolog ataupun 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.⁴⁰ *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

³⁸ Lihat misalnya dalam kata pengantar Amin Abdullah dalam Jasser Auda, Rosidin dan 'Ali 'Abid el-Mun'im (Penj.) *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem* (Bandung: Mizan, 2015), 15.

³⁹ Greg Reeder, "Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep" dalam *World Archaeology*, vol. 32, no. 2, (2000), 193.

⁴⁰ 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), 146.

dilakukan untuk menunjukkan adanya hasrat seksual untuk melakukan hubungan suami-istri antara dua orang tersebut.⁴¹

Ketiga, di jalan masuk, di dinding sebelah timur, ada dua orang yang saling berpelukan 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.⁴² *Keempat*, di dalam makam, di dinding sebelah selatan, ada dua orang yang saling berpegangan tangan sambil melakukan inspeksi dengan Niankhkhnum sebagai pemimpinnya. Penggambaran ini mirip dengan Mereruka dan istrinya, Watetkhethor, dengan Mereruka memimpin istrinya ke ranjang yang dipersiapkan untuk hubungan suami-istri.⁴³

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.⁴⁴ *Keenam*, di atas pintu masuk, nama keduanya diukir bersama yang mungkin dimaksudkan untuk menunjukkan kebersatuan mereka.⁴⁵ *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

⁴¹ 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"*, 146.

⁴² 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"*, 146.

⁴³ 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"*, 146.

⁴⁴ 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"*, 146.

⁴⁵ 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"*, 147.

bersangkutan meninggal lebih dahulu daripada tokoh yang dilukiskan tanpa jenggot seremonial.⁴⁶

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 dihilangkan 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.⁴⁷

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.⁴⁸

Kesepuluh, di antara *false-door* masing-masing, Niankhkhnum digambarkan berada di sebelah kiri sedang berpelukan dengan Khnumhotep yang ada di sebelah kanan. Keintiman pelukan mereka dalam bagian ini menandingi relief Kha-Hay dan istrinya, Meret-Yetes. 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.⁴⁹

Kesebelas, relief yang ada di balik pintu masuk, Niankhkhnum

⁴⁶ 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"*, 147-148.

⁴⁷ 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"*, 148.

⁴⁸ 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"*, 149.

⁴⁹ 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"*, 151.

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.⁵⁰

Pembacaan sistematis terhadap frasa kajian

Dari analisis linguistik dalam pembahasan sebelumnya, didapatkan dua cara untuk memahami frasa kajian; literal-mainstream dan maknawi-alternatif. Yang pertama mengatakan bahwa tidak ada satu pun manusia pada era-era sebelum masa hidup kaum Nabi Lūṭ yang melakukan *fākhisha* yang dimaksud dalam ayat, yang kemudian diterjemahkan sebagai homoseksualitas. Sedangkan yang kedua mengatakan bahwa manusia yang hidup pada era-era sebelum kaum Nabi Lūṭ mungkin saja ada yang pernah melakukan *fākhisya* (yang kemudian diterjemahkan dengan homoseksualitas) hanya saja tidak ada yang melebihi kaum Nabi Lūṭ dalam melakukannya. Masalah yang kemudian muncul adalah pemaknaan mana yang harusnya dipilih?

Dalam tulisan ini akan diajukan sebuah tawaran cara berpikir sistematis untuk menjatuhkan pilihan pada salah satu dari dua pemaknaan di atas.⁵¹ Pandangan dasar yang dimiliki dari pendekatan ini adalah cara dalam memandang segala sesuatu sebagai sebuah sistem dan kemudian mengidentifikasi subsistem-subsistem yang dimiliki⁵² untuk kemudian menilainya berdasarkan keberhasilannya menjalankan fungsi yang

⁵⁰ 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"*, 151. Kesebelas analisis ini juga bisa ditemukan dalam Greg Reeder, "Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep" dalam *World Archaeology*, vol. 32, no. 2, (2000), 193-208.

⁵¹ Pendekatan ini diadopsi dengan baik oleh Jasser Auda untuk melakukan 'pembenahan' dalam hukum Islam. Pendekatan sistem adalah pendekatan perbandingan 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, *Maqāsid al-Sharī'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.

