

**FITRAH MANUSIA DALAM AL-QUR'AN
(Upaya Reorientasi Seksual Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
AULIA SHOLIAH
NIM. 2386131035

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dari tesis ini menunjukkan bahwa klaim orientasi seksual LGBT sebagai bagian dari fitrah manusia tidak selaras dengan konsep fitrah dalam Al-Qur'an. Fitrah dalam perspektif Qur'ani bukan sekadar kondisi alami atau bawaan biologis, melainkan struktur penciptaan ilahiah yang mengarahkan manusia pada tauhid, moralitas, dan keteraturan seksual sesuai dengan kehendak Allah. Dalam wacana kontemporer, klaim LGBT sebagai fitrah sering dimunculkan sebagai bentuk pembelaan atas keberagaman identitas seksual. Namun, temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa pemaknaan tersebut cenderung mengalami distorsi konseptual terhadap istilah fitrah sebagaimana digunakan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian ini menolak pandangan yang menormalisasi LGBT sebagai ekspresi fitrah dan justru memposisikannya sebagai penyimpangan dari orientasi seksual yang lurus (heteroseksual) yang secara fitri dikehendaki oleh Allah.

Temuan tesis ini sejalan dengan pandangan mufasir seperti Fakhr al-Dîn ar-Râzî, Wahbah az-Zuhaylî, dan Muhammad Quraish Shihab yang memahami *fitrah* sebagai kecenderungan terhadap tauhid, moralitas, dan tanggung jawab spiritual. Meski tidak merinci keteraturan seksual, arah penafsiran mereka mendukung pemahaman bahwa orientasi seksual yang selaras dengan nilai-nilai ilahiah merupakan bagian dari fitrah.

Tesis ini berbeda dengan sebagian wacana kontemporer yang mencoba menafsirkan LGBT sebagai bagian dari keberagaman fitrah manusia, serta bertolak belakang dengan pandangan liberal-sekuler yang memahami fitrah sebagai sekadar kebebasan identitas atau ekspresi diri.

Metode penelitian ini bersifat kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik berbasis *an-nazhâ'ir* untuk mengkaji relasi semantik lafaz *fitrah* dengan lafaz-lafaz padanannya seperti *khalq*, *nafs*, *hanîf*, dan *nasy'ah*. Temuan ini didukung dengan pembacaan atas enam kitab tafsir dari berbagai periode, yaitu *Jâmi' al-Bayân* karya ath-Thabarî, *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mâwardî, *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Nazhm al-Durar* karya al-Biqâ'î, *al-Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah al-Zuhaylî, dan *Tafsîr al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab. Penafsiran mereka memperkuat bahwa homoseksualitas tidak berakar dari fitrah, melainkan bentuk penyimpangan syahwat yang dapat direorientasi secara spiritual, psikologis, dan sosial.

Kata Kunci: *Fitrah, LGBT, Orientasi Seksual, Tafsir Tematik, An-Nazhâ'ir*

ABSTRACT

The conclusion of this thesis shows that the claim that LGBT sexual orientation is part of human *fitrah* is not in line with the Qur'anic concept of *fitrah*. In the Qur'anic perspective, *fitrah* is not merely a natural or biological condition, but a divine structure of creation that directs human beings toward monotheism (*tawhîd*), morality, and sexual order by the will of Allah. In contemporary discourse, the claim that LGBT people are part of *fitrah* often arises as a defense of sexual identity diversity. However, the findings of this study indicate that such a notion tends to misrepresent the conceptual meaning of *fitrah* as used in the Qur'an. Therefore, this research rejects the view that normalizes LGBT as an expression of *fitrah* and instead positions it as a deviation from the straight (heterosexual) orientation that is innately willed by Allah.

The findings of this thesis are in line with the interpretations of exegetes such as Fakhr al-Dîn ar-Râzî, Wahbah az-Zuḥaylî, and Muhammad Quraish Shihab, who understand *fitrah* as an innate inclination toward *tawhîd*, morality, and spiritual responsibility. Although they do not explicitly address sexual order, their exegetical directions support the understanding that a sexual orientation aligned with divine values is part of *fitrah*.

This thesis differs from certain contemporary discourses that interpret LGBT as a part of human *fitrah* diversity, and contrasts sharply with liberal-secular views that reduce *fitrah* to freedom of identity or self-expression.

This research uses a qualitative method with a thematic tafsîr approach based on *an-nazhâ'ir* to examine the semantic relationship between the term *fitrah* and its lexical counterparts, such as *khalq*, *nafs*, *ḥanîf*, and *nashy'ah*. The findings are supported by an analysis of six tafsîr works from various periods, namely *Jâmi' al-Bayân* by ath-Thabarî, *al-Nukat wa al-'Uyûn* by al-Mâwardî, *Mafâtiḥ al-Ghayb* by karya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Nazhm al-Durar* by al-Biqâ'î, *al-Tafsîr al-Munîr* by Wahbah al-Zuḥaylî, and *Tafsîr al-Mishbah* by Muhammad Quraish Shihab. Their interpretations reinforce the conclusion that homosexuality does not originate from *fitrah*, but rather represents a deviation of desire (*shahwah*) that can be reoriented through spiritual, psychological, and social efforts.

Keywords: *Fitrah, LGBT, Sexual Orientation, Thematic Tafsîr, An-Nazhâ'ir*

المُلخَص

تشير خلاصة هذه الرسالة إلى أن الادعاء بأن التوجه الجنسي للمثليين (LGBT) جزء من الفطرة الإنسانية لا يتفق مع مفهوم الفطرة في القرآن الكريم. فالفطرة في المنظور القرآني ليست مجرد حالة طبيعية أو بيولوجية بل هي بنية خلقية إلهية تُوجه الإنسان نحو التوحيد والأخلاق والنظام الجنسي المنضبط وفقاً لإرادة الله. في الخطاب المعاصر يُطرح هذا الادعاء أحياناً كدفاع عن تنوع الهوية الجنسية إلا أن نتائج هذا البحث تُظهر أن هذا الفهم يتضمن تحريفاً مفاهيمياً لمصطلح الفطرة كما ورد في القرآن. لذا ترفض هذه الدراسة الرؤية التي تطبع المثلية الجنسية كأنها تعبير عن الفطرة وتعتبرها انحرافاً عن التوجه الجنسي المستقيم (الغيري) الذي يريده الله فطرياً.

تتفق نتائج هذا البحث مع تفسيرات عدد من المفسرين مثل فخر الدين الرازي ووهبة الزحيلي ومحمد قريش شهاب الذين يرون الفطرة ميلاً فطرياً نحو التوحيد والأخلاق والمسؤولية الروحية. ورغم أنهم لم يصرحوا بتنظيم الفطرة الجنسي صراحةً فإن اتجاهاتهم التفسيرية تدعم الفهم بأن التوجه الجنسي المتوافق مع القيم الإلهية جزء من الفطرة.

تختلف هذه الرسالة مع بعض الخطابات المعاصرة التي تفسر LGBT كجزء من تنوع الفطرة كما تعارض الفهم الليبرالي-العلماني الذي يعتبر الفطرة مجرد حرية الهوية أو التعبير عن الذات.

تستخدم هذه الدراسة المنهج النوعي مع مدخل التفسير الموضوعي القائم على قاعدة "الوجوه والنظائر" وذلك لتحليل العلاقة الدلالية بين لفظ "الفطرة" وألفاظها النظرية مثل "الخلق" و"النفس" و"الحزيف" و"النشأة". وتعتمد النتائج على قراءة ستة كتب

تفسيرية عبر العصور وهي: جامع البيان للطبري النكت والعيون للماوردي مفاتيح الغيب للرازي نظم الدرر للبقاعي التفسير المنير للزحيلي وتفسير المصباح لمحمد قريش شهاب. وتؤكد هذه التفسيرات أن المثلية لا تنبع من الفطرة بل هي انحراف في الشهوة يمكن توجيهه روحياً ونفسياً واجتماعياً.

الكلمات المفتاحية: الفطرة المثلية (LGBT), التوجه الجنسي التفسير الموضوعي الوجوه والنظائر

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aulia Sholihah
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131035
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Fitrah Manusia dalam Al-Qur'an
(Upaya Reorientasi Seksual Lesbian, Gay,
Biseksual dan Transgender)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 28 Juli 2025

Yang membuat pernyataan,




Aulia Sholihah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**FITRAH MANUSIA DALAM AL-QUR'AN
(Upaya Reorientasi Seksual Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender)**

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Aulia Sholihah
NIM: 2386131035

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 28 Juli 2025
Menyetujui :

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.



Dr. Abd. Muid N, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.


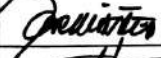

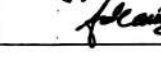


TANDA PENGESAHAN TESIS

FITRAH MANUSIA DALAM AL-QUR'AN (Upaya Reorientasi Seksual Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender)

Disusun oleh:

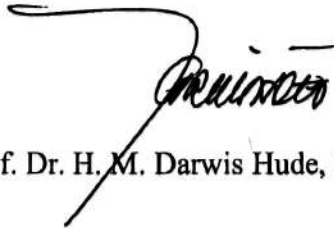
Nama : Aulia Sholihah
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131035
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:
Kamis, 31 Juli 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 4 Agustus 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	لا	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Ū*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

Ta' marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur peneliti panjatkan ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas curahan rahmat, kekuatan lahir maupun batin yang diberikan hingga proses penulisan dan penyelesaian tesis ini dapat berlangsung dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad, beserta keluarga beliau, para sahabat mulia, dan seluruh umat yang setia meneladani ajaran luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita semua selalu berada dalam limpahan berkah dan petunjuk-Nya.

Peneliti menyadari bahwa menyelesaikan karya ilmiah ini bukanlah proses yang mudah. Setiap langkah dalam perjalanan akademik ini diwarnai tantangan dan ujian yang tidak ringan. Namun, di balik semua itu, terdapat keyakinan, semangat, dan dukungan dari berbagai pihak yang menjadi sumber kekuatan utama dalam menghadapi setiap hambatan. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan penghargaan yang tulus serta rasa terima kasih yang mendalam kepada seluruh pihak yang telah memberikan kontribusi dan dukungan dalam proses penyusunan tesis ini.

Sebagai bentuk penghormatan dan apresiasi, peneliti secara khusus menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal).
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta, dan saat ini juga sebagai Menteri Agama RI, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA., yang telah menginisiasi program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal ini.

3. Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, MA., yang senantiasa memberikan petunjuk dan semangat.
4. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., yang selalu memberikan semangat beriring doa.
5. Manager Program Pendidikan Kader Ulama Perempuan (PKUP) Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Nur Rofiah Bil Uzm, yang selalu memberikan motivasi agar menjadi perempuan yang berdaya dan aktif menyuarakan kesetaraan gender.
6. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abdul Muid N., M.A., juga selaku pembimbing II yang selalu memberikan dukungan dan masukan dalam penyusunan tesis ini.
7. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani, M.A., selaku pembimbing I yang senantiasa hadir mengarahkan, mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan tesis ini.
8. Dr. Shabah 'Abdul Hamid pembimbing penulisan tesis selama di Universitas Al-Azhar Kairo, yang mengajak berdiskusi memberi banyak masukan.
9. Dr. Badru Tamam, M.A., selaku dosen kami, sekaligus penguji ujian progres yang telah membimbing dengan penuh sabar, serta memberikan masukan yang sangat banyak terhadap penulisan tesis ini.
10. TU Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus Pak Andi, Pak Jemma yang baik hati dan menjadi rujukan penulis dalam soal administrasi kampus.
11. Segenap Civitas Akademika Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, serta para dosen yang telah banyak memberikan ilmu, support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesis ini.
12. Segenap Civitas Akademika Al-Azhar Kairo yang memberikan banyak fasilitas buku dan tambahan ilmu.
13. Bapak Muhammad Hajmi dan Ibu Zainaf, yang selalu memberikan dukungan dan tidak pernah lupa menyertakan nama peneliti dalam setiap lantunan do'anya. Mengizinkan anak perempuannya untuk terbang lebih jauh dari rumah. Peneliti juga berterima kasih kepada kaka Rahmiati, abang Mustafa Ahmad Natsir dan adik Khafifah Alawiyah Azzahra selalu memberikan tawa dengan caranya masing-masing dalam proses penyelesaian tesis ini.
14. Bapak Cecep Zakariyas El Bilad, M.Ud. dan Ibu Soraya, S.Pd. yang senantiasa memberikan dukungan, arahan dan semangat kepada penulis saat pengerjaan tesis ini.
15. Calon suami, Ali Akbar yang selalu memberikan dukungan dan semangat saat pengerjaan tesis ini.

16. Keluarga besar Hj. Siti Aisyah, paman, tante dan semua saudara sepupu yang selalu memberikan semangat dalam penyelesaian tesis ini.
17. Keluarga Besar Angkatan Tiga PKUMI, khususnya teman-teman PKUP.
18. *Roommates*-ku, Lita Apinda, Nur Rahmi, St Nurhafisah yang sudah menemaniku dari awal kuliah sampai sekarang dan saling menyemangati satu sama lain untuk penyelesaian tesis.
19. Teman-teman *short course* Al-Azhar Kairo yang menerima, menemani, menghibur dan membantu saya selama penelitian di Mesir.

Dengan penuh rasa syukur dan ketulusan hati, peneliti menyampaikan penghargaan yang sebesar-besarnya disertai doa terbaik kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, bantuan, dan kontribusi berarti dalam proses penyusunan tesis ini. Semoga segala bentuk kebaikan yang diberikan mendapatkan balasan berlimpah dari Allah SWT dalam bentuk keberkahan dan pahala yang tak terputus.

Peneliti juga menyadari sepenuhnya bahwa karya ini masih mengandung berbagai keterbatasan, baik dari aspek metodologi, teknik pengumpulan data, maupun kelengkapan literatur yang digunakan. Kesadaran ini menjadi refleksi atas keterbatasan pengetahuan dan pengalaman yang peneliti miliki. Oleh karena itu, peneliti membuka diri dengan penuh keikhlasan untuk menerima segala kritik, saran, maupun koreksi yang membangun, demi perbaikan dan pengembangan keilmuan di masa mendatang.

Akhir kata, peneliti berharap agar tesis ini tidak berhenti sebagai karya akademik semata, tetapi dapat menjadi kontribusi nyata bagi perkembangan wacana keilmuan, khususnya dalam kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Semoga hasil penelitian ini dapat menjadi pijakan awal yang memberi inspirasi dan arah bagi riset-riset lanjutan yang lebih mendalam, sistematis, dan kontekstual. Terima kasih kepada semua pihak yang telah menjadi bagian dari perjalanan ilmiah ini.

Jakarta, 28 Juli 2025

Aulia Sholihah

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Tanda Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xxi
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	10
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	10
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian	11
F. Kerangka Teori	11
G. Tinjauan Pustaka.....	14
H. Metodologi Penelitian.....	17
I. Sistematika Penelitian.....	20
BAB II. DISKURSUS TENTANG FITRAH DAN MANUSIA.....	23
A. Fitrah dalam Islam	23
1. Pengertian Fitrah.....	23
2. Fitrah sebagai Potensi Dasar Manusia	26
3. Fitrah dalam Hubungannya dengan akal, <i>nafs</i> , dan <i>taklif</i>	28
B. Keberagaman Orientasi Seksual dan Identitas Gender	33
1. Orientasi Seksual	33

a.	Heteroseksual.....	36
b.	Homoseksual.....	39
c.	Biseksual.....	49
d.	Aseksual.....	51
2.	Identitas Gender.....	53
a.	Transgender.....	53
b.	Genderqueer.....	56
C.	Kritik Orientasi Fitrah pada LGBT.....	59
BAB III.	TERM TERKAIT FITRAH DALAM AL-QUR`AN.....	67
A.	Term Fitrah dalam Al-Qur`an.....	67
1.	Fitrah sebagai Agama.....	71
B.	Term terkait Fitrah dalam Al-Qur`an berdasarkan <i>an-Nazhâir</i>	77
C.	Analisis Konseptual Fitrah.....	84
1.	<i>Khalq</i> (Penciptaan).....	85
2.	<i>Khuluq</i> (Moral dan Etika).....	92
3.	<i>Nafs</i> (Jiwa).....	93
4.	<i>Hanîf</i> (Kecenderungan Lurus).....	102
5.	<i>Nasy`ah</i> (Perkembangan/Proses Penciptaan).....	105
D.	<i>Hubb Asy-Syahawât</i> dan Orientasi Seksual.....	107
BAB IV.	REORIENTASI MAKNA FITRAH SEBAGAI DASAR	
	ARGUMEN LGBT.....	115
A.	Fitrah Sebagai Realitas <i>Given</i> dari Allah dalam Konteks Penciptaan.....	115
B.	Fitrah dan Makna Sejenis Berdasarkan <i>an-Nazhâir</i>	122
1.	Lafaz <i>Khalq</i> (خَلْقٌ) sebagai Ketetapan Firah dalam Penciptaan.....	123
2.	Lafaz <i>Khuluq</i> (خُلُقٌ): Akhlak sebagai Cermin Fitrah dan Kritik atas Normalisasi Seksualitas Non-Hetero.....	133
3.	Lafaz <i>Nafs</i> (نَفْسٌ): sebagai Struktur Psiko-Spiritual yang Tehubung dengan Fitrah.....	144
4.	Lafz <i>Hanîf</i> (حَنِيفٌ) sebagai Ekspresi Aktif Fitrah.....	160
5.	Lafaz <i>Nasy`ah</i> (نَشْأَةٌ) : Perkembangan Fitrah dalam Tatanan Ilahi.....	167
C.	Reorientasi Seksual melalui konsep fitrah manusia dalam Al-Qur`an.....	177
1.	Kritik terhadap Klaim “LGBT adalah Fitrah”.....	182
2.	Distorsi Semantik terhadap Makna Fitrah.....	185
3.	Orientasi Seksual Menyimpang: Bukan Fitrah, Tapi Syahwah.....	186
4.	Reorientasi Seksualitas.....	191
a.	Reorientasi Melalui <i>Tazkiyah an-Nafs</i>	191
b.	Reorientasi dengan Pendekatan Sosial: Peran Keluarga	

Dan Komunitas dalam Reorientasi Seksualitas	193
c. Reorientasi dengan Pendekatan Psikologis: Membaca Realitas, Bukan Membenarkan	194
d. Reorientasi dengan Pendekatan Hukum: Hak dan Kewajiban sebagai <i>Mukallaf</i>	196
BAB V. PENUTUP	199
A. Kesimpulan	199
B. Implikasi Hasil Penelitian	202
C. Saran	203
DAFTAR PUSTAKA	205
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu mengenai orientasi seksual menyimpang, khususnya yang bernaung di bawah istilah LGBT¹ telah menjadi diskursus global yang kontroversial dan merupakan isu sosial, budaya dan agama yang terus menjadi perdebatan di berbagai belahan dunia. Kemunculan LGBT sering dikaitkan dengan berbagai faktor, termasuk aspek biologis, psikologis dan sosial.

LGBT menjadi topik hangat di berbagai media seperti surat kabar, majalah, televisi, dan internet. Dahulu penyebutan terhadap perilaku yang menyukai sesama jenis atau homoseksual adalah gay dan lesbian saja. kedua istilah tersebut dianggap belum mewakili istilah sejenis lainnya sehingga muncullah istilah LGBT.² Perkembangan dunia homoseksual semakin pesat sejak abad XI Masehi. Sedangkan istilah LGBT ini kira-kira populer pada era 1990-an.

Sebelum era “revolusi seksual” pada tahun 1960-an, tidak ada istilah khusus untuk menyebut orang yang non-heteroseksual.³ Istilah yang paling mendekati adalah *third gender* yang muncul sekitar tahun 1860-an, namun

¹ Merupakan singkatan dari Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender

² Umi Farida, “Pertarungan Diksi Dalam Wacana Lesbian, Gay, Biseksual, Dan Transgender (LGBT),” dalam *Jalabahasa*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2019, hal. 66.

³ Yaitu orang yang memiliki orientasi seksual selain heteroseksual

istilah ini kurang diterima secara luas oleh masyarakat.⁴

Revolusi seksual adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan perubahan sosial dan politik yang terjadi pada tahun 1960-an terkait dengan seksualitas. Pada masa itu, terjadi perubahan dan pergeseran besar dalam cara masyarakat Barat dalam memandang seksualitas, gender, dan hubungan interpersonal. Hal ini berangkat dari kecenderungan generasi muda yang menentang beberapa keyakinan dan praktek yang dianut oleh generasi sebelumnya. Salah satu yang menonjol adalah penolakan secara aktif dan terbuka terhadap pemahaman dan praktek seksualitas masyarakat dengan menunjukkan pemahaman dan praktek seksualitas baru yang lebih bersifat seks bebas. Mereka percaya bahwa seks adalah fenomena biologis yang wajar dan tidak seharusnya dilarang atau ditekan.⁵

Istilah “homophile” dan “homoseksual” mulai digunakan setelah revolusi seksual. Namun, kebanyakan orang merasa istilah tersebut cenderung berkonotasi negatif karena seolah-olah hanya menekankan aspek kegiatan seksual. Kemudian, istilah “gay” dan “lesbian” berkembang secara luas untuk menggantikan istilah “homoseksual” sebagai identitas sosial. Istilah ini lebih disukai karena lebih sederhana dan tidak mengandung kata “seks”.

Istilah “biseksual” muncul belakangan, tepatnya setelah diketahui bahwa ada orang yang memiliki orientasi seksual terhadap sesama jenis dan lawan jenis. Meskipun sebagian orang beranggapan bahwa biseksual sebenarnya adalah gay atau lesbian yang takut atau malu untuk mengakui identitas mereka, istilah ini tetap bertahan dan digunakan dalam banyak diskusi. Singkatnya, ketiga orientasi ini dikenal dengan istilah LGB. Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan psikologi, muncul istilah baru yang tidak termasuk gay, lesbian, dan biseksual, yaitu transgender. Istilah ini melengkapi istilah sebelumnya menjadi LGBT sebagai gambaran non-heteroseksual.

Guna menghindari istilah yang terlalu panjang, karena masih ada istilah lain seperti interseksual dan aseksual, saat ini istilah LGBT memiliki arti yang jauh lebih luas. Istilah ini tidak hanya mewakili keempat singkatan tersebut tetapi juga mencakup semua hal yang berkenaan dengan non-heteroseksual. Saat ini, komunitas LGBT telah diakui secara formal atau informal oleh banyak negara, dan sebagian besar gerakan mereka mengatasnamakan hak asasi manusia.⁶

⁴ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT: Panduan Lengkap Orangtua Muslim Tentang LGBT*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 46.

⁵ Harrist Riansyah, “Revolusi Seksual 1960-1980: Perubahan Besar dalam Seksualitas dan Budaya”, dalam <https://www.indonesiana.id/read/177534/revolusi-seksual-1960-1980-perubahan-besar-dalam-seksualitas-dan-budaya>. Diakses pada 6 Juli 2024.

⁶ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT,...* hal. 47.

Tidak sedikit tokoh publik yang secara terbuka mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari komunitas LGBT atau menyuarakan dukungan terhadap pelaku LGBT. Di Indonesia, kelompok LGBT tidak hanya menuntut penerimaan sosial atas keberadaan mereka, tetapi juga mendesak agar pernikahan sesama jenis diakui secara hukum melalui legalisasi dalam perundang-undangan.⁷ Kelompok LGBT di Indonesia berupaya untuk mendapatkan pengakuan hukum namun hal ini mendapat reaksi penolakan dari seluruh agama yang ada di Indonesia, mereka menganggap bahwa LGBT adalah perilaku seksual menyimpang dan tidak dapat diterima.

Agama kristen memiliki perbedaan sikap terhadap fenomena LGBT, ada yang menerima dan ada pula yang menolak. Namun secara umum gereja-gereja di Indonesia masih berpandangan bahwa LGBT adalah kaum pendosa. Agama Budha memandang perkawinan sejenis dan perilaku homoseksual adalah tindakan yang tidak wajar dan menyimpang dari hukum alam. Agama Hindu mempercayai bahwa perkawinan sejenis adalah perkawinan yang menyimpang, apalagi sampai pada proses pencatatan pernikahan pemerintah.⁸

Islam juga menolak praktik pernikahan sesama jenis karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar kemaslahatan manusia. Perkawinan semacam itu dipandang dapat merusak aspek-aspek penting seperti keturunan, akal, jiwa, dan martabat manusia. Dari sudut pandang hukum Islam, pernikahan tersebut tidak sah karena tidak memenuhi syarat dan rukun nikah, khususnya syarat adanya pasangan antara laki-laki dan perempuan.⁹ Berbagai organisasi kemasyarakatan Islam, organisasi politik yang memiliki hubungan psikologis dengan Islam, dan banyak tokoh Muslim menyatakan penolakan mereka terhadap tuntutan pengakuan hukum dari kelompok LGBT.

Sebagai contoh, Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan reaksi keras. Dalam fatwanya, MUI berpandangan bahwa hubungan seks yang legal hanyalah yang dilakukan oleh pasangan heteroseksual yang terikat dalam perkawinan yang sah. Hubungan seks di luar perkawinan dan berbagai kebebasan orientasi seksual lainnya, seperti homoseksual, biseksual, dan transgender, dianggap haram dan dapat dianggap sebagai kejahatan yang

⁷ Abdul Mustaqim, "Homoseksual Dalam Perspektif Al-Qur'an Pendekatan Tafsir Kontekstual Al-Maqashidi," dalam *Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hlm. 37.

⁸ Dinar Dewi Kania, *et.al.*, *Transformasi Menuju Fitrah: LGBT dalam Prespektif Keindonesiaan*, Jakarta Selatan: Yayasan Dompot Dhuafa Indonesia dan AILA Indonesia, 2019, hal. 33-34.

⁹ Dinar Dewi Kania, *et.al.*, *Transformasi Menuju Fitrah*, ...hal. 31.

diancam dengan hukuman, baik berupa hukuman hak atau takzir.¹⁰ Wacana tentang LGBT tidak akan lepas dari pro dan kontra. Tidak hanya persetujuan pada level internasional, dalam area lokal pun terjadi perbedaan tentang LGBT. Beragam pandangan tentang LGBT berkembang di masyarakat dan menimbulkan kontroversi.

Pihak-pihak yang mendukung LGBT mencakup perseorangan maupun kelompok, baik yang terorganisir secara resmi maupun tidak, serta berlatar belakang religius maupun non-religius, yang meyakini bahwa orientasi seksual kaum LGBT merupakan anugerah tetap dari Tuhan atau bagian dari kodrat penciptaan (fitrah)¹¹ dan merupakan sesuatu yang sudah ada sejak lahir.¹² Mereka berpendapat bahwa orientasi seksual tidak dapat diubah dan usaha untuk mengubahnya melalui terapi dapat menyebabkan gangguan bagi individu tersebut dan individu yang memiliki orientasi “seksual menyimpang” ini tidak pernah memilih atau meminta untuk memiliki kecenderungan seksual tertentu sehingga hal ini patut diterima dan disyukuri.

Terdapat beberapa tokoh pro LGBT yang mengatakan bahwa LGBT adalah fitrah. Diantara tokoh tersebut adalah Amar Alfikar, dia adalah aktivis transgender dan merupakan seorang transpria asal Kendal.¹³ Dalam bukunya yang berjudul *Queer Menafsir*, terkait fitrah penciptaan manusia Amar mengutip ayat Al-Qur'an surat Hud: 118 dan menjelaskan bahwa fitrah penciptaan umat manusia memang didesain dalam warna warni pelangi yang beragam sehingga harus saling melengkapi dan berimbang kepada ketentraman jiwa, sebab setiap makhluk apapun gender dan orientasi seksualnya, agama atau keyakinannya, asal negaranya dan sebagainya, adalah bagian dari anugerah fitrah penciptaan. Hal ini agar manusia saling berlomba-lomba dalam kebaikan, saling menghormati dan mengasihi.¹⁴

Selain Amar, Scott Siraj al-Haqq Kugle seorang muslim pertama yang menerbitkan karya-karyanya secara luas tentang isu homoseksualitas dan Islam¹⁵ juga diantara tokoh muslim yang pro terhadap LGBT. Walaupun dalam pendapatnya tidak secara langsung mengatakan bahwa LGBT adalah

¹⁰ Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT Dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: STAIN Po PRESS, 2016, hal. 3. Lihat fatwa MUI Nomor 57 Tahun 2014 Tentang Lesbian, Gay, Sodomi, dan Pencabulan.

¹¹ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT*,... hal. 74.

¹² Genetical, khusus untuk komunitas gay lebih terkenal dengan sebutan “gay gen”

¹³ Dedy Rizky, “Biodata Dan Profil Amar Alfikar, Anak Kiyai Memutuskan Menjadi Transgender Dan Lulus Gelar S2 Di Inggris”, dalam <https://kedu.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-2385803641/biodata-dan-profil-amar-alfikar-anak-kyai-memutuskan-menjadi-transgender-dan-lulus-gelar-s2-di-inggris?page=all>. Diakses pada 6 Juli 2024.

¹⁴ Amar Alfikar, *Queer Menafsir*, Yogyakarta: GADING, 2023, hal. 76.

¹⁵ OneWorld, “Scott Siraj Al-Haqq Kugle” dalam <https://oneworld-publications.com/contributor/scott-siraj-al-haqq-kugle/>. Diakses pada 16 November 2024.

fitriah namun dia mengatakan bahwa hal tersebut adalah kehendak ilahi. Dalam bukunya yang berjudul *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* dia mengatakan bahwa beberapa manusia memang homoseksual karena watak, bukan karena pilihan. Selalu ada minoritas yang sangat kecil dari kaum perempuan dan laki-laki homoseksual di setiap komunitas manusia, meskipun masyarakat mendefinisikan mereka dengan cara yang berbeda, bahasa memiliki istilah yang berbeda untuk menggambarkan mereka, dan sistem kepercayaan memiliki reaksi yang berbeda terhadap kehadiran mereka. Mereka seperti semua fenomena alam yang disebabkan oleh kehendak Tuhan, meskipun proses biologis atau pengalaman masa kanak-kanak merupakan cara penting yang menyebabkan mereka muncul.¹⁶

Sebaliknya, kelompok yang menentang LGBT terdiri atas individu maupun lembaga, baik yang bersifat resmi maupun tidak, dan berasal dari latar belakang agama ataupun non-agama, yang meyakini bahwa orientasi seksual terbentuk dari berbagai faktor dan tidak semata-mata merupakan bawaan sejak lahir. Oleh karena itu, mereka beranggapan bahwa orientasi seksual dapat mengalami perubahan dan tidak termasuk dalam kategori fitrah.¹⁷ LGBT bukanlah fitrah karena pandangan agama samawi (Islam, Yahudi, dan Nasrani) sesuai penafsiran dari orang-orang terdahulu (dalam Islam sering disebut *Salaf as-Shâlih*) yang melarang tindakan homoseksual dari penelitian para ilmuwan dan kenyataan yang menunjukkan bahwa orientasi seksual seorang dapat berubah karena banyak faktor.¹⁸

Adapun tokoh kontra yang mengatakan bahwa LGBT bukanlah fitrah adalah Yûsuf al-Qardhâwi dalam bukunya yang berjudul *Halal dan Haram dalam Islam*, ia mengatakan bahwa sebagaimana Islam mengharamkan perbuatan zina dan seluruh jalan yang membawa kepada perbuatan tersebut, maka begitu juga Islam mengharamkan hubungan seks yang tidak normal yang sekarang ini dikenal dengan *liwâth* (homoseks). Perbuatan ini bertentangan dengan fitrah manusia.¹⁹

Muhammad Quraish Shihab dalam bukunya yang berjudul *Lentera Hati* juga menyatakan bahwa LGBT bukan fitrah. Dia menjelaskan bahwa hubungan seks adalah fitrah dan manusiawi. Namun, sesuai dengan fitrah, hubungan ini seharusnya terjadi antara lawan jenis. Pria mencintai wanita atau wanita mencintai pria, itulah yang dianggap sebagai fitrah. Oleh karena itu, agama tidak melarang hubungan seks, tetapi juga menganjurkan

¹⁶ Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, England: Oneworld Publications, 2010, hal. 14.

¹⁷ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT*,... hal. 13.

¹⁸ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT*,... hal. 98.

¹⁹ Yûsuf al-Qardhâwi, *Halal dan Haram dalam Islam*, terj. Mu'ammal Hamidy, Bangil: PT. Bina Ilmu, 1993, hal. 149.

pernikahan.²⁰ Muhammad Quraish Shihab selain menyinggung tentang perilaku seksual sejenis bukan fitrah, dia juga menyebutkan secara tidak langsung bahwa ketertarikan sejenis juga bukan fitrah dengan kalimat “Pria mencintai wanita atau wanita mencintai pria”.

Dalam hal ini, kata fitrah digunakan oleh kedua belah pihak untuk menguatkan argumen masing-masing. Dari pendapat beberapa tokoh diatas, kelompok pro LGBT menyamaratakan orientasi seksual sejenis adalah fitrah terlepas faktor yang mempengaruhinya. Sebaliknya, kelompok kontra LGBT menyamaratakan orientasi seksual sejenis adalah bukan fitrah terlepas faktor yang mempengaruhinya dan lebih menekankan kepada larangan perilaku seksual sejenis.

Terdapat dua pembahasan yang perlu dipahami jika membahas tentang LGBT, yaitu perilaku seksual dan orientasi seksual. Pembahasan kedua hal ini sering kali dicampuradukkan dalam pandangan masyarakat, padahal keduanya adalah hal yang berbeda meskipun saling keterkaitan. Perilaku seksual merujuk pada bentuk ekspresi individu dalam menjalani atau menunjukkan aktivitas yang berkaitan dengan hubungan seksual.²¹ Sedangkan orientasi seksual adalah ketertarikan terhadap lawan atau sesama jenis dan mempunyai berbagai faktor penyebab.²²

Pembahasan ini menjadi penting dalam kerangka yang memuat mengenai status orientasi seksual sebagai bagian dari fitrah manusia. Asumsinya bahwa orientasi seksual bersifat kodrati sehingga banyak kajian ilmiah mencoba menelusuri akar biologi dan seksual genetik dari kecenderungan tersebut.

Secara ilmiah, orientasi seksual tidak sepenuhnya ditentukan oleh faktor genetik. Studi genetika terbesar yang dilakukan oleh dr. Andrea Ganna dan tim dalam jurnal Science pada tahun 2019, ditemukan bahwa tidak ada “gay gen” tunggal. Tidak ditemukan gen spesifik yang dapat secara akurat memprediksi orientasi seksual seseorang. Selain itu ditemukan juga bahwa beberapa variasi genetik ditemukan berkorelasi dengan perilaku seksual sesama jenis, tetapi kontribusi masing-masing variasi sangat kecil. Secara keseluruhan, genetik diperkirakan menjelaskan 8-25% variasi dalam orientasi seksual, sementara sisanya dipengaruhi oleh faktor lingkungan dan budaya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa orientasi seksual terbentuk melalui interaksi yang rumit antara unsur genetik, psikologis, dan lingkungan, serta

²⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Lentera Hati: Kisah Dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2008, hal. 268.

²¹ Husein Muhammad, *et.al.*, *Fikih Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-hak Seksualitas*, Jakarta: BKKBN, 2011, hal. 20.