⁵² Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 33-34.

membantu keseluruhan sistem mencapai tujuan yang dimiliki.⁵³ Dari pendekatan ini, ada beberapa fitur dasar yang bisa digunakan untuk membantu menilai kedua pemaknaan terhadap frasa kajian yang telah disimpulkan dari analisis linguistik. Fitur tersebut adalah fitur watak kognitif, holisme, keterbukaan dan pembaruan diri, multidimensional, dan kebermaksudan.⁵⁴

Fitur watak kognitif membantu mengenali bahwa kedua pemahaman terhadap frasa kajian tersebut adalah hasil usaha manusia untuk memahami maksud sebuah frasa yang terdapat pada ayat Alquran. Oleh karena itu, keduanya sama sekali tidak bisa disakralkan. Fitur holisme menafikan cara pemahaman yang atomistik-parsial terhadap frasa kajian dan berusaha memberlakukan pemahaman yang holistik dan aspek sastra dari kisah yang terkandung pada ayat serta pemahaman terhadap *munasābah* antar ayatnya. Kajian ini menunjukkan bahwa tujuan penyampaian kisah dalam Alquran adalah untuk menyuarakan perbaikan moral pada masyarakat audiens Alquran. Pemahaman maknawi-alternatif lebih dekat pada karakteristik ini daripada literal-mainstream.

Fitur keterbukaan akan membawa diskusi frasa kajian bersentuhan dengan hasil penelitian seorang Egyptolog Greg Reeder—keduanya sama-sama berbicara tentang sejarah homoseksualitas. Pendapat pertama mengatakan bahwa sebelum kaum Nabi Lūṭ (± abad 20 Sebelum Masehi) tidak ada yang pernah melakukannya, sedangkan pendapat kedua malah membuktikan bahwa ± abad 25 Sebelum Masehi sudah ada sepasang lelaki yang memiliki hasrat seksual sesama-jenis dan kemungkinan besar juga melakukan tindakan-tindakan seksual dengan sesama-jenisnya itu. Dengan fitur multidimensional, bisa dikatakan jika seseorang melihat kedua subjek ini dengan pandangan mono-dimensi, ia akan mendapati keduanya terlihat bertentangan. Akan tetapi, jika ‘dimensi’ diperluas dengan membaca lebih dalam konteks masing-masing, akan didapati bahwa keduanya tidak bertentangan, bahkan tidak bersinggungan.

Analisis linguistik yang dalam terhadap frasa kajian mengatakan bahwa huruf *ba*’ menyalahi aturan untuk dianggap bermakna *ta’diyya*. Makna yang paling memungkinkan adalah makna yang sama dengan *fi*,

⁵³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 55.

⁵⁴ Penjelasan terhadap masing-masing fitur 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*, 34-55.

yaitu ‘dalam’. Lebih jauh lagi, frasa ini dalam lingkungan Arab pada masa itu tidak dipahami dengan maksud literalnya, tetapi dengan maknawi, yaitu ‘melampaui’. Oleh karena itu, pemahaman terhadap frasa ayat harusnya berbunyi “tidak ada seorang pun di dunia ini sebelum kalian yang melampaui dalam melakukan *fākhisyā*”. Pemahaman ini memungkinkan adanya seorang atau sekelompok orang yang melakukannya pada era sebelum kaum Nabi Lūṭ—kelompok yang ditunjuk oleh kata ‘kalian’. Apalagi jika kita diskusikan cakupan makna dari *fākhisha* yang tidak serta merta bisa diterjemahkan sebagai homoseksualitas.

Dengan fitur kebermaksudan, akan didapati bahwa pemahaman terhadap seluruh subsistem yang ada dalam sebuah sistem harusnya merupakan pemahaman yang berkoherensi secara sistematis⁵⁵ dengan seluruh subsistem lain yang ada 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 Taymiyah, ‘pertentangan yang hanya ada dalam benak’.⁵⁶

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.⁵⁷ Sedangkan pemahaman kedua, yaitu pemahaman maknawi-

⁵⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 233.

⁵⁶ Ibn Taymiyah, *Kutub wa Rasā’il wa Fatwā*, Abdul-Rahman al-Najdi (ed.), (Riyadh: Maktabah ibn Taymiyah, tanpa tahun), vol. 19, 131.

⁵⁷ 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*”, 36, al-Ghazaly, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, pp. 19, 125, 61, al-Ghazaly, *Nazarāt fī al-Qur’ān*, 36, al-Nimr, *Al-Ijtihād*, 147, al-Ṭurabi, *Qaḍayā al-Tajdid*, 157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal* (Surrey: Curzon, 1999), 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, *’Imal al-’Aql*, 130, Shams al-Dīn, *al-Ijtihad wa al-Tajdid fī al-Fiqh al-Islami*, 21, yang dikutip oleh Jasser Auda dalam *Maqāṣid 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.

alternatif, bisa dikatakan, dengan mempertimbangkan lanjutan analisis dengan fitur-fitur 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.

KESIMPULAN

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bagian yang cukup mengganjal dalam tulisan ini adalah penerjemahan *fākhisha* 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.⁵⁸

Dengan pemahaman spesifik tersebut, harusnya frasa kajian dalam artikel ini tidak dipertentangkan dengan kesimpulan Reeder dari penelitian ilmiahnya 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 keberadaannya 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.