²² Myrtati D. Artaria, “Dasar Biologis Variasi Jenis Kelamin, Gender, dan Orientasi Seksual”, dalam *BioKultur*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2016, hal. 161.

tidak dapat dijelaskan hanya oleh satu gen atau faktor genetika semata.²³

Salah satu variabel yang ikut mempengaruhi adalah hormon. Dasar biologis maskulinitas dan feminitas manusia merujuk pada kadar hormon yang dimilikinya. Laki-laki maupun perempuan memiliki hormon androgen.²⁴ Secara biologis, baik laki-laki maupun perempuan memiliki hormon testosteron dan estrogen, meskipun dengan kadar yang berbeda. Laki-laki umumnya memiliki kadar testosteron lebih tinggi yang membentuk ciri fisik maskulin seperti suara berat, massa otot, dan perilaku dominan, sedangkan perempuan memiliki kadar estrogen lebih tinggi yang berkaitan dengan ciri feminin seperti distribusi lemak tubuh khas, kelembutan kulit, dan perilaku empatik.²⁵

Perbedaan kadar hormon ini tidak hanya terjadi pascakelahiran, tetapi dapat muncul sejak masa prenatal akibat faktor genetik atau paparan hormon yang tidak seimbang. Paparan androgen tinggi pada janin perempuan, seperti pada kasus *Congenital Adrenal Hyperplasia* (CAH), cenderung memunculkan minat dan perilaku maskulin, sedangkan paparan androgen rendah pada janin laki-laki dapat menghasilkan perilaku yang lebih feminin atau halus. Pengaruh ini juga berkaitan dengan keterampilan motorik, kognitif, dan kerentanan terhadap gangguan perkembangan tertentu, meskipun faktor sosial dan budaya pascanatal tetap signifikan.²⁶

Terdapat hubungan timbal balik antara rangsangan seksual dan peningkatan testosteron, meskipun pemberian testosteron dosis tinggi tidak mengubah pola seksual secara umum. Pada pria homoseksual, sebagian studi menunjukkan kadar testosteron sedikit lebih rendah dibanding heteroseksual, namun mayoritas penelitian menemukan kadar hormon dalam kisaran normal, mengindikasikan bahwa orientasi seksual tidak terutama ditentukan oleh kadar hormon pascanatal, melainkan melibatkan interaksi kompleks berbagai faktor biologis dan lingkungan.²⁷

Dari penelitian-penelitian di atas, jelas bahwa orientasi seksual tidak bersifat mutlak dan permanen, tetapi merupakan hasil interaksi antara faktor

²³ Andrea Ganna, *et.al.*, “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”, dalam *Science*, Tahun 2019.

²⁴ Androgen merupakan sebutan untuk kumpulan hormon seksual. Hormon-hormon ini meliputi androstenedion, dehidroepiandrosteron (DHEA), DHEA sulfat, dan dihidrotestosteron. Lihat: Alodokter, “Mengenal Fungsi Hormon Androgen pada Pria dan Wanita” dalam <https://www.alodokter.com/mengenal-fungsi-penting-hormon-androgen-pada-pria-dan-wanita>. Diakses pada 5 Desember 2024.

²⁵ M Zitzmann dan E Nieschlag, “Testosterone Levels in Healthy Men and the Relation to Behavioural and Physical Characteristics: Fact and Constructs”, dalam *European Journal of Endocrinology*, Tahun 2001, hal. 183-187.

²⁶ Melissa Hines, “Gender Development and the Human Brain”, dalam *Annual Review of Neuroscience*, Tahun 2011, hal. 76-78.

²⁷ M Zitzmann dan E Nieschlag, “Testosterone Levels in Healthy Men”,... hal. 187.

biologis, psikologis, dan sosial yang dinamis. Paparan hormon prenatal tertentu memang dapat mempengaruhi kecenderungan perilaku maskulin atau feminin pada individu, namun hal tersebut tidak secara otomatis menentukan orientasi seksual sejenis. Faktor lingkungan, pendidikan, norma agama, dan pengalaman hidup memegang peran yang sangat menentukan dalam membentuk arah orientasi seksual seseorang. Ini menjadi titik awal untuk mengaitkan diskusi ilmiah dengan kerangka teologis, khususnya konsep fitrah dalam Al-Qur`an.

Sebagai langkah awal dalam menelaah persoalan ini, penting untuk memahami bahwa istilah fitrah dalam Al-Qur`an mengandung muatan makna yang kaya dan kompleks. Secara etimologis, kata fitrah berasal dari akar kata *fatrh* yang berarti belahan. Dari pengertian ini berkembang makna lain seperti penciptaan atau proses terjadinya sesuatu. Istilah ini juga dipahami sebagai aspek yang melekat dalam ciptaan Allah.²⁸

Menurut Muhammad Quraish Shihab, fitrah memiliki arti asal kejadian, bawaan sejak lahir, jati diri, dan naluri manusia.²⁹ Kemudian Muhammad Quraish Shihab dengan mengutip pendapat Muhammad Thâhir bin 'Asyur yang mendefinisikan fitrah adalah bentuk dan sistem yang diwujudkan Allah pada setiap makhluk. Fitrah yang berkaitan dengan manusia adalah apa yang diciptakan Allah pada manusia yang berkaitan dengan jasmani dan akal.³⁰

Dalam bukunya yang lain Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa fitrah manusia pada dasarnya cenderung kepada kebaikan, sehingga dapat melakukan kebaikan dengan mudah. Berbeda halnya dengan keburukan yang harus dilakukan dengan susah payah dan keterpaksaan (ini tentu pada saat fitrah manusia masih berada dalam kesuciannya).³¹ Zakiah Daradjat mendefinisikan bahwa fitrah manusia adalah sebagai suatu wadah atau tempat yang dapat berkembang sesuai dengan kedudukan dan tanggung jawab sebagai hamba khalifah di bumi.³²

Dari beberapa pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa fitrah adalah bawaan asal kejadian yang Allah ciptakan dalam diri setiap manusia, mencakup jasmani, akal, dan spiritual yang mengarah kepada kebaikan dan kesucian. Fitrah ini juga merupakan sistem dan bentuk yang menjadi dasar

²⁸ Rendy Iskandar Chaniago, "Fitrah Manusia (Studi Perbandingan Antara Kajian Hubungan Internasional Dan Kajian Al-Qur`an)", *Thesis*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2022, hal. 44.

²⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Lentera Hati*,... hal. 44.

³⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, jilid 10, Jakarta: Lentera hati, 2021, hal. 210.

³¹ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Permasalahan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 255-256.

³² Zakiah Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992, hal. 98.

manusia untuk menjalankan peran dan tanggung jawabnya sebagai hamba dan khalifah di bumi, dengan potensi untuk berkembang sesuai kedudukannya.

Dalam Al-Qur`an, term *fitriah* secara eksplisit hanya disebutkan satu kali, yaitu pada surat ar-Rûm/30:30. Namun, derivasi dari akar kata yang sama dengan *fitriah*, yaitu *fa-tha-ra* (ف ط ر)- istilah ini tercatat disebutkan 20 kali dalam Al-Qur`an dan tersebar di 17 surat yang berbeda. Lafaz *fitriah* memiliki ragam bentuk, klasifikasi, subjek, objek, serta aspek dan makna yang beragam. Secara umum, makna *fitriah* dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok utama: pertama, makna *asy-syaq* (membelah atau terbelah), yang secara khusus digunakan untuk menggambarkan objek-objek di langit, seperti terdapat pada surat *asy-syurâ`/26: 5*, *Maryam/19: 90*, *al-Infithâr/82: 1*, *al-Mulk/67: 3*, dan *al-Muzammil/73: 18*.

Kedua, *al-khilâqah* (penciptaan) yang ditujukan pada objek manusia, seperti terdapat dalam surat *al-Rum/30: 30*, *Yâsîn/36: 22*, *Zukhrûf/43: 27*, *Hûd/11: 51*, *Thâha/20: 72*, dan *al-Isrâ`/17: 51*. Kategori penciptaan pun ditujukan terhadap objek langit dan bumi sebagaimana tertulis dalam *al-An`âm/6: 14*, *al-An`âm/6: 79*, *al-Anbiyâ`/21: 56*, *asy-syurâ`/26: 11*, *Ibrâhim/14: 10*, *Fâthir/35: 1*, *Yûsuf/12: 101*, dan *az-Zumar/39: 46*.³³

Namun demikian, tidak semua ayat yang mengandung kata *fitriah* dan turunaannya secara langsung berbicara tentang *fitriah*. Sebaliknya, pembahasan terkait *fitriah* juga dapat ditemukan dalam ayat-ayat lain yang tidak menggunakan kata “*fitriah*” secara eksplisit, tetapi mengandung substansi makna yang mengarah pada hakikat dan potensi dasar manusia, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Quraish Shihab dalam *Wawasan Al-Qur`an*.³⁴

Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan kaidah *al-wujûh wa an-nazhâ`ir* untuk menggali *fitriah* dalam Al-Qur`an. Namun setelah dianalisis, lafaz *fitriah* tidak memenuhi syarat sebagai objek *al-wujûh* karena hanya muncul satu kali dalam satu ayat, sehingga tidak memunculkan ragam makna dalam berbagai konteks. Dengan demikian, fokus analisis dialihkan kepada kaidah *an-nazhâ`ir*, yaitu penelusuran terhadap lafaz-lafaz Al-Qur`an lain yang memiliki kedekatan makna dengan *fitriah*.

Dengan membandingkan pemaknaan *fitriah* oleh pihak pro dan kontra, lalu menimbanginya dengan bukti ilmiah terkait faktor pembentuk orientasi seksual, penelitian ini bertujuan menemukan pijakan konseptual yang kuat mengenai posisi orientasi seksual sejenis dalam prespektif *fitriah* dalam Al-

³³ Abdul Mujib, *Fitrah Dan Kepribadian Islam Sebuah Pendekatan Psikologis*, Jakarta: Darul Falah, 1999, hal. 9-11.

³⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 282.

Qur'an. Pemahaman ini menjadi dasar bagi diskusi akademik tentang kemungkinan reorientasi seksual yang selaras dengan konsep fitrah tersebut.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka identifikasi masalah-masalah yang timbul meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Fenomena global LGBT sebagai isu sosial, budaya, dan agama yang kontroversial.
2. Perdebatan antara kelompok pro dan kontra LGBT dalam menafsirkan orientasi seksual sebagai fitrah atau penyimpangan.
3. Perbedaan pandangan agama-agama besar, khususnya Islam, terkait LGBT.
4. Argumentasi pro-kontra yang sama-sama menggunakan istilah “fitrah”, namun dengan tafsir berbeda.
5. Ketidaktepatan penyamaan antara orientasi seksual dan perilaku seksual di tengah masyarakat.
6. Temuan ilmiah (genetik, hormonal, psikologis) yang menunjukkan bahwa orientasi seksual adalah hasil dari faktor kompleks, bukan satu faktor bawaan tunggal.
7. Pentingnya peninjauan ulang konsep *fitrah* dalam Al-Qur'an terkait isu LGBT.
8. Tantangan metodologis, yaitu lafaz “fitrah” hanya muncul satu kali, sehingga perlu dianalisis dengan metode *an-nazhâ'ir* untuk menggali makna dari term-term Qur'ani yang serupa.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Sehubungan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah di atas, penelitian ini dibatasi pada kajian fitrah manusia dalam Al-Qur'an serta relevansinya dengan upaya reorientasi seksual bagi pelaku LGBT, tanpa membahas secara rinci aspek medis atau intervensi klinis.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) tesis ini adalah: Bagaimana fitrah manusia dalam Al-Qur'an dapat menjadi landasan upaya reorientasi seksual LGBT?

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan (minor) dengan rincian sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus tentang fitrah dan manusia?

2. Bagaimana term terkait fitrah dalam Al-Qur`an?
3. Bagaimana reorientasi makna fitrah sebagai dasar argumen LGBT?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui dan menjelaskan diskursus tentang fitrah dan manusia.
2. Mengetahui dan menjelaskan term terkait fitrah dalam Al-Qur`an.
3. Mengetahui dan memahami reorientasi makna fitrah sebagai dasar argumen LGBT.

E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini bermanfaat untuk **memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam kajian tafsir tematik tentang fitrah manusia menurut Al-Qur`an dan relevansinya dengan orientasi seksual.**
2. **Memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian Al-Qur`an dalam merespon isu-isu kontemporer, khususnya fenomena LGBT, dengan landasan penafsiran yang sesuai dengan nilai-nilai fitrah.**
3. **Menyediakan dasar konseptual bagi upaya reorientasi seksual yang sejalan dengan pandangan Al-Qur`an tentang fitrah manusia.**
4. Menjadi referensi bagi praktisi, praktisi agama, dan pembuat kebijakan dalam memahami dan merespon isu LGBT dengan landasan keilmuan dan keagamaan yang kuat.

F. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian kerangka teori sangat dibutuhkan, antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Selain itu kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.³⁵

Untuk memperjelas konsep fitrah penciptaan manusia, maka penulis memasukkan beberapa teori;

1. Teori Fitrah

Allah menciptakan manusia dengan struktur yang paling sempurna dibandingkan dengan makhluk lainnya. Struktur manusia mencakup aspek fisik dan spiritual, atau unsur fisiologis dan psikologis. Dalam kedua aspek ini, Allah memberikan manusia seperangkat kemampuan dasar yang

³⁵ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 20.

cenderung berkembang, yang dalam psikologi dikenal sebagai potensi atau disposisi. Menurut aliran psikologi behaviorisme, kemampuan dasar ini disebut refleks prepotensi, yaitu kemampuan yang dapat berkembang secara otomatis.³⁶

Dalam pandangan Islam, kemampuan dasar atau pembawaan ini disebut “fitrah”, yang secara etimologis berarti “kejadian” karena berasal dari kata kerja yang berarti “menjadikan”. Allah menegaskan konsep ini dalam firman-Nya surat ar-Rûm/30: 30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ
الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Menurut Abdul Aziz, fitrah adalah potensi manusia sebagai bekal untuk menjalani kehidupan di dunia. Dengan potensi-potensi ini, manusia mampu menghadapi berbagai rintangan dalam hidupnya. Ibn Taimiyah membagi fitrah manusia menjadi dua jenis. Pertama, fitrah Al-Munazalah, yaitu fitrah yang berasal dari luar dan masuk ke dalam diri manusia, seperti Al-Qur'an dan hadis yang berfungsi sebagai pengendali fitrah *al-Garîzah*. Kedua, fitrah *al-Garîzah*, yang merupakan fitrah bawaan dalam diri manusia yang memberikan daya akal (*quwwah al-'aql*) untuk mengembangkan potensi dasar manusia. Islam juga disebut sebagai agama fitrah karena ajaran-ajarannya sejalan dengan sifat dasar manusia.³⁷

Hadis Nabi Muhammad SAW. juga menyebutkan,

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودِيَّةً أَوْ نَصْرَانِيَّةً أَوْ مَجْسِيَّةً، كَمَا كُنَّا نَجِدُ الْبَيْهِيَّةَ تُنْجِبُ الْبَيْهِيَّةَ
هَلْ تَرَى فِيهَا جَدَاءً؟³⁸

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi, sebagaimana seekor binatang melahirkan anaknya yang sempurna, apakah kalian melihatnya dalam keadaan cacat?” (HR. Bukhari dari Abu Hurairah). Hadis ini menegaskan bahwa fitrah adalah bawaan suci yang masih dapat

³⁶ Achmad Munib, “Konsep Fitrah Dan Implikasinya Dalam Pendidikan,” dalam *PROGRESS*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 226.

³⁷ Yusron Masduki dan Idi Warsah, *Psikologi Agama*, Palembang: Tunas Gemilang Press, 2020, hal. 38-39.

³⁸ Abu ‘Abd Allah Muhammad Al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 11 Desember 2024.

dipengaruhi oleh lingkungan dan pendidikan. Islam disebut sebagai agama fitrah memiliki relevansi penting dalam pembahasan orientasi seksual, karena setiap penyimpangan dari kecenderungan alami yang sesuai dengan tuntutan wahyu dapat dipandang sebagai bentuk perubahan atau pengaburan fitrah yang memerlukan upaya reorientasi.

2. Teori Reorientasi Seksual

Kata reorientasi seksual terdiri dari kata “re”, “orientasi” dan “seksual”. Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), awalan “re-” merupakan bentuk terikat yang mengandung makna kembali atau sekali lagi, seperti dalam kata “reformasi” yang berarti pembaharuan kembali. Selain itu, “re-” juga dapat bermakna ke belakang atau menuju kondisi sebelumnya, sebagaimana dalam istilah “regresi”.³⁹ Kata “orientasi” dalam KBBI berarti peninjauan untuk menentuka sikap (arah, tempat, dan sebagainya) yang tepat dan benar, pandangan yang mendasari pikiran, perhatian atau kecenderungan.⁴⁰ Sedangkan kata seksual dalam KBBI adalah berkenaan dengan seks (jenis kelamin), berkenaan dengan perkara persetubuhan antara laki-laki dan perempuan.⁴¹ Adapun orientasi seksual dalam KBBI adalah pola ketertarikan romantis, emosional, atau seksual terhadap seseorang dengan gender tertentu.⁴²

Sehingga dalam konteks ini, istilah reorientasi seksual dapat dimaknai sebagai proses mengembalikan atau mengarahkan kembali pola ketertarikan dan perilaku seksual seseorang kepada kondisi asal yang sesuai dengan fitrah manusia menurut ajaran Islam. Dalam prespektif psikologi, perilaku dan orientasi seksual dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor internal maupun eksternal, termasuk lingkungan, pengalaman masa kecil, peran orang tua dan interaksi sosial.⁴³ Oleh karena itu, perubahan atau pengembalian orientasi dimungkinkan melalui intervensi yang bersifat konseling, pendidikan, pembinaan spiritual, maupun dukungan sosial yang terstruktur.

Dalam prespektif Islam, reorientasi seksual sejalan dengan prinsip

³⁹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 7 Januari 2025, entri “re”.

⁴⁰ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>, entri “orientasi”.

⁴¹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>, entri “seksual”.

⁴² Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>, entri “orientasi seksual”.

⁴³ Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT Dan Hak,...* hal. 35; Dadang Hawari, *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1999, hal. 409-410.

tazkiyah an-nafs (penyucian jiwa)⁴⁴ dan taubat sebagai bentuk pengembalian diri kepada fitrah yang lurus. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (surat at-Tîn/95: 4) dan memerintahkan untuk menjaga kesucian diri dari perilaku yang menyimpang. Prinsip *amar ma'rûf nahî munkar*⁴⁵ menjadi kerangka kerja sosial-religius untuk mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran, termasuk dalam isu perilaku seksual. Dengan demikian, reorientasi seksual dalam kerangka penelitian ini bukan sekedar perubahan perilaku, tetapi juga proses pemulihan jati diri sesuai dengan tuntunan wahyu dan potensi bawaan manusia yang suci.

G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan salah satu tahapan dalam penelitian yang bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam kepada peneliti terkait objek penelitian. Selain itu, tahapan ini juga berfungsi untuk mengetahui posisi penelitian, membatasi bidang kajian, menghindari repetisi kajian, serta mengetahui *gap* kajian penelitian serupa, sehingga dapat memberikan *novelty* penelitian. Penulis membagi referensi menjadi dua variabel, yaitu terkait objek material dan objek formal. Pertama, karya-karya yang berkaitan dengan objek material, yaitu tentang *fitrah*. Kedua, karya-karya yang berkaitan dengan objek formal, yaitu kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir*. Berikut beberapa literatur yang relevan dengan penelitian ini:

1. Fitrah

- a. Buku Wawasan Al-Qur'an:⁴⁶ Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat, oleh Muhammad Quraish Shihab. Buku ini tidak secara khusus membahas terkait fitrah namun terdapat banyak pembahasan tentang fitrah di dalamnya yaitu fitrah Allah, Fitrah Pakaian dan Fitrah Manusia yang

⁴⁴ *Tazkiyah an-nafs* Adalah suatu proses penyucian jiwa yang bertujuan mengembalikan jiwa kepada fitrahnya serta menyembuhkan gangguan atau penyakit jiwa agar menjadi sehat Kembali melalui metode-metode sufistik. *Tazkiyah an-nafs* juga menngacu pada Upaya memurnikan ruh dari sifat-sifat buruk, seperti *nafs amârah* dan *nafs lawwâmah*, menuju keadaan ruh yang lebih baik dan tentram (*nafs muthmainnah*), dengan menjalankan dan menerapkan prinsip-prinsip hukum Islam. Siti Mutholingah, "Metode Penyucian Jiwa (*Tazkiyah an-Nafs*) dan Implikasinya bagi Pendidikan Agama Islam", dalam *Ta'limuna*, Vol. 10 No. 01 Tahun 2021, hal. 70.

⁴⁵ *Amar ma'rûf nahî munkar* Adalah Upaya mencegah dan menghapus kemungkaran, dengan tujuan utama mejaga masyarakat dari hal-hal yang merugikan, sambil meminimalkan munculnya dampak negative yang lebih besar. NU Online, "Memahami Amar Ma'ruf Nahi Munkar secara Benar", dalam <https://islam.nu.or.id/syariah/memahami-amar-maruf-nahi-munkar-secara-benar-6BvNE>. Diakses pada 15 Januari 2025.

⁴⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ... hal. 1.

- berlandaskan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Pembahasan fitrah dalam buku ini hampir sama dengan tesis ini. Namun perbedaannya terletak pada kefokusannya tesis ini kepada pembahasan fitrah manusia dalam al-Quran.
- b. Tesis konsentrasi Ilmu Tafsir Institut PTIQ Jakarta dengan judul "Fitrah Manusia (Studi Perbandingan antara Kajian Hubungan Internasional dan Kajian Al-Qur'an)" oleh Rendy Iskandar Chaniago.⁴⁷ Dalam penelitiannya, Rendy membandingkan konsep fitrah manusia dalam perspektif hubungan internasional dan kajian Al-Qur'an. Ia menemukan adanya beberapa titik temu dalam cara pandang terhadap fitrah manusia. Pertama, kedua pendekatan sama-sama memberikan perhatian besar terhadap studi tentang manusia dan mengakui peran sentral manusia dalam kehidupan. Kedua, terdapat kesamaan pandangan antara John Locke dan Ibn 'Abd al-Barr yang melihat bahwa fitrah manusia pada dasarnya bersifat netral. Ketiga, baik Jean Jacques Rousseau maupun Ibnu Katsir sama-sama memandang bahwa fitrah manusia cenderung kepada kebaikan. Adapun perbedaan tesis oleh Rendy dengan tesis ini terletak pada metode yang digunakan dan tujuan penelitian. Tesis Rendy menggunakan metode komparatif untuk membandingkan antara fitrah manusia dalam kajian hubungan internasional dan kajian Al-Qur'an dengan tujuan untuk melihat perbedaan dan persamaan fitrah manusia dalam dua hal di atas. Sedangkan penulis menggunakan metode tematik untuk membahas dan mencari konsep fitrah penciptaan manusia dalam Al-Qur'an dengan menggunakan kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir* yang bertujuan untuk mencari makna fitrah lebih mendalam khususnya yang terkait dengan pembahasan orientasi seksual LGBT.
 - c. Tesis Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sunan Ampel dengan judul "Konsep Fitrah dalam Al-Qur'an Prespektif Ulama Tafsir Mutaqaddimin, Mutaakhirin dan Modern" oleh Hermansah.⁴⁸ Dalam tesisnya Hermansah memuat penjelasan tentang Seputar fitrah dalam Al-Qur'an dan bagaimana fitrah Perspektif Ulama' Tafsir Mutaqaddimin, Mutaakhirin dan Modern dengan tujuan untuk mengungkapkan fitrah dalam Al-Qur'an prespektif mufasir. Pengkajian tentang fitrah menurut mufasir juga dilakukan penulis dalam tesis ini namun penulis akan lebih fokus kepada pencarian konsep fitrah manusia dan bagaimana konsep fitrah ini dibawa untuk merekonsiderasi orientasi seksual LGBT.
 - d. Artikel Jurnal Ilmiah DIDAKTIA yang berjudul "Konsepsi Fitrah Manusia dalam Prespektif Islam dan Implikasinya dalam Pendidikan Islam

⁴⁷ Rendy Iskandar Chaniago, "Fitrah Manusia",... hal. 1.

⁴⁸ Hermansah, "Konsep Fitrah Dalam Al-Qur'an Prespektif Ulama Tafsir Mutaqaddimin, Mutaakhirin Dan Modern", *Tesis*, Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2017, hal. 1.

Kontemporer” oleh Toni Pransiska.⁴⁹ Dalam artikelnya Toni menjelaskan bahwa Salah satu konsep penting dalam pendidikan Islam adalah konsep Fitrah. Konsep fitrah tidaklah identik dengan teori tabula rasa. Sebab, Teori tabula rasa dikemukakan oleh John Locke yang memandang bahwa manusia itu putih bersih, ibarat kertas belum dicoret. Lingkungan dan pendidikanlah yang memberikan warna pada kertas tersebut. Sebaliknya, fitrah memandang manusia lebih dari sekedar kertas putih dan bersih, melainkan dalam fitrah terdapat potensi yang terbawa oleh manusia. Potensi itu adalah daya atau kekuatan untuk menerima agama atau Tauhid. Oleh karena itu, lingkungan dan pendidikan memiliki peran strategis dalam mengembangkan fitrah manusia. Penelitian toni ini memfokuskan kepada konsep fitrah ketuhanan yang berimplikasi pada Pendidikan Islam kontemporer sedangkan tesis ini berfokus kepada pencarian konsep fitrah manusia dan mengaitkannya dengan isu LGBT.

2. Kaidah *al-Wujûh Wa an-Nazhâir*

- a. Buku yang berjudul “*Al-Wujûh Wa An-Nazhâir* dalam Al-Qur`an: Satu Kata Banyak Makna Satu Makna Banyak Kata”⁵⁰, oleh Ahmad Sarwat. Buku ini secara khusus menjelaskan tentang kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir* bayak pembahasan dan contoh kata ayat Al-Qur`an yang dijelaskan secara terperinci seperti kata zakat, zikir, do`a dan lain-lain. Namun buku ini tidak menjelaskan *al-wujûh wa an-nazhâir* dari kata fitrah dalam Al-Qur`an.
- b. Tesis konsentrasi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) Jakarta dengan judul “*Al-Wujûh wa An-Nazhâir* dalam Tafsir (Studi Analisis Kitab *Marâh Labid li Kasyfi Ma`na Al-Qur`an Al-Majîd* Karya Syaikh An-Nawawi Al-Bantani)” oleh Syamsul Bahri.⁵¹ Dalam tesisnya Syamsul membahas tentang Syaikh an-Nawawi al-Bantani dan Metode Penafsiran yang beliau gunakan dalam kitab tafsirnya *Marâh Labîd Li Kasyfi Ma`nâ Al-Qur`ân Al-Majîd* terutama terhadap lafaz *as-shalâh*, *az-zakâh* dan *ar-rahmah*. Dia menemukan bahwa kata *as-shalâh* Allah sebutkan dalam al-Qur`an dengan berbagai bentuk atau *sigatnya* terdapat sebanyak 68 kali dan sekali dengan lafaz *mushallâ*. Lafaz *as-shalâh* dalam tinjauan ilmu *al-wujûh* terdapat 14 (empat belas) makna, dan dalam

⁴⁹ Toni Pransiska, “Konsepsi Fitrah Manusia Dalam Perspektif Islam Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam Kontemporer,” dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2016, hal. 1.

⁵⁰ Ahmad Sarwat, *Al-Wujûh wa An-Nazhâir dalam Al-Qur`an*,... hal. 1.

⁵¹ Syamsul Bahri, “*Al-Wujûh wa An-Nazhâir* dalam Tafsir (Studi Analisis Kitab *Marâh Labîd li Kasyfi Ma`nâ Al-Qur`ân Al-Majîd* Karya Syaikh An-Nawawi Al-Bantani)”, *Tesis*, Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) Jakarta, 2021, hal. 1.

tinjauan ilmu *an-nazhâir* terdapat 8 (delapan) kata. Adapun lafazh *az-zakâh* Allah sebutkan dalam al-Qur`an dengan berbagai bentuk atau sighatnya sebanyak 58 kali dan 26 kali beriringan dengan lafazh shalat. Lafaz *az-zakâh* dalam tinjauan ilmu *al-wujûh* terdapat 3 (tiga) makna, dan dalam tinjauan ilmu *an-Nazhâir* terdapat 3 (tiga) kata. Kemudian pada lafazh *rahmah* Allah sebutkan dalam Al-Qur`an dengan berbagai bentuk atau sighatnya sebanyak 327 (tiga ratus dua puluh tujuh) kali. Lafazh *rahmah* dalam tinjauan ilmu *al-wujûh* terdapat 12 (dua belas) makna, dan dalam tinjauan ilmu *an-nazhâir* terdapat 5 (lima) kata. Syamsul menggunakan kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir* untuk menjadi pisau analisis bagi kata *as-shalâh*, *az-zakâh* dan *rahmah*. Sedangkan penulis menggunakan kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir* untuk menjadi pisau analisis bagi term fitrah dalam Al-Qur`an khususnya fitrah manusia, agar pemahaman tentang fitrah menjadi lebih luas.

- c. Artikel Jurnal Ilmiah Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir yang berjudul “Implikasi Konsep *Al-Wujûh Wa Al-Nazhâir* dalam Prespektif Alquran” oleh Nur Azizah.⁵² Dalam artikelnya Nur menjelaskan bahwa *al-wujûh wa an-nazhâir* merupakan salah satu bahasan yang berkaitan dengan konteks makna kosa kata yang terdapat di dalam Al-Qur`an. *Al-wujûh* adalah kata yang memiliki kesamaan lafad namun berbeda makna. Sedangkan *al-nazhâir* kata-kata yang lafaznya berbeda, namun maknanya sama, walaupun mengandung pesan atau penekanan yang berbeda. Tulisan ini memfokuskan pada pemahaman implikasi dari *al-wujûh wa an-nazhâir* terhadap proses pemaknaan Al-Qur`an melalui contoh analisis dari penafsiran Al-Qur`an Bintu Syati’. Nur menemukan bahwa karakter *al-wujûh wa an-nazhâir* dalam penafsiran Bintu Syati’ dengan menggunakan teorinya anti-sinonimitas hanya berlaku untuk *an-nazhâir*, bukan *al-wujûh*. Artinya, di dalam setiap pemaknaan kata meskipun akar katanya sama tidak akan menghasilkan makna yang sama, namun tidak sampai pada *al-wujûh* (satu kata banyak makna). Penelitian Nur ini memfokuskan pada implikasi kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir* dalam penafsiran Bintu Syati’ sedangkan tesis ini menggunakan metode *al-wujûh wa an-nazhâir* untuk mencari konsep fitrah dalam Al-Qur`an dan kaitannya dengan isu LGBT.

H. Metode Penelitian

Berikut uraian tentang metode-metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain;

⁵² Nur Azizah, “Implikasi Konsep *Al-Wujûh wa An-Nazhâir* dalam Penafsiran Alquran”, dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 8 No. 01, 2023, hal. 1.

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik yang bersifat deskriptif-analitis. Metode deskriptif digunakan untuk mengumpulkan dan menguraikan data berupa konsep, istilah, serta makna-makna kunci yang berkaitan dengan topik penelitian. Pendekatan tematik dipilih karena dinilai mampu menyajikan pemahaman yang utuh terhadap suatu tema tertentu dalam Al-Qur'an, dengan cara menghimpun seluruh ayat yang relevan, menafsirkannya, dan menyusun kesimpulan yang sistematis dan koheren.

Dalam praktiknya, metode ini melibatkan langkah-langkah: (1) menentukan tema utama, yaitu fitrah manusia; (2) menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung lafaz fitrah dan lafaz-lafaz lain yang berkaitan dengan semantik; (3) menganalisis ayat-ayat tersebut berdasarkan pendekatan kebahasaan dan tafsir; serta (4) menyimpulkan fitrah secara utuh dalam kerangka normatif Islam.

Sebagai penguat analisis linguistik, digunakan juga kaidah *al-wujûh wa an-nazhâir*, yaitu metode penafsiran yang menelusuri makna suatu lafaz dalam berbagai bentuk dan konteks (*wujûh*), serta makna kata lain yang memiliki kedekatan secara semantik (*nazhâir*). Namun, karena lafaz *fitrah* hanya disebutkan secara eksplisit satu kali dalam Al-Qur'an (surat ar-Rûm/30: 30), maka penelitian ini memfokuskan pada akaidah *an-nazhâir*, dengan menganalisis kata-kata yang memiliki makna sepadan seperti *khalq*, *khuluq*, *nafs*, *hanîf* dan *nasy'ah*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang fitrah, penelitian ini menggunakan pendekatan perodesasi tafsir sebagaimana diklasifikasikan oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Madzhab Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Abdul Mustaqim secara eksplisit membagi perkembangan tafsir Al-Qur'an ke dalam tiga periode utama, yaitu: (1) periode klasik (abad 1-2 H/6-7 M) yang ditandai dengan dominasi *tafsîr bi al-ma'tsûr* berbasis riwayat sahabat dan tabi'in, namun belum melahirkan kitab tafsir sistematis, (2) periode pertengahan (abad 3-9 H/9-15 M), yang ditandai dengan munculnya karya tafsir monumental dan mulai berkembang corak tafsir sektarian dan filosofis, serta (3) periode modern-kontemporer (abad 12-14 H/18-21 M), yang ditandai dengan pendekatan kontekstual, tematik, dan reformis.⁵³

Karena pada masa klasik belum terdapat kitab tafsir yang terdokumentasi secara utuh dan sistematis, penelitian ini mengacu pada kitab-kitab tafsir dari periode pertengahan awal yang masih mewarisi tradisi tafsir

⁵³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2022, hal. 39-145.

klasik namun sudah mulai terkodifikasi, seperti *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Al-Qur'an* karya at-Thabârî (w. 310 H) dan *an-Nukat wa al-'Uyûn* karya Abû Hayyân al-Mâwardî (w. 450 H). Penafsiran mereka digunakan untuk melengkapi fondasi awal pemahaman ayat secara tekstual dan berbasis riwayat. Selanjutnya tafsir dari periode pertengahan akhir dipilih untuk menggali kecenderungan penafsiran yang lebih rasional, filosofis, dan struktural. Sementara itu, tafsir kontemporer digunakan untuk membaca respons mufasir modern terhadap problem kekinian, terutama isu fitrah dan orientasi seksual dalam dinamika sosial yang terus berubah. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan mampu menelusuri transformasi makna ayat secara historis dan tematik lintas zaman

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini dikelompokkan menjadi dua, yaitu primer dan sekunder.

a. Data Primer mencakup:

- 1) Ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit maupun implisit berkaitan dengan fitrah
- 2) Hadis-hadis Nabi yang relevan, khususnya yang terdapat dalam *kutub at-tis'ah*

b. Data Sekunder meliputi:

- 1) Tafsîr at-Thabârî – *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Al-Qur'an*
- 2) Tafsîr al-Mâwardî – *an-Nukat wa al-'Uyûn*
- 3) Tafsîr Fakhr ad-Dîn ar-Râzî – *Mafâtîh al-Ghayb*
- 4) Tafsîr Biqâ'î – *Nazhm ad-Rurar fî Tanâsub al-Ây wa as-Suwar*
- 5) Tafsîr al-Munîr – oleh Wahbah az-Zuhayli
- 6) Tafsîr al-Mishbâh – oleh M. Muhammad Quraish Shihab
- 7) Sumber Sekunder Tambahan

Selain kitab-kitab tafsir di atas, penelitian ini juga menggunakan bahan-bahan pendukung lain yang relevan, berupa:

- 1) Artikel ilmiah dalam jurnal bereputasi
- 2) Buku-buku psikologi, kedokteran jiwa, dan sosiologi yang membahas orientasi seksual dan fitrah manusia
- 3) Ensiklopedia tafsir, buku metodologi tafsir, serta kamus-kamus tafsir
- 4) Aplikasi digital seperti Maktabah Syâmilah, Jawâmi' al-Kalim, dan Jâmi' al-Kutub at-Tis'ah
- 5) Kamus ayat dan hadis, seperti: *Mu'jam Alfâzh Al-Qur'an al-Karîm*, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'an al-Karîm*.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini dilakukan melalui metode studi pustaka (*library research*). Dalam mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan fitrah penciptaan manusia, penulis menggunakan *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* dan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kedua karya ini berfungsi sebagai kamus tematik yang memudahkan pencarian ayat-ayat relevan berdasarkan kata kunci tertentu. Selain itu, sumber-sumber pustaka juga diperoleh dari berbagai literatur tertulis, baik dalam bentuk cetak maupun digital, yang meliputi kitab tafsir, buku, jurnal ilmiah, majalah, sumber daring, serta aplikasi, seperti aplikasi *Jâmi' Al-Kutub at-tis'ah* dan *Bâhits Al-Qur'ani* yang seluruhnya sesuai dengan kategori data primer dan data sekunder yang telah dijelaskan sebelumnya.

Semua sumber ini dipilih secara purposif berdasarkan relevansinya terhadap objek kajian, yaitu pembahasan tentang fitrah dalam kaitannya dengan orientasi seksual dan problematika LGBT.

4. Teknik Analisis Data

Permasalahan yang telah dihimpun kemudian dianalisis lebih mendalam melalui beberapa langkah berikut:

- a. Melakukan pengumpulan data secara pragmatis dan teoritis yang berkaitan dengan diskursus mengenai fitrah manusia, dengan merujuk pada literatur-literatur yang relevan dan mendukung pembahasan.
- b. Menambah serta mengkaji data terkait tema fitrah, manusia, dan isu LGBT, lalu memberikan analisis dan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas fitrah manusia menggunakan pendekatan *an-nazhâ'ir* untuk menelusuri makna dalam berbagai konteks ayat.
- c. Setelah diperoleh pemahaman yang menyeluruh mengenai fitrah manusia, tahapan selanjutnya adalah menyampaikan kritik serta menawarkan solusi sebagai bentuk reorientasi seksual LGBT.
- d. Tahap akhir dari proses ini adalah merumuskan kesimpulan sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang telah dirumuskan dalam masalah penelitian

I. Sistematika Pembahasan

Bahasan tesis dibagi menjadi lima bab melalui sistematis penulisan, yaitu:

Bab I, merupakan bab pengantar. Meliputi dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

Bab II akan membahas diskursus tentang fitrah dan manusia. Hal ini berisi penjelasan fitrah dalam Islam yang meliputi pengertian fitrah, fitrah sebagai potensi dasar manusia dan fitrah dalam hubungannya dengan akal, *nafs* dan *taklif*. Keberagaman orientasi seksual dan identitas gender manusia, meliputi pembahasan orientasi seksual yang berisi pembahasan heteroseksual, homoseksual, biseksual dan aseksual. Identitas gender yang berisi pembahasan transgender dan *ganderqueer*. Kemudian menjelaskan kritik orientasi fitrah pada LGBT.

Bab III akan berisi tentang term terkait fitrah dalam Al-Qur'an. Hal ini terdiri dari term terkait fitrah dalam Al-Qur'an berdasarkan *an-nazhâir*, term fitrah dalam Al-Qur'an, meliputi fitrah sebagai agama. Analisis konseptual fitrah yang meliputi relasi makna fitrah dengan *khalq* (penciptaan), *khuluq* (Moral dan Etika), *nafs* (Jiwa), *hanîf* (kecenderungan lurus), dan *nasy'ah* (perkembangan/proses penciptaan). Kemudian, menjelaskan tentang *Hubb Asy-Syahawât* dan Orientasi Seksual.

Bab IV akan membahas reorientasi makna fitrah sebagai dasar argumen LGBT. Hal ini meliputi fitrah sebagai realitas *given* dari Allah dalam konteks penciptaan, fitrah dan makna sejenis berdasarkan *an-nazhâir* yang meliputi lafaz *khalq* (خلق) sebagai ketetapan firah dalam penciptaan, lafaz *khuluq* (خُلُق): akhlak sebagai cermin fitrah dan kritik atas normalisasi seksualitas non-hetero, lafaz *nafs* (نفس): sebagai struktur psiko-spiritual yang terhubung dengan fitrah, lafaz *hanîf* (حنيف) sebagai ekspresi aktif fitrah, lafaz *nasy'ah* (نشأة) : perkembangan fitrah dalam tatanan ilahi, reorientasi seksual melalui konsep fitrah manusia dalam Al-Qur'an yang meliputi kritik terhadap klaim "LGBT adalah fitrah", distorsi semantik terhadap makna fitrah, orientasi seksual menyimpang: bukan fitrah, tapi syahwah, dan reorientasi seksualitas melalui *tazkiyah an-nafs*, pendekatan sosial dengan peran keluarga dan komunitas, pendekatan psikologis dan pendekatan hukum.

Bab V merupakan penutup yang memuat tentang kesimpulan atas penelitian yang telah dilakukan. Selain itu, peneliti juga memberikan rekomendasi dan saran atas penelitian selanjutnya.

BAB II PEMBAHASAN DISKURSUS TENTANG FITRAH DAN MANUSIA

A. Fitrah dalam Islam

1. Pengertian Fitrah

Kata fitrah dalam kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti sifat asal, kesucian, bakat, dan pembawaan.¹ Kata fitrah berasal dari Bahasa Arab, yaitu *fithrah* (فِطْرَة) dalam bentuk jamak *fithar* (فِطْر), yang berarti perangai, tabiat, kejadian, asli, agama, ciptaan.² Ibn Taimiyyah dalam bukunya yang berjudul *Dâr` Ta`ârudh al-`Aql wa an-Naql* menjelaskan makna fitrah sebagai pengakuan akan Allah SWT., awal mula penciptaan,³ agama Islam.⁴ Menurut Muhammad Quraish Shihab, istilah fitrah diambil dari kata *al-fithr* yang berarti belahan. Dari makna ini kemudian lahir makna-makna lain, antara lain pencipta dan kejadian.⁵

¹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 7 Mei 2025, entri "Fitrah".

² Suriadi, "Fitrah dalam Prespektif Al-Qur`an (Kajian terhadap Ayat-Ayat Al-Qur`an)", dalam *Muaddib: Studi Kependidikan dan Keislaman*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2018, hal. 143.

³ Ibn Taimiyyah, *Dar` Ta`ârudh al-`Aql wa an-Naql*, Juz 8, Riyadh: Jâmi`ah al-Imâm Muhammad bin Sa`ud al-Islâmiyyah, 1991, hal. 359.

⁴ Ibn Taimiyyah, *Dar` Ta`ârudh al-`Aql*,... hal. 361.

⁵ Muhammad Quraish Shihab *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Permasalahan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 374.

Ibn Taimiyyah mengartikan fitrah sebagai kejadian asal yang lurus (*al-fithrah al-salimah*) yang telah Allah tetapkan dalam diri setiap manusia. Fitrah ini mencakup pengetahuan dasar tentang keberadaan Tuhan dan kecenderungan untuk menyembah-Nya. Menurutnya, meskipun fitrah adalah bawaan awal, ia dapat terdistorsi oleh orang tua, lingkungan, pendidikan dan kemauan pribadi.⁶

Dalam konteks pemikiran kontemporer, Fazlur Rahman mengelaborasi makna fitrah dalam kerangka etika dan eksistensi manusia. Ia menyebutkan bahwa fitrah adalah *primordial nature* yaitu suatu struktur moral dan ontologis yang telah ditanamkan Tuhan sejak awal penciptaan manusia. Fitrah merupakan potensi aktif untuk bertindak secara etis dan religius. Meskipun fitrah dapat terganggu oleh pengaruh luar, hakikatnya tidak bisa dirubah. Oleh karena itu manusia mempunyai tanggung jawab moral untuk menjaga fitrahnya.⁷

Senada dengan itu, Sayyid Quthb memaknai fitrah sebagai akidah yang satu dan konstan. Fitrah merupakan struktur dasar penciptaan manusia yang selaras dengan kehendak Allah SWT. Ia menekankan bahwa penyimpangan dari fitrah bukan merupakan kodrat tetapi merupakan akibat dari pengaruh lingkungan dan kehendak manusia sendiri. Jika terjadi penyimpangan dari fitrah, hanya agama lah yang dapat mengembalikannya.⁸

Sementara itu, Muhammad Quraish Shihab, mufasir kontemporer Indonesia, mengutip pendapat Muhammad Thâhir bin 'Asyur yang mendefinisikan fitrah sebagai bentuk dan sistem yang diwujudkan Allah pada setiap makhluk.⁹ Adapun fitrah yang berkaitan dengan manusia menurutnya adalah apa yang diciptakan Allah pada manusia yang berkaitan dengan jasmani dan akal.¹⁰ Dalam bukunya yang lain Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa fitrah manusia pada dasarnya cenderung kepada kebaikan, sehingga dapat melakukan kebaikan dengan mudah. Berbeda halnya dengan keburukan yang harus dilakukan dengan susah payah dan keterpaksaan (ini tentu pada saat fitrah manusia masih berada dalam kesuciannya).¹¹

Fitrah berarti kondisi penciptaan manusia yang secara alami memiliki kecenderungan untuk menerima kebenaran. Secara kodrati, manusia cenderung mencari, menemukan, dan menerima kebenaran, meskipun kecenderungan itu terkadang hanya muncul dalam hati kecilnya. Namun

⁶ Ibn Taimiyyah, *Dar` Ta`ârudh al-`Aql*,... hal. 362.

⁷ Fazlur Rahman, *The Major Themes of The Qur`an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 17-18.

⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir fî Zhilâl Al-Qur`an*, Jakarta: Gema Insani, 2000, hal. 142-143.

⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Jilid 10, Jakarta: Lentera hati, 2021, hal. 210.

¹⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... hal. 210.

¹¹ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 255-256.

demikian, pengaruh dari luar (faktor eksternal) dapat mempengaruhi seseorang sehingga dapat berpaling dari kebenaran yang telah diperoleh.¹²

Dari beberapa pendapat di atas, fitrah adalah bawaan asal kejadian yang bersifat suci, lurus, dan memiliki kecenderungan alami untuk famengenal, menerima dan menyembah Allah. Fitrah mencakup potensi moral, intelektual dan spiritual yang mengarah kepada kebaikan dan kesucian. Fitrah ini juga merupakan sistem dan bentuk yang menjadi dasar manusia untuk menjalankan peran dan tanggung jawabnya sebagai hamba dan khalifah di bumi.

Ibn Taimiyyah dan Sayyid Quthb menekankan bahwa fitrah dapat terdistorsi oleh pengaruh luar seperti pendidikan, lingkungan dan pilihan pribadi, namun bukan berarti berubah secara hakiki. Sedangkan Fazlur Rahman dan Muhammad Quraish Shihab menekankan sisi etis dan moral dari fitrah sebagai landasan tanggung jawab manusia dalam menjaga kemurnian dirinya.

Fitrah sebagai kebaikan asal tidak semata-mata mengandung makna suatu kesiapan menerima tindakan yang baik dan benar secara pasif, tetapi juga suatu kecenderungan aktif, serta kecondongan bawaan alamiah untuk mengenal dan tunduk kepada Allah dan untuk melakukan hal yang benar. Inilah kecenderungan alamiah manusia dengan tidak adanya faktor-faktor kebalikannya. Meskipun semua anak terlahir dalam keadaan fitrah, pengaruh lingkungan sangat menentukan, orang tuanya mungkin mempengaruhi agama anak tersebut dengan menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi.¹³ Sebagaimana dalam hadis Nabi Muhammad SAW. riwayat al-Bukhari:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْمَةِ تُنْتَجِ الْبَيْمَةَ
هَلْ تَرَى فِيهَا جَدَاءً¹⁴

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi, sebagaimana seekor binatang melahirkan anaknya yang sempurna, apakah kalian melihatnya dalam keadaan cacat?” (HR. Bukhari dari Abu Hurairah).

¹² Toni Pransiska, “Konsepsi Fitrah Manusia dalam Prespektif Islam dan Implikasinya dalam Pendidikan Islam Kontemporer”, dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2016, hal. 2.

¹³ Yasien Mohamed, *Insan yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, terj. Mansyur Abadi, Bandung: Mizan, 1997, hal. 26.

¹⁴ Abu ‘Abd Allâh Muhammad Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 11 Mei 2025.

2. Fitrah sebagai Potensi Dasar Manusia

Fitrah dalam Islam merujuk pada potensi dasar sejak lahir yang dapat dikembangkan dan dibentuk ke arah tertentu, sesuai dengan kapasitas yang dimikilinya. Sebagaimana yang dijelaskan pada sub bab sebelumnya, fitrah mencakup kesiapan untuk menerima nilai-nilai kebaikan, kecenderungan kepada tauhid, dan kesiapan untuk mengembangkan potensi dasar yang telah dianugerahkan Allah SWT.

Al-Ghazâlî menyebutkan bahwa fitrah adalah potensi dasar yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia sejak kelahirannya. Fitrah menurutnya bukan sekedar kondisi pasif, tetapi suatu potensi aktif dan dinamis yang membentuk struktur dasar kepribadian manusia dan memungkinkan arah perkembangan moral, spiritual, dan intelektual.

Pertama, fitrah manusia mengandung kecenderungan kepada keimanan kepada Allah (*tauhid*). Dalam penafsirannya terhadap surat ar-Rum/30: 30, al-Ghazâlî menyatakan bahwa manusia pada dasarnya diciptakan atas dasar tauhid, yaitu orientasi eksistensial untuk mengakui dan menyambah Tuhan Yang Maha Esa. Potensi ini ia sebut sebagai kesadaran fitri terhadap keesaan Tuhan yang melekat dalam tabiat manusia. Dalam *Mizân al-'Amal*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa setiap manusia pada hakikatnya memiliki pengakuan terhadap adanya Tuhan, namun penyimpangan dalam memahami realitas dan sifat-sifat ketuhanan dapat terjadi karena lemahnya nalar atau pengaruh lingkungan.¹⁵

Kedua, fitrah mengandung kemampuan dasar untuk menerima nilai-nilai moral dan pendidikan. Ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam kesiapan untuk menerima kebaikan maupun keburukan. al-Ghazâlî merujuk pada hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa “setiap anak lahir dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanya yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi”, sebagai bukti bahwa fitrah memiliki sifat terbuka (*open-ended potential*) dan dipengaruhi oleh pembentukan lingkungan.

Ketiga, fitrah juga mencakup dorongan kognitif untuk mencari kebenaran. Menurut al-Ghazâlî, manusia secara kodrati dianugerahi akal sebagai sarana untuk memahami realitas dan mencapai kebenaran. Dalam *Mizân al-'Amal*, ia menyatakan bahwa keistimewaan manusia terletak pada kemampuan akalnya, yang membedakan manusia dari makhluk lainnya dan memungkinkan mereka untuk menggali bukan hanya sebagai kesucian moral,

¹⁵ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Mizanul Amal*, terj. Mustafa, Jakarta: Rineka, 1995, hal. 265. Dikutip dalam Naila Farah dan Cucum Novianti, *Fitrah Perkembangan Jiwa Manusia dalam Prespektif Al-Ghazali*, dalam *Yaqzhan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 194-195.

tetapi juga sebagai struktur epistemologis dan spiritual yang menjadi fondasi bagi seluruh aktivitas manusia.¹⁶

Dengan demikian al-Ghazâlî memandang fitrah sebagai inti dari kemanusiaan, yakni potensi bawaan yang mencakup dimensi teologis (iman), moral (akhlak), dan intelektual (akal). Namun potensi ini dapat mengalami penyimpangan apabila tidak diarahkan oleh wahyu dan akal yang lurus, sehingga pendidikan, lingkungan, dan latihan spiritual menjadi penting dalam menjada kemurnian fitrah tersebut.

Irwan Abdullah dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Konstruksi Seksualitas* menjelaskan bahwa salah satu potensi fitrah yang sangat esensial adalah dorongan seksual atau syahwat, yang merupakan kecenderungan biologis dan emosional manusia terhadap lawan jenis.¹⁷ Dalam Al-Qur`an, Syahwat ini dijelaskan secara eksplisit salah satunya dalam surat Ali Imran/3: 14:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ
الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Dari ayat diatas menjelaskan bahwa Allah telah menjadikan indah kecintaan manusia terhadap perempuan, mengidentifikasi bahwa heteroseksualitas merupakan orientasi seksual yang selaras dengan fitrah manusia. Sebaliknya, perilaku homoseksual dalam Surat Al-A`raf /7: 80-81 dinyatakan sebagai bentuk *fâhisyah* (kekejian) yang secara moral dan spiritual menyimpang dari tatanan fitrah yang suci.¹⁸

Namun demikian, potensi ini tidak bersifat statis dan final, melainkan terbuka terhadap pengaruh pendidikan, lingkungan, dan kebiasaan hidup.¹⁹ Sebagaimana yang tertera dalam hadis Nabi riwayat al-Bukhari:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبُهَيْمَةِ تُتَبَّجُ

¹⁶ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Mizanul Amal*,... hal. 35, dikutip dalam Naila Farah dan Cucum Novianti, *Fitrah Perkembangan Jiwa*,... hal. 195.

¹⁷ Irwan Abdullah, *et.al.*, *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, Yogyakarta: PSWIAIN Yogyakarta, The Fort Foundation dan Pustaka Pelajar, 2002, hal 81-83.

¹⁸ Irwan Abdullah, *et.al.*, *Islam dan Konstruksi Seksualitas*,... hal 81-83.

¹⁹ Nuruddin, *Fitrah Manusia: Konsep, Teori dan Pengembangannya dalam Prespektif Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2023, hal. 114.

الْبَهِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ²⁰

"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanya yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi, seperti halnya seekor hewan melahirkan anaknya dalam keadaan utuh, apakah kamu melihat ada bagian yang terpotong darinya?" (HR. Bukhari dari Abu Hurairah)

Hadis ini menunjukkan bahwa walaupun manusia sejak lahir berada dalam keadaan fitrah yang suci dan terbuka terhadap nilai-nilai kebenaran, arah perkembangan dirinya sangat dipengaruhi oleh konstruksi lingkungan, terutama pendidikan dalam keluarga. Fitrah merupakan aspek utama dari aspek penting untuk mengenal esensi dan eksistensi kehidupan manusia. Artinya fitrah yang mempunyai peran tersendiri memiliki peran yang sangat vital untuk dijadikan dasar mengenal manusia juga untuk mengenal potensi manusia.²¹ Sebagaimana menurut Chalidjah Hasan dalam bukunya yang berjudul *Dimensi-Dimensi Psikologi Pendidikan* bahwa fitrah adalah salah satu tatanan nilai yang ada pada diri manusia yang bersifat orisinil dan alamiah, ia hadir bersama hadirnya jasmani dan rohani manusia itu sendiri.²²

Hematnya, fitrah adalah unsur mendasar yang berperan penting dalam memahami jati diri dan potensi manusia. Fitrah merupakan nilai asli dan alami yang menyatu dengan keberadaan jasmani dan rohani manusia sejak awal penciptaannya. Dalam kerangka di atas, orientasi seksual dapat dilihat sebagai ekspresi dari fitrah yang memerlukan pengarah. Heteroseksualitas adalah bentuk penyaluran syahwat yang sah dan fitri, sebagaimana dibuktikan oleh dorongan untuk menikah, membentuk keluarga, dan menjaga keturunan.

Dengan demikian, fitrah bukan hanya dimaknai sebagai kondisi lahiriyah yang pasif, tetapi juga sebagai struktur potensial yang mengandung tuntutan aktualisasi melalui pendidikan, nilai, dan tanggung jawab. Maka dari itu orientasi seksual yang sesuai dengan fitrah merupakan realisasi nilai keilahan yang membawa kemaslahatan bagi individu dan masyarakat.

3. Fitrah dalam Hubungannya dengan Akal, *Nafs*, dan *Taklif*

Fitrah memiliki keterkaitan yang erat dengan akal, *nafs*, dan *taklif* sebagai tiga unsur fundamental dalam struktur eksistensi dan tanggung jawab manusia. Fitrah sebagai potensi dasar yang suci dan cenderung kepada kebenaran, perlu alat atau daya penggerak agar potensi tersebut dapat

²⁰ Abu 'Abd Allâh Muhammad Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârîy*, no. hadis 1385, bab *Mâ Qîla fî Awlâd al-Musyriqîn* dalam *Jâmi' al-Kutub al-Islamiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 11 Mei 2025.

²¹ Nuruddin, *Fitrah Manusia*,... hal. 114.

²² Chalidjah Hasan, *Dimensi-Dimensi Psikologi Pendidikan*, Surabaya: Al-Ihlas, 1994, hal. 97.

diwujudkan dalam perilaku nyata. Akal adalah salah satu alat atau daya penggerak utama sebagai sarana mengaktualisasi fitrah.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan akal sebagai daya pikir (untuk memahami sesuatu dan sebagainya), pikiran, ingatan.²³ Adapun secara istilah memiliki arti daya berpikir yang ada dalam diri manusia dan merupakan salah satu daya dari jiwa serta mengandung arti berpikir.²⁴ Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *'aql* (akal) tidak ditemukan dalam Al-Qur`annamun kata ini berbentuk kata kerja masa kini dan lampau. Dari segi bahasa, kata ini berarti tali pengikat, penghalang. Al-Qur`anmenggunakannya bagi “sesuatu yang mengikat atau menghalangi seseorang terjerumus dalam kesalahan atau dosa”. Dari konteks ayat-ayat yang menggunakan akar kata *'aql* dapat dipahami bahwa *'aql* memiliki arti daya untuk memahami dan menggambarkan sesuatu sebagaimana dalam Surat al-`Ankabût/29: 43, dorongan moral seperti dalam Surat al-An`âm/6: 151, daya untuk mengambil pelajaran dan kesimpulan serta “hikmah” seperti dalam surat al-Mulk/67: 10.²⁵

Hematnya akal bukan sekedar intelektual rasional, tetapi mencakup kemampuan memahami realitas, membedakan benar dan salah, serta memiliki daya moral dan spiritual untuk mengambil pelajaran dan bertindak bijak. Akal dan fitrah merupakan suatu hal yang saling melengkapi. Fitrah merupakan kecenderungan bawaan kepada kebaikan dan kebenaran, sedangkan akal memberdayakan manusia untuk memahami, memelihara, dan mengaktualisasikan fitrah tersebut dalam kehidupan nyata.

Sementara itu, *nafs* (jiwa atau dorongan) merupakan aspek dinamis dalam diri manusia yang bisa condong pada baik atau buruk, dalam Al-Qur`an *nafs* memiliki berbagai makna yaitu totalitas manusia seperti dalam surat al-Mâidah/5: 32, kata *nafs* juga berarti apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku seperti dalam surat al-Ra`d/13: 11, selain itu *nafs* juga digunakan untuk menunjuk perkara “diri Tuhan” seperti dalam surat al-An`âm/6: 19. Dalam konteks manusia *nafs* merujuk pada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.²⁶

Walaupun Al-Qur`an menegaskan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, namun diperoleh pula isyarat bahwa pada dasarnya potensi positif manusia lebih kuat dari pada potensi negatifnya, namun daya tarik keburukan

²³ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 19 Mei 2025, entri “Akal”.

²⁴ Asti Amelia dan Achmad Khudori Soleh, “Perbandingan Aqal, Nafsu, dan Qalbu dalam Tasawuf”, dalam *Raudhah Proud To Be Professionals Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 232

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 388-389.

²⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 376-377.

lebih kuat dari daya tarik kebaikan. Karena itu manusia dituntut agar memelihara kesucian *nafs* dan tidak mengotorinya.²⁷

Dalam menjelaskan dinamika *nafs*, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa manusia memiliki tiga kemungkinan ekspresi, yaitu,:

1. *An-nafs al-mutmainnah* (diri atau jiwa yang tenang) yaitu kondisi diri ketika harmoni berkuasa dan tidak ada lagi konflik. Inilah jiwa yang benar-benar damai dengan dirinya sendiri, jiwa yang sepenuhnya terpenuhi dan puas.
2. *An-nafs al-lawwâmah* (jiwa yang tercela) yaitu aspek yang berarti jiwa yang gelisah dan disebut “jiwa yang memberi peringatan”.
3. *An-nafs al-ammârah* (nafsu yang menurut kepada yang jahat) yaitu kecenderungan jahat (berdosa), tunduk dan patuh, menurut kehendak nafsu syahwat dan panggilan setan.²⁸

Al-Ghazâlî selanjutnya menjelaskan bahwa keseimbangan antara bagian-bagian jiwa yang nyata, *an-nafs al-lawwâmah* yang menghasilkan hasil yang mendukung terwujudnya cita-cita. Akan tetapi, supremasi diri atas *an-nafs al-lawwâmah* menghasilkan kualitas-kualitas yang menghambat perkembangan diri menuju tujuannya. Individu mengambil posisi di tengah-tengah antara malaikat dan hewan, tetapi ciri uniknya adalah ilmu. Seseorang dapat maju ke tingkat malaikat dengan bantuan ilmu atau turun ke tingkat hewan dengan membiarkan hawa nafsu dan amarah menguasai. Tercapainya cita-cita dimungkinkan oleh ilmu, yang mendukung perkembangan unsur ketuhanan di dalam diri individu.²⁹

Nafs dalam diri manusia memiliki beberapa fungsi, yaitu untuk membuat gagasan, berpikir dan merenung yang pada akhirnya menghasilkan keputusan apa yang harus diperbuat, menggerakkan serta mendorong diri manusia untuk melakukan berbagai hal, baik itu kebaikan maupun tindakan buruk, dan merupakan tempat manusia untuk menggerakkan syahwatnya.³⁰

Nafs memiliki hubungan erat dengan fitrah karena keduanya merupakan aspek fundamental dalam struktur kepribadian manusia. *Nafs* adalah aspek dinamis dalam diri manusia yang menjadi wadah bagi potensi tersebut untuk berkembang atau menyimpang. Dalam diri manusia, *nafs* mempunyai kecenderungan ganda yaitu bisa tertarik pada kebaikan sesuai fitrah, atau menyimpang karena dorongan hawa nafsu. Interaksi antara akal dan *nafs* mencerminkan dinamika internal manusia dalam memenuhi taklif dan mengaktualisasikan potensi fitrahnya secara utuh.

²⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 379.

²⁸ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin: Menghidupkan Ilmu Ilmu Agama*, terj. Purwanto, Jilid 3, Bandung: Penerbit Marja, 2016, hal. 900-901.

²⁹ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin*,... hal. 902-903.

³⁰ W. Suprayetno, *Psikologi Agama*, Medan: perdana Mulya Sarana, 2009, hal. 109.

Dalam konteks *taklif* (pembebanan syariat), fitrah menjadi dasar mengapa manusia layak untuk memikul tanggung jawab ilahiah, karena ia memiliki kecenderungan alami terhadap kebaikan, kemampuan berpikir, dan kebebasan memilih. Interaksi harmonis antara fitrah, akal, dan *nafs* inilah yang membuat manusia mampu memahami dan menjalankan perintah serta larangan Allah secara sadar dan bertanggung jawab.

Dari segi bahasa, *taklif* adalah penat (*at-ta'ab*), sukar (*al-musyaqqah*),³¹ mengemukakan perintah melakukan sesuatu yang membebankan.³² Dari segi istilah, *taklif* adalah perintah dan larangan karena perkara-perkara yang diperintahkan untuk dilakukan atau ditinggalkan adalah suatu yang sukar dan sulit.³³

Taklif adalah pembebanan, maksudnya adalah adanya pembebanan oleh pemberi beban kepada pihak yang diberi beban. Pihak yang diberikan beban dikenal dengan *mukallaf*. Dengan kata lain *taklif* adalah perintah agama bagi mereka yang sudah mampu melaksanakan beban agama yang berupa perintah untuk melakukan atau perintah untuk meninggalkan suatu perkara.³⁴ *Taklif* merupakan pembebanan yang diberikan syariat demi tercapainya *mashlahah* atau manfaat bagi *mukallaf*. Poin penting dalam melaksanakan *taklif* adalah *mashlahah* yang dihasilkan harus sesuai dengan tujuan syariah, harus berlaku umum, harus dapat diterima oleh rasio atau akal manusia dan tidak boleh mengorbankan pihak lain.³⁵

Secara pasti, karena kehendak (*nafs*) dan akal itulah yang menjadikan manusia mampu mengatasi pengaruh-pengaruh buruk lingkungan dan mencapai tingkat tertinggi perkembangan psiko-spiritual, *an-nafs al-muthmainnah* (jiwa yang tentram). Pada tingkat ini, wujud batin dan lahirnya, jiwa dan badannya, mampu menyelaraskan dirinya dengan tuntutan-tuntutan fitrahnya dan ketetapan-ketetapan syariat. Dia mengaktualisasikan fitrahnya, dan mencapai penyentuhan psiko-spiritual dan kedamaian batin.³⁶

Ringkasnya perhatikan tabel di bawah:

³¹ Abû Manshûr al-Baghdâdî, *Usûl ad-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyyah, 1980, hal. 207.

³² Abû al-Husayn Ahmad al-Râzî, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Baghdad: Maktabah al-Muthanna, 1949, hal. 136.

³³ Al-Baghdadi, *Usûl ad-Dîn*,... hal. 207.

³⁴ Fathurohman, *et.al.*, "Sikap Muslim dalam Melaksanakan Taklif dan Mewujudkan Masalah", *Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2023, hal. 2

³⁵ Fathurohman, *et.al.*, "Sikap Muslim dalam",... hal. 7

³⁶ Mohamed, *Insan yang Suci*,... hal. 27.

Tabel II: 1. Konponen Psiko Spiritual Fitrah

Aspek	Definisi	Fungsi	Relasi dengan Fitrah	Kaitan dengan Isu LGBT
Fitrah	Potensi dasar manusia yang suci, cenderung kepada kebaikan dan kebenaran.	Menjadi dasar bagi tanggung jawab dan kecenderungan alami pada kebenaran.	Merupakan inti bawaan manusia; fitrah perlu diaktualkan melalui akal dan <i>nafs</i> .	Fitrah sebagai kecenderungan alami kepada kebaikan digunakan sebagai argumen bahwa orientasi seksual memiliki standar normatif yang tertanam sejak penciptaan.
Akal	Daya berpikir dan memahami; alat untuk membedakan benar dan salah serta mengaktualisasi fitrah.	Mengolah potensi fitrah, mengarahkan <i>nafs</i> , dan membentuk perilaku moral dan rasional.	Membantu fitrah berkembang dengan mengarahkan manusia ke pemahaman dan kebijaksanaan	Akal diperlukan untuk menimbang dan memahami apakah orientasi seksual tertentu sejalan dengan nilai-nilai moral dan syariat. Akal juga memungkinkan rekonsiderasi dalam menanggapi fenomena LGBT secara objektif dan tidak reaksioner.
<i>Nafs</i>	Aspek dinamis jiwa yang menjadi sumber dorongan; bisa condong ke arah baik atau buruk.	Mendorong manusia bertindak; menjadi tempat tarik-menarik antara syahwat dan kebaikan.	Wadah bagi ekspresi fitrah, namun juga bisa menyimpang jika dikuasai hawa nafsu.	<i>Nafs</i> dapat mendorong orientasi seksual yang beragam; namun perlu diarahkan agar tidak menyimpang dari nilai-nilai spiritual dan moral. Peran <i>nafs</i> sebagai pendorong syahwat menuntut kendali agar sesuai dengan fitrah.

<i>Taklif</i>	Perintah dan larangan syariat yang menjadi bentuk tanggung jawab manusia sebagai <i>mukallaf</i> .	Mengikat manusia secara hukum dan moral untuk menjalankan kebaikan berdasarkan akal dan fitrah.	Menguji dan membimbing fitrah manusia agar berkembang sesuai kehendak Tuhan.	<i>Taklif</i> menuntut manusia untuk bertanggung jawab atas pilihan orientasi dan perilaku seksualnya. Isu LGBT menjadi ujian bagaimana seseorang menjalankan syariat berdasarkan kemampuan memahami fitrah, akal, dan dinamika <i>nafsnya</i> .
---------------	--	---	--	--

B. Keberagaman Orientasi Seksual dan Identitas Gender

1. Orientasi Seksual

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), orientasi adalah peninjauan untuk menentukan sikap (arah, tempat, dan sebagainya) yang tepat dan benar, dan pandangan yang mendasari pikiran, perhatian atau kecenderungan.³⁷ Jika kata ini dihubungkan dengan seksualitas, orientasi seksual dapat diartikan sebagai kecenderungan atau ketertarikan secara emosional dan seksual kepada jenis kelamin tertentu.³⁸

Sejalan dengan pengertian diatas, Husein Muhammad dalam bukunya yang berjudul *Fiqh Seksualitas* mendefinisikan orientasi seksual sebagai kapasitas yang dimiliki setiap manusia berkaitan dengan ketertarikan emosi, rasa sayang, dan hubungan seksual.³⁹ Orientasi seksual dapat diartikan sebagai kecenderungan atau ketertarikan secara emosional atau seksual kepada jenis kelamin tertentu.⁴⁰ Secara sederhana, orientasi seksual adalah arah ketertarikan psikoseksual seseorang-baik hetroseksual, homoseksual amupun biseksual.

³⁷ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 29 Mei 2025, entri "Orientasi".

³⁸ Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT dan Hak Asasi Manusia: Telaah Implikasi Tindakan Nabi Muhammad SAW. atas LGBT terhadap Wacana Kebebasan Seksual di Indonesia*, Yogyakarta: STAIN Po PRESS, 2016, hal. 19.

³⁹ Husein Muhammad, *et.al., Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualitas*, Jakarta: PKBI, t.th., hal. 16.

⁴⁰ Sinyo, *Lo, Gue butuh Tau LGBT*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 17.

Namun demikian, orientasi seksual tidak dapat dipahami hanya sebagai atribut internal atau ciri personal semata. Sebagaimana dikemukakan dalam kajian psikologi kontemporer, orientasi seksual sejatinya terkait erat dengan relasi interpersonal yang bersifat intim. Ia tidak hanya termanifestasi dalam perilaku seksual. Tetapi juga melalui berbagai bentuk ekspresi hubungan emosional seperti berpegangan tangan, berciuman, berbagi nilai hidup bersama, dukungan timbal balik, hingga komitmen jangka panjang. Oleh karena itu, orientasi seksual menentukan kelompok relasional tempat seseorang dapat membangun hubungan yang romantis dan bermakna. Hubungan ini, bagi banyak individu, menjadi bagian integral dari pembentukan identitas diri dan kebermaknaan hidup secara sosial dan psikologis.⁴¹

Meskipun demikian, penting untuk membedakan antara orientasi seksual dan perilaku seksual. Orientasi seksual adalah perihal perilaku, sedangkan perilaku seksual adalah perihal tindakan.⁴² Perilaku seksual yaitu segala perilaku yang dilakukan karena adanya dorongan seksual. Pada konsep ini tidak peduli bagaimana dan dengan siapa atau apa dorongan itu dilampiaskan. Apabila perilaku tersebut muncul karena adanya dorongan seksual, maka itu disebut dengan perilaku seksual.⁴³

Perilaku seksual berkaitan dengan beragam tindakan yang dilakukan seseorang untuk memenuhi dan memuaskan hasrat seksualnya. Perilaku ini dibedakan dengan orientasi seksual sebab perilaku seksual tidak dapat menunjukkan orientasi seksual seseorang. Dalam hal pasangan seksual, seorang heteroseksual mungkin saja berhubungan seksual dengan sesama jenisnya, atau homoseksual bisa saja berhubungan seksual dengan lawan jenisnya.⁴⁴

Adapun menurut Husein Muhammad, perilaku seksual adalah cara seseorang mengekspresikan hubungan seksualnya. Perilaku seksual sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya, interpretasi agama, adat tradisi, dan kebiasaan dalam suatu masyarakat. Dalam pembahasan mengenai perilaku seksual, selain hubungan genital-vagina, terdapat pula praktik lain.⁴⁵ Perilaku seksual sangat beragam bentuknya. Bentuk-bentuk tersebut meliputi hubungan seksual langsung antar alat kelamin (seperti penis dengan vagina,

⁴¹ American Psychological Association, "Understanding Sexual Orientation and Homosexuality", dalam *Understanding sexual orientation and homosexuality*. Diakses pada 3 Juni 2025.

⁴² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Seksualitas dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012, hal. 1-2.

⁴³ Zulkifli Ismail, *LGBT: Sebuah Dunia Abu-Abu Subkultur yang dianggap Menyimpang*, Malang: Madza Media, 2022, hal. 42

⁴⁴ Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT dan Hak*,... hal. 19-20.

⁴⁵ Husein Muhammad, *et.al., Fiqh Seksualitas*,... hal. 20

penis dengan penis, atau vagina dengan vagina), maupun bentuk tidak langsung seperti hubungan anal (sodomi), seks oral (misalnya kontak alat kelamin dengan mulut), penetrasi penis ke sela paha (*frottage*), hingga berbagai variasi masturbasi serta penggunaan alat bantu seksual yang menyerupai penis atau vagina, bahkan sampai pada penggunaan hewan⁴⁶(*zoofilia*)⁴⁷

Manusia menunjukkan tingkat kreativitas yang tinggi dalam menciptakan pola relasi seksualnya. Perilaku seksual tidak selalu mencerminkan orientasi seksual seseorang. Sebagai contoh, ada pria heteroseksual yang merasa terangsang atau menikmati sodomi, meskipun orientasi seksualnya heteroseksual. Beberapa studi juga menunjukkan bahwa tidak sedikit laki-laki heteroseksual yang melakukan sodomi terhadap isterinya.⁴⁸

Dari penjelasan diatas, dapat disimpulkan bahwa seseorang bisa saja memiliki orientasi homoseksual namun tidak pernah mengekspresikannya dalam tindakan nyata, atau sebaliknya, melakukan perilaku homoseksual tanpa mengidentifikasi dirinya sebagai homoseksual. Ini menunjukkan adanya distingsi yang penting antara identitas, orientasi dan perilaku dalam diskursus seksualitas.

Studi tentang orientasi seksual menyimpulkan ada beberapa varian orientasi seksual, yaitu heteroseksual (*hetero*), homoseksual (*homo*), biseksual (*bisek*). Ketiganya mencerminkan pola ketertarikan romantis, emosional atau seksual terhadap lawan jenis, sesama jenis atau keduanya. Di luar itu, sejumlah kajian kontemporer menambahkan kategori aseksual (*asek*) yaitu kondisi ketika seseorang tidak mengalami ketertarikan seksual terhadap siapa pun.⁴⁹ Adapun transgender bukan termasuk dalam orientasi seksual melainkan bagian dari identitas seksual. Seorang transgender bisa saja memiliki orientasi seksual heteroseksual, homo seksual atau biseksual.⁵⁰

⁴⁶ Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*, Jakarta: Opus Press, 2015, hal. 85.

⁴⁷ Hasrat seksual seseorang hanya dapat ditimbulkan dengan cara berfantasi berhubungan seksual dengan hewan. Atau bahkan tidak hanya sekedar fantasi. Tetapi, melakukannya secara fisik; misalnya dengan hewan peliharaan; anjing, kambing, keledai, babi, sapi, ayam dan bebek/angsa. Dadang Hawari, *Forbidden Love*, Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, 2005, hal. 160.

⁴⁸ Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas...* hal. 85.

⁴⁹ Husein Muhammad, *et.al., Fiqh Seksualitas...* hal. 16.

⁵⁰ Ali Amran, "Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) sebagai Penyakit Sosial", dalam *Jurnal Tadbir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 228.

a. Heteroseksual

Heteroseksual adalah ketertarikan seksual kepada lawan jenis.⁵¹ Heteroseksual merujuk pada jenis kelamin yang berbeda, seperti laki-laki yang tertarik kepada perempuan, atau sebaliknya. Dalam pandangan sosiologis, orientasi seksual ini cenderung lebih diterima oleh masyarakat karena dianggap sebagai bentuk ketertarikan yang umum. Heteroseksual mencakup ketertarikan emosional maupun perilaku seksual antar jenis kelamin yang berlainan, dan sering dianggap sebagai bentuk orientasi yang paling sesuai dengan fitrah manusia.⁵²

Seorang laki-laki heteroseksual akan merasa tertarik pada perempuan begitu pula sebaliknya. Istilah hetero sendiri berasal dari bahasa Yunani *heteros*, yang berarti berbeda atau lain dari dua. Dalam penggunaan sehari-hari, istilah lurus (*straight*) sering dipakai sebagai padanan informal dari kata heteroseksual. Sebagai orientasi seksual, heteroseksual mencakup tidak hanya pola ketertarikan yang stabil pada lawan jenis, tetapi juga merujuk pada identitas diri yang dibangun berdasarkan ketertarikan tersebut, perilaku yang menyertainya, serta afiliasi dengan komunitas sosial yang memiliki pengalaman serupa.⁵³

Heteroseksualitas sering dianggap sebagai bentuk orientasi seksual yang normatif karena pola ketertarikan yang paling umum terjadi dalam berbagai masyarakat. Bahkan dijadikan standar sosial utama dalam berbagai institusi seperti keluarga, pendidikan, dan agama. Judith Butler menyebut hal ini sebagai bagian dari “heteroseksual matriks” yang membentuk cara pandang masyarakat terhadap gender dan seksualitas sebagai suatu yang tetap dan saling berpasangan secara biner.⁵⁴ Dalam hal ini Butler mengasumsikan bahwa hubungan antara seks biologis, gender dan orientasi seksual bersifat *performative* dan sepenuhnya dikonstruksi secara sosial.

Namun terdapat sejumlah pemikir dan peneliti tidak sejalan dengan pendapat Butler di atas. Pandangan Nancy Chodorow dalam bukunya yang berjudul *The Reproduction of Mothering* yang datang lebih awal, menyatakan bahwa identitas gender tidak hanya dibentuk oleh struktur sosial, tetapi juga oleh struktur psikodinamik yang tertanam sejak hubungan awal anak dengan ibunya. Dengan demikian, heteroseksual tidak hanya diwariskan melalui norma sosial, tetapi juga melalui pengulangan pola ketertarikan emosional

⁵¹ Sinyo, *Lo Gue butuh*,... hal. 17.

⁵² Dewi Murni, “Hak Seksual dalam Prespektif Al-Qur’an”, *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2020, hal. 40.

⁵³ Mohd Alif Jasni, *et.al.*, “Pembangunan Identiti Seksual dan Gender Serta Teori Pembangunan Gender”, dalam *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities* (MJSSH), Vol. 9 No. 1 Tahun 2024, hal. 6.

⁵⁴ Judith Butler, *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 2006, hal 151.

dalam lingkungan keluarga awal dan tumbuh secara alamiah dari relasi efektif, bukan hanya paksaan budaya.⁵⁵

Chodorow menjelaskan bahwa dalam lingkungan keluarga yang sehat dan berfungsi, heteroseksual muncul secara natural sebagai hasil dari pengulangan relasi afektif yang stabil. Pandangan ini membuka kemungkinan bahwa heteroseksualitas bukan hanya hasil rekayasa budaya, melainkan manifestasi dari kondisi yang afektif yang selaras dengan perkembangan jiwa. Dalam prespektif Islam, hal ini sejalan dengan konsep fitrah, yakni kecenderungan dasar manusia terhadap kebenaran, keseimbangan, dan keteraturan relasi antara laki-laki dan perempuan.

Keberpasangan antara laki-laki dan perempuan merupakan suatu keniscayaan. Bahkan dalam kisah penciptaan Adam, diceritakan dia merasa kesepian hingga Allah menciptakan Hawa sebagai pasangannya. Ketika melihat Hawa, Adam segera mengenalinya sebagai pasangan dan merasa tentram dengannya. Pada peristiwa penciptaan tersebut, dapat dipahami bahwa kelangsungan keturunan manusia berlangsung melalui hubungan antara laki-laki dan perempuan. Secara alami, proses regenerasi manusia terjadi melalui relasi suami isteri yang berada dalam kondisi subur, dengan pertemuan antara sperma dan ovum. Kejadian manusia dalam proses seperti ini tentu berkaitan erat dengan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan.⁵⁶

Al-Qur`an memandang dorongan seksual terhadap lawan jenis sebagai dari keindahan dan kenikmatan hidup duniawi (*zīnah* dan *matâ'*), sebagaimana disebut dalam surat Âli 'Imrân/3: 14

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ
الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرِّثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاِبِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Dalam ayat tersebut, Allah menyebut ketertarikan manusia terhadap wanita sebagai bagian dari syahwat, yang dipahami oleh ar-Râghib al-Ashfahânî sebagai dorongan nafsu menuju sesuatu yang diinginkan. Dengan demikian, syahwat terhadap lawan jenis merupakan bagian dari aspek keindahan hidup, dan hal ini bersifat alamiah serta terintegrasi dalam sistem nilai dan moralitas Islam.

⁵⁵ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press, 1978, hal. 7-8.

⁵⁶ Aletmi, "Seksualitas Kaum Sodom dalam Prespektif Al-Qur`an (Analisis Kisah Kaum Luth. As Berbasis Tafsir Ilmi)", *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2019, hal. 44.

Menurut Rasyid Rida, meskipun ayat tersebut tidak menyebutkan bahwa perempuan pun tertarik kepada laki-laki dengan kalimat *zuyyina li an-nisâ*, namun penggunaan struktur redaksi *zuyyina li an-nâs* menunjukkan stilistika (*uslûb*) yang menyiratkan bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki kecenderungan tertarik kepada lawan jenis, hanya saja bentuk penyebutannya berbeda. Ali as-Shâbûnî bahkan menegaskan bahwa disebutkan perempuan terlebih dahulu dalam konteks fitrah menunjukkan bahwa godaan terbesar bagi laki-laki adalah perempuan, meskipun hemat sebagian penulis tafsir, penafsiran ini tidak boleh memojokkan perempuan sebagai sumber fitnah semata, sebab laki-laki pun dapat menjadi sumber fitnah bagi perempuan.

Penyebutan kata *zuyyina* dalam bentuk pasif (*fi'il mabnî majhûl*) menyiratkan bahwa manusia diberi kecenderungan ini oleh Tuhan sebagai bagian dari fitrah, yaitu kecenderungan alami yang mengarah pada lawan jenis. Maka dari itu, relasi seksual antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai sesuatu yang memperindah kehidupan duniawi, sekaligus memiliki fungsi reproduktif dan sosial melalui ikatan pernikahan. Sebaliknya, ketertarikan seksual kepada sesama jenis tidak termasuk dalam kategori *zînah*, melainkan dikategorikan sebagai *fâhisyah* (kekejian),⁵⁷ sebagaimana ditegaskan dalam surat al-A'râf/7: 80

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ

(Kami juga telah mengutus) Lut (kepada kaumnya). (Ingatlah) ketika dia berkata kepada kaumnya, "Apakah kamu mengerjakan perbuatan keji yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun sebelum kamu di dunia ini?"

Hubungan homoseksual disebut sebagai bentuk penyimpangan dari nilai fitrah dan tidak sejalan dengan *maqâshid syari'ah*, khususnya tujuan *hifz an-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan). Ayat tersebut juga menunjukkan bahwa dorongan syahwat terhadap lawan jenis dirancang untuk mendukung terbentuknya keluarga melalui pernikahan dan melahirkan keturunan, sebagai wujud eksistensi manusia secara sosial dan biologis. Hal ini ditegaskan dengan urutan penyebutan dalam ayat; Setelah menyebut wanita (*an-nisâ*), disebut pula anak-anak (*al-banîn*), karena pasangan yang menikah pada umumnya menginginkan keturunan sebagai perhiasan dan penyejuk rumah tangga⁵⁸ sebagaimana dalam surat al-Kahfi/18: 46

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَةُ الصَّالِحَةُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

⁵⁷ Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Presfektif Al-Qur'an Pendekatan Tafsir Kontekstual *al-Maqasidi*", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 40-41.

⁵⁸ Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Presfektif",... hal. 41-42.

Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia, sedangkan amal kebajikan yang abadi (pahalanya) adalah lebih baik balasannya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.

Setiap individu yang menempuh cara di luar ketentuan tersebut dianggap telah melakukan penyimpangan. Hal ini disebut sebagai penyimpangan karena tindakan atau perilaku tersebut menimbulkan persoalan sosial yang kompleks dan sulit diatasi. Hal ini disebabkan karena pelaku tidak menyesuaikan diri secara tepat dengan norma-norma sosial yang berlaku, atau tindakannya menyimpang dari nilai-nilai yang telah dijadikan sebagai pedoman bagi kelangsungan tatanan kehidupan masyarakat.⁵⁹

b. Homoseksual

Homoseksual atau *same sex attraction* (SSA) adalah ketertarikan seksual terhadap sesama jenis.⁶⁰ Homoseksual menurut Dadang Hawari adalah rasa tertarik secara perasaan (kasih sayang, hubungan emosional) dan atau secara erotik, terhadap jenis kelamin yang sama dengan atau tanpa hubungan seks dengan mulut atau dubur.⁶¹ Homoseksual merupakan orientasi seksual dan ketertarikan seseorang dengan orang lain yang berjenis kelamin sama dan secara biologis atau identitas gender yang sama. Homoseksual juga dapat didefinisikan sebagai suatu keinginan membina hubungan romantik atau hasrat seksual dengan sesama jenis kelamin.⁶²

Para ulama dari kalangan ahli fikih, mufasir, ahli hadis dan ahli bahasa sepakat dengan penggunaan terminologi *liwâth* untuk penyebutan homoseksual dan *lûthîy* untuk pelakunya. Istilah ini - *liwâth* dan *lûthîy* - bukan saja merujuk pada tindakan seksual (*sexual behavior*) tapi juga merujuk pada orientasi seksual, yang secara psikologis melibatkan perasaan cinta dan ketertarikan.⁶³ Hal ini bisa dilihat dari akar kata "*lûth*" yang secara etimologis mengandung pengertian cinta dan melekat atau cinta yang melekat di hati "*al-hubb al-lâziq bi al-qalbi*" sebagaimana disebutkan dalam *Lisân al-‘Arab*.⁶⁴

Bakr bin Abdillah Abu Zayd menegaskan di dalam *Mu’jam Manâhi al-Lafziyyah*;

⁵⁹ G. Kartasapoetra, *et.al.*, *Sosiologi Umum*, Jakarta: Bina Aksara, 1987, hal. 104.

⁶⁰ Sinyo, *Lo, Gue Butuh*,... hal. 17.

⁶¹ Dadang Hawari, *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1999, hal. 904.

⁶² Ali Amran, "Lesbian, Gay, Biseksual",... hal. 215.

⁶³ Bakr bin Abdillah Abu Zayd, *Mu’jam al-Manâhi al-Lafziyyah*, Riyadh: Dâr Al-‘Ashimah, 1996, hal. 477

⁶⁴ Ibn Manzûr, *Lisân al- ‘Arab*, Jilid 1, Beirut: Dâr Shâdir, t.th., hal. 394.

أَنَّ مَعْنَى لُغَتِهِ لَا يَأْتِي دُخُولَهُ فِي مَشْمُولِهِ، وَمِنْ ثَمَّ إِظْلَاقُهُ عَلَيْهِ، لِتَوْفُرِ مَعَانِيهِ فِي هَذِهِ: ((الْفِعْلِيَّة)) مِنْ جِهَةِ قُوَّةِ الْبَاعِثِ: الْحُبِّ وَالشَّهْوَةِ لِلذَّكْرَانِ، انْظُرْ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ قَوْمِ لُوطٍ فِي تَفْرِيعِهِ وَلَوْمِهِ لَهُمْ ((انَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ)) الأعراف: 81، فَقَوْلُهُ: ((شَهْوَةٌ)) فِيهِ مَعْنَى الْحُبِّ الَّذِي هُوَ مِنْ مَعَانِي ((الْوَطِّ))، وَلِهَذَا صَارَ: ((الْوَطِّ)) اسْمٌ عَلِمَ مِنْ لَأَطَ بِالْقَلْبِ، أَي: لَصِقَ حُبُّهُ بِالْقَلْبِ. هَذَا مِنْ جِهَةِ قُوَّةِ الْبَاعِثِ عَلَى الْفِعْلِ: ((الْحُبِّ)) وَكَذَا مِنْ جِهَةِ: ((الْفِعْلِ)) الَّذِي فِيهِ الْإِصْاقُ، وَالزَّاقُ، كَمَا تَقُولُ الْعَرَبُ: لَأَطَ فُلَانٌ حَوْصَهُ، أَي: ((طَيَّنَهُ)).⁶⁵

Teks ini menjelaskan bahwa istilah *liwâth* bukan hanya mengacu pada tindakan seksual antara sesama laki-laki, melainkan juga mencakup orientasi, syahwat, dan cinta yang menyimpang secara emosional terhadap sesama jenis. Hal ini memperkuat argumentasi bahwa dalam Islam, homoseksualitas tidak hanya tercela dari segi perilaku, tetapi juga dari sisi dorongan dan orientasi syahwat yang menyimpang dari fitrah. Penggunaan kata syahwat dalam surat al-A'râf/7: 81 sebagai *maf'ûl li ajlih* (keterangan sebab/tujuan) menandakan bahwa perbuatan kaum Lûth lahir dari orientasi dan kecenderungan nafsu terhadap sesama jenis, bukan sekedar pelanggaran perilaku.

Namun, beberapa tokoh seperti Musdah Mulia dan Husein Muhammad menjelaskan bahwa homoseksual berbeda dengan istilah *liwâth* yang disandarkan kepada kaum Nabi Lûth yang dikisahkan dalam Al-Qur'an. Mereka menjelaskan bahwa homoseksual adalah perihal orientasi seksual yang berupa ketertarikan emosi rasa sayang dan hubungan seksual kepada sesama jenis yang merupakan kodrat sebagaimana heteroseksual⁶⁶, sedangkan *liwâth* adalah sodomi yaitu perilaku seksual memasukkan penis ke dubur, yang merujuk pada relasi seksual yang pernah dilakukan kaum Nabi Lûth as. ini mungkin saja dilakukan oleh homoseksual, heteroseksual dan orientasi seksual apapun.⁶⁷

Meskipun demikian, dalam tatanan praktik, sejumlah penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar pria homoseksual memiliki jumlah pasangan seksual yang sangat tinggi sepanjang hidup mereka, dengan sebagian besar pernah berhubungan dengan ratusan hingga ribuan orang. Sementara itu, meskipun wanita lesbian cenderung memiliki jumlah pasangan seksual lebih rendah dibanding pria homoseksual, jumlah tersebut tetap jauh lebih tinggi dibanding wanita heteroseksual, dan banyak dari mereka juga pernah berhubungan dengan pria.

⁶⁵ Bakr bin Abdillâh Abu Zayd, *Mu'jam al-Manâhi al-Lafziyyah*,... hal. 476-477.

⁶⁶ Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas*,... hal. 19; Muhammad, *et.al*, *Fiqh Seksualitas*,... hal. 8.

⁶⁷ Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas*,... hal. 90-91.

Gaya hidup seksual seperti ini dikaitkan dengan peningkatan resiko gangguan kesehatan fisik, seperti infeksi menular seksual (IMS) termasuk HIV/AIDS, serta gangguan kesehatan mental seperti kecemasan, depresi, dan perilaku menyakiti diri sendiri. Beberapa studi juga menunjukkan bahwa individu dengan orientasi homoseksual memiliki kerentanan lebih tinggi terhadap masalah kejiwaan. Salah satu penelitian di Inggris menemukan bahwa mereka 50% lebih beresiko mengalami depresi dan penyalahgunaan narkoba dibanding populasi umum. Selain itu, analisis terhadap sejumlah studi menunjukkan bahwa resiko bunuh diri bisa meningkat hingga 200% pada individu yang terlibat dalam gaya hidup homoseksual.⁶⁸

Penyelidikan epidemiologik memberikan data bahwa homoseksualitas terdapat hampir pada semua bentuk budaya dan lapisan masyarakat sepanjang sejarah, termasuk kondisi sosial masyarakat modern dan industrial dewasa ini. Bahkan pada pengamatan terdapat kecenderungan semakin modern suatu masyarakat semakin banyak orang-orang dengan perilaku seks yang menyimpang, terutama homoseksualitas. Hal ini karena masyarakat modern terlampaui permisif terhadap perilaku seksual warganya dengan dalih kebebasan dan hak-hak asasi manusia tanpa mempedulikan nilai-nilai etika, moral dan agama.⁶⁹

Seseorang mengidap homoseksualitas atau tidak dapat dibuat kriteria diagnostik sebagai berikut:

1. Orang itu mengeluh bahwa secara terus menerus kegairahan heteroseksualnya tidak ada atau lemah, dan secara cukup bermakna menghalangi Upaya dirinya untuk memulai atau mempertahankan hubungan heteroseksualnya.
2. Terdapat pola kegairahan homoseksual yang menetap dan oleh orang itu secara jelas dinyatakan bahwa hal itu tidak dikehendakinya dan merupakan suatu sumber penderitaan yang terus menerus.

Keberhasilan terapi terhadap mereka yang mengidap homoseksualitas tergantung sejauh mana motivasi untuk disembuhkan dan termasuk dalam golongan ketertarikan jenis kelamin yang sejenis apakah yang kadar holoseksualnya 100%, 75%, 50% atau 25%. Secara umum terapi homoseksual meliputi terapi psikoreligius, psikoterapi, terapi perilaku, dibantu dengan terapi dengan obat (psikofarmaka). Kesemua Upaya terapi tersebut dimaksudkan untuk merubah orientasi psikoseksualnya dari homoseksual ke arah heteroseksual.

Terapi homoseksual termasuk relatif sulit, oleh karena itu yang terpenting adalah upaya pencegahan sejak dini, dan untuk maksud tersebut

⁶⁸ Ani Khairani dan Didin Saefudin, “Homoseksual berdasarkan Pandangan Psikologi Islam, dalam *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2018, hal. 116.

⁶⁹ Dadang Hawari, *Forbidden Love*,... hal. 150-151.

Pendidikan agama sejak dini menjadi amat penting dan hal ini sesuai dengan temuan ilmiah sebagaimana ditemukan oleh Dr. Gery Remafedi dari Universitas Minnesota, Minneapolis Amerika Serikat (1992).⁷⁰

Para ahli membagi homoseksual menjadi dua kategori yaitu homoseksual yang *ego-distonik* dan homoseksual yang *ego-sintonik*. Homoseksual yang *ego-distonik* adalah keinginan untuk mendapatkan atau menambah kegairahan heteroseksual, agar hubungan heteroseksual dapat terbentuk atau dipertahankan dan yang pola homoseksualnya nyata (*overt*) dengan jelas dinyatakan oleh individu itu sebagai sesuatu yang tidak diinginkan dan merupakan sumber penderitaan bagi dirinya. Homoseksual *ego-distonik* ini termasuk gangguan jiwa misalnya stress, kecemasan, depresi, bahkan sampai psikotik. Sedangkan homoseksual yang *ego-sintonik* mengganggu dirinya “normal” sebab tidak ada keluhan-keluhan kejiwaan.⁷¹

Sejauh ini, para ahli psikologi dan psikiatri belum menemukan penyebab pasti homoseksualitas. Meskipun ada indikasi biologis seperti kadar hormon testosteron yang lebih rendah pada laki-laki homoseksual dibanding laki-laki heteroseksual dan hormon estrogen yang lebih rendah pada perempuan homoseksual dibanding perempuan heteroseksual, namun belum ada bukti kuat bahwa perbedaan biologis ini menjadi penyebab utama homoseksualitas. Penampilan feminin pada pria homoseksual dan maskulin pada perempuan homoseksual juga bukan indikator utama.⁷²

Satu studi menunjukkan adanya kesinambungan antara pengalaman masa kecil seseorang, perasaan seksual saat remaja, dan orientasi seksual di masa dewasa. Bertolak belakang dengan anggapan bahwa peran orang tua sangat menentukan homoseksualitas anak, studi tersebut justru menegaskan bahwa pengaruh orang tua bukanlah faktor utama dalam membentuk preferensi seksual. Sebaliknya, orientasi seksual ditentukan oleh pola yang kompleks, yang melibatkan dinamika perasaan dan respons internal yang terbentuk dalam diri anak itu sendiri.⁷³

Berbeda dengan penjelasan diatas, menurut Dadang Hawari, banyak faktor penyebab (multifaktorial) homoseksualitas, misalnya faktor organobiologik, psikologik, lingkungan dan peran orang tua. Ia menjelaskan bahwa terdapat penelitan dari Gary Emafedi bahwa ternyata faktor agama memegang peran utama dalam meminimalisir homoseksual. Dengan memberikan pendidikan agama sejak dini, maka peluang seorang anak untuk menjadi homoseksual menjadi kecil. Melalui Pendidikan agama sejak dini, anak diajarkan nilai-nilai moral dan etika, mana yang baik dan mana yang

⁷⁰ Dadang Hawari, *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran*,... hal. 409-411.

⁷¹ Dadang Hawari, *Pendekatan Psikoreligi pada Homoseksual*, Jakarta: Balai Penerbit FKUI, 2009, hal. 40.

⁷² Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT dan Hak*,... hal. 35.

⁷³ Muhammad Tasrif, *Islam, LGBT dan Hak*,... hal. 35.

buruk, mana yang boleh dan mana yang tidak, mana yang pantas dan mana yang tidak, mana yang halal dan mana yang haram dan seterusnya termasuk berbagai hal yang menyangkut masalah seksual atau jenis kelamin. Upaya tersebut di atas dimaksudkan agar perkembangan psikoseksual anak sejak dini tetap berada dalam alur yang normal, sehingga resiko ke arah penyimpangan seksual (homoseksualitas) dapat dihindari.⁷⁴

Sejalan dengan itu, Sinyo menambahkan bahwa orientasi seksual yang menyimpang dari heteroseksualitas dapat disebabkan oleh berbagai kondisi psikososial dalam keluarga yang tidak ideal. Misalnya, dalam keluarga yang mengekang kebebasan anak, baik secara fisik maupun psikologis, anak-anak tidak memiliki ruang untuk mengembangkan dirinya secara utuh. Situasi ini dapat memicu mereka mencari identitas dan panutan di luar keluarga, termasuk dalam bentuk orientasi seksual yang berbeda.

Lebih jauh, kondisi seperti pengasuhan yang terlalu melindungi (*overprotective*), dominasi ibu, atau ketidakhadiran sosok ayah yang kuat sering kali dianggap sebagai pemicu anak laki-laki kehilangan figur maskulin yang dapat diteladani; begitu pula sebaliknya terhadap anak perempuan. Anak yang dibesarkan dalam lingkungan seperti ini cenderung mengalami kebingungan identitas gender, dan bisa mengambil sosok panutan yang berlawanan jenis kelamin, seperti ibu atau saudara perempuan bagi laki-laki dan ayah atau saudara laki-laki bagi perempuan. Hal ini terutama dapat terjadi pada anak bungsu, anak tunggal, atau anak yang terlalu dimanja dan diistimewakan oleh keluarga.

Dengan kata lain, dalam beberapa kasus, ketiadaan figur ayah yang kuat sering dianggap sebagai pemicu anak laki-laki kehilangan representasi maskulinitas yang dapat diteladani. Hal yang sama berlaku bagi anak perempuan ketika mereka tidak memiliki figur ibu yang merepresentasikan feminitas yang dapat diteladani. Hal ini dapat mendorong mereka untuk menetralisasi peran atau sifat yang biasa dilekatkan dengan figur lain di sekitarnya. Proses identifikasi ini berpotensi membentuk kecenderungan nonheteroseksual di kemudian hari.⁷⁵

Pemahaman mengenai penyebab homoseksual telah mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, mencerminkan pendekatan yang semakin multidimensional. Dalam psikologi kontemporer, homoseksualitas dipandang sebagai hasil dari interaksi antara faktor lingkungan (*nurture*) dan faktor biologis (*nature*). Kajian ilmiah menunjukkan bahwa orientasi seksual homoseksual maupun transeksual dapat ditinjau dari beberapa aspek sebagai berikut:

⁷⁴ Dadang Hawari, *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran*,... hal. 409-410.

⁷⁵ Sinyo, *Lo, Gue butuh*,... hal. 31-32.

1. Susunan Kromosom, yaitu perbedaaan antara individu heteroseksual dan homoseksual dapat dijelaskan melalui variasi tertentu dalam struktur kromosom.
2. Ketidakseimbangan hormonal, yaitu meskipun laki-laki pada umumnya memiliki hormon testosteron, mereka juga membawa hormon-hormon yang biasa ditemukan pada perempuan seperti estrogen dan progesteron. Keseimbangan antara hormon-hormon ini dapat mempengaruhi perkembangan orientasi seksual.
3. Struktur otak, yaitu penelitian menunjukkan adanya perbedaan dalam struktur otak antara laki-laki dan perempuan heteroseksual maupun homoseksual. Otak laki-laki biasanya memiliki pemisahan yang tegas antara belahan kiri dan kanan oleh selaput tertentu. Pada laki-laki homoseksual, struktur otaknya cenderung menyerupai otak perempuan heteroseksual, dan sebaliknya, otak perempuan homoseksual menyerupai otak laki-laki heteroseksual.
4. Fungsi sistem saraf, yaitu sistem saraf pusat, khususnya berkaitan dengan otak, berperan dalam membentuk kecenderungan perilaku seksual seseorang, baik heteroseksual maupun homoseksual.
5. Faktor interaksi sosial, di samping aspek biologis seperti genetik dan struktur otak, pakar andrologi dan seksologi, Wimpie Pangkahila, juga menyoroti peran faktor psikodinamik, sosio-kultural, dan lingkungan sebagai penyebab terbentuknya orientasi seksual.⁷⁶

Pendekatan di atas menjelaskan bahwa homoseksualitas tidak dapat hanya dijelaskan oleh satu penyebab tunggal, melainkan sebagai hasil dari perpaduan aspek internal dan eksternal yang membentuk identitas psikoseksual seseorang. Prespektif ini sebenarnya dapat diperdalam dengan merujuk pada teori psikoanalisis klasik yang dikembangkan oleh Sigmund Freud. Dalam pandangannya, homoseksualitas tidak lahir begitu saja, tetapi merupakan manifestasi dari konflik bawah sadar yang berakar pada masa kanak-kanak, khususnya dalam hubungan dengan orang tua. Freud mengembangkan empat model penjelasan tentang homoseksualitas;

1. Homoseksualitas muncul dari *Oedipus Complex*⁷⁷ dan menumbuhkan kecemasan sehingga menjadikannya anak laki-laki yang memiliki penampilan feminin seperti perempuan.
2. Anak yang sangat dekat dengan ibunya akan mengidentifikasi ibu secara narsistik dan cenderung mengejar objek cinta seperti dirinya agar ia

⁷⁶ Dewi Murni, "Hak Seksual dalam",... hal. 45.

⁷⁷ *Oedipus complex* adalah kondisi ketika adanya ketertarikan anak laki-laki terhadap ibunya baik secara emosional maupun seksual. Alodokter, "Memahami *Oedipus Complex*, Ketertarikan Anak terhadap Ibunya" dalam <https://www.alodokter.com/memahami-oedipus-complex-ketertarikan-anak-laki-laki-terhadap-ibunya>. Diakses pada 5 Juni 2025.

- dapat mencintai mereka sebagaimana ibunya yang mengasuh dan mencintainya, sehingga menjadi homoseksual.
3. Jika kompleksitas *Oedipus* “negatif” atau “terbalik” muncul maka anak laki-laki akan mencari cinta dan identifikasi maskulin ayahnya dengan mengambil identifikasi feminin.
 4. Kecemburuan terhadap saudara laki-laki dan ayah dalam pengasuhan yang kemudian diubah secara aman menjadi rasa cinta terhadap pria lain.⁷⁸

Meskipun Freud tidak menekankan aspek biologis, teorinya memberi kontribusi penting dalam memahami dinamika kejiwaan homoseksualitas.

Dalam Islam, homoseksualitas bukan hanya dipandang sebagai penyimpangan perilaku, tetapi juga sebagai ujian bagi fitrah manusia. Kecenderungan terhadap sesama jenis dapat muncul sebagai dorongan jiwa (*nafs*) atau syahwat, namun selama tidak diwujudkan dalam perbuatan terlarang, ia termasuk dalam wilayah yang dapat dikendalikan melalui *taklif* (tanggung jawab moral dan agama). Perbuatan homoseksual, khususnya dalam perspektif Al-Qur`an, diyakini sebagai proses *nurture* atau proses belajar atau interaksi seseorang dengan lingkungan, bukan sesuatu yang *nature* atau fitrah (*given*), karena diyakini bahwa Tuhan telah menciptakan manusia dalam bentuk terbaik, secara fisik maupun psikologis.⁷⁹

Dalam perspektif imam al-Ghazâlî, syahwat seksual merupakan dorongan paling kuat dalam diri manusia, yang dapat membutakan akal dan menggiring seseorang pada kehancuran spiritual apabila tidak dikendalikan. Ia menekankan bahwa syahwat adalah bagian dari fitrah manusia yang memiliki fungsi positif apabila disalurkan secara benar, yakni melalui pernikahan yang sah. Namun, apabila syahwat itu diarahkan pada sesuatu yang menyimpang dari fitrah, seperti perbuatan homoseksual, maka ia termasuk dalam kategori *fâhîsyah* (kekejian besar) yang dapat tercela dalam pandangan Islam. Menurut al-Ghazâlî, bahkan ketika seseorang memiliki kesempatan dan kemampuan untuk menyalurkan syahwatnya, tetapi ia menahannya karena takut kepada Allah, maka pengekangan itu berpahala besar dan termasuk dalam derajat orang-orang *shiddîqîn*.⁸⁰

Pandangan ini sejalan dengan pernyataan sebagian ulama salaf yang membagi ekspresi homoseksualitas ke dalam tiga tingkat: yaitu mereka yang hanya memandang dengan syahwat, mereka yang berinteraksi secara fisik seperti berpegangan tangan, dan mereka yang melakukan perbuatan nyata (*liwâth*).⁸¹ Ketiganya meskipun berbeda dalam tingkatan, tetap dianggap

⁷⁸ Hardianty Rahmah, *et.al.*, “Fenomena LGBT Menurut Pandangan Psikologi, Sosial, dan Agama”, dalam *Integrasi: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2023, hal. 114.

⁷⁹ Dewi Murni, “Hak Seksual dalam”,... hal. 44.

⁸⁰ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin*, Jilid. 3... hal. 1164.

⁸¹ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin*,... hal. 1159.

sebagai bentuk pengikutan terhadap syahwat yang menyimpang, dan karenanya, harus dikendalikan, bukan dibenarkan.

Dalam konteks ini, dorongan homoseksual dapat dipahami sebagai bentuk ujian jiwa (fitrah dan syahwat), yang apabila ditahan dengan penuh kesabaran dan keimanan, justru menjadi sebab datangnya pahala dan kemuliaan. Hal ini menegaskan bahwa pengendalian syahwat menyimpang, termasuk homoseksualitas, merupakan bentuk *mujâhadah* (jihad jiwa) yang luhur dalam ajaran Islam.

Menurut hemat penulis, dalam sejumlah kasus, individu yang memiliki orientasi seksual LGBT menunjukkan latar belakang psikologis yang terkait dengan pengalaman traumatis, khususnya dalam relasi dengan figur lawan jenis, seperti orang tua, saudara kandung, atau anggota keluarga lainnya. Hal ini dapat berupa kompleks *Oedipus* yang tidak terselesaikan, kecemburuan terhadap saudara, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), atau bentuk-bentuk keterasingan emosional lain yang dialami di masa kanak-kanak. Trauma tersebut berpotensi menunggu pembentukan identitas gender dan orientasi seksual yang sehat, sebagaimana dijelaskan dalam teori hubungan objek (*object relations theory*) dan teori keterikatan (*attachment theory*). Dalam kondisi demikian, individu dapat terdorong untuk mencari pengganti figur kasih sayang dari lawan jenis melalui hubungan dengan sesama jenis, baik sebagai kompensasi emosional maupun sebagai bentuk perlindungan terhadap relasi yang dianggap mengancam.

Dengan kata lain, orientasi homoseksual dalam konteks ini tidak selalu lahir dari kecenderungan biologis, tetapi dapat menjadi bentuk adaptasi psikologis terhadap luka emosional yang belum terselesaikan. Sedangkan dalam Islam kecenderungan tersebut dipahami sebagai ujian terhadap fitrah dan syahwat manusia yang harus dikendalikan melalui *taklîf*. Al-Ghazâlî menekankan bahwa syahwat adalah bagian dari fitrah yang jika diarahkan pada sesuatu yang menyimpang, seperti homoseksualitas, akan menjadi *fâhîsyah* yang tercela. Namun, pengadilan terhadap dorongan ini justru merupakan bentuk *mujâhadah* yang bernilai tinggi di sisi Allah. Dengan demikian, orientasi homoseksual bukan untuk dibenarkan, melainkan diarahkan dan dikendalikan sesuai tuntunan agama.

Untuk memahami fenomena ini lebih lanjut, perlu dikenali bahwa homoseksualitas memiliki kategorisasi yang lebih spesifik berdasarkan jenis kelamin pelakunya. Dalam hal ini, homoseksual terbagi ke dalam dua bentuk, yaitu gay untuk laki-laki yang tertarik kepada sesama jenis, dan lesbian untuk perempuan yang memiliki ketertarikan kepada sesama jenis.⁸² Gay adalah sebuah istilah yang umumnya digunakan untuk merujuk individu homoseksual atau sifat-sifat homoseksual. Dalam Kamus Besar Bahasa

⁸² Ali Amran, "Lesbian, Gay, Biseksual",... hal. 215.

Indonesia (KBBI), gay diartikan sebagai pria yang mencintai atau merasakan rangsangan seksual sesama jenis.⁸³

Awalnya kata gay digunakan untuk mengungkapkan perasaan bebas, bahagian, tidak