Lebih jauh lagi, yang ingin ditekankan adalah usaha menghilangkan nuansa dan bias homofobia dalam memahami teks-teks keagamaan, termasuk keengganan untuk menerima historisitas homoseksualitas. Usaha ini bisa dikatakan sebagai dekolonialisasi

⁵⁸ 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*, 193-220. Dalam kontribusinya ini, Zollner dengan sangat baik mendaftar, memisahkan, dan mengurutkan pembentukan persepsi tentang apa yang digambarkan oleh Alquran sebagai yang dilakukan oleh kaum Nabi Lūṭ, bagaimana persepsi ini tidak selalu ada dalam bentuk yang sama dalam benak para ahli fikih pada era formatif hukum Islam dan selanjutnya, dan bagaimana kalangan yang ia 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.

homofobia dalam benak para sarjana keagamaan terutama Muslim. Homofobia sebagai prejudis yang Islam warisi dari ajaran Yahudi⁵⁹ 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.⁶⁰

Kemudian, dengan memperjelas makna *fākhisha* 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 ayat yang menjadi obyek kajian. Usaha penyertaan ini merupakan langkah awal untuk menuju penafsiran sensitif seksualitas atau *sexuality-sensitive interpretation*.⁶¹

Jika tulisan ini hanya terfokus pada frasa yang hanya merupakan setengah bagian sebuah ayat, maka agenda penafsiran sensitif-seksualitas kedepan harus memikirkan ulang minimal terhadap pembahasan Q.S. al-A'rāf :80-81, Q.S. Hūd: 77-82, Q.S. al-Hijr: 58-72, Q.S. al-Anbiya' 21/74-75, Q.S. al-Naml 27/54-58, Q.S. al-'Ankabut: 28-30, Q.S. al-Shu'arā: 160-174, dan Q.S. al-Qamar: 33-39.

Hal itu dirasa penting untuk diperhatikan karena telah menjadi perhatian organisasi-organisasi internasional seperti The Inner Circle

⁵⁹ Rictor Norton, <http://rictornorton.co.uk/homophol.htm> diakses pada 08 Juli 2016.

⁶⁰ Lihat Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam* (Oxford: One World Publication, 2010), 232-234.

⁶¹ Istilah *sexuality-sensitive interpretation* digunakan oleh Scott Sirāj al-Haqq Kugle dalam buku beliau *Homosexuality in Islam*. Ia menjelaskan bahwa yang dimaksudnya 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 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), 41.

(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). Organisasi-organisasi tersebut telah mengembangkan diskusi tentang hal-hal yang sangat radikal dan fundamental dengan nuansa perkembangan ilmu pengetahuan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbās, Abdullāh ibn. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Alūsī. *Rūh al-Ma’āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathāniy*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*. Bandung: Mizan, 2015.
- Ashūr, Ṭahir Ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tunisiyah lī al-Nashr, 1984.
- Biqā’i, Abū al-Ḥasan. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiy, t.th.
- Biqā’i, Abū al-Ḥasan. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islamiy, t.th.
- 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.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Dār al-Ṭayyibah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999.
- Khalafullāh, Muḥammad Aḥmad. *al-Fann al-Qaṣaṣiy fī al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: al-Intishār lī al-Nashr, 1999.
- Khazin, ‘Ala’ al-Dīn. *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ān al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1994.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq Kugle. *Homosexuality in Islam*. Oxford: One World Publication, 2010.
- Lūṭfillah, Muhammad Dluha. “Towards Modern Interpretation of al-A’raf:80 dan al-‘Ankabut:28 : a Stylistic Study”, 2015.
- Maḥallī, Jalāl al-Din dan al-Ṣuyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. Kairo: Dar al-Hadis, 2015.
- Mujāhid. *Tafsīr Mujāhid*. Mesir: Dar al-Fikr al-Islamiy al-Hadisah, 1989.
- Qurṭūbī. *al-Jāmi’ lī Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Madinah: Dār al-Shuruq, 2003.
- Al-Rāzī. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār 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.
- _____, “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. *Tafsīr al-Manār*. Mesir: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1990.
- Sabban. *Hāsyiyya Ṣabbān Syarḥ Asymūni ‘alā Alfiyya ibn Mālik*. Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: a Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Ṭabariy. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīlī Āy al-Qur’ān*. Hijr: Markaz al-Buhut wa al-Dirasah al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001.
- Ṭabaṭaba’i. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-A’lamiy li al-Matbu’at, 1997.
- Weeks, Jeffrey. *The Language of Sexuality*. New York: Routledge, 2011.
- Zamakhsyari. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Lebanon: Dār 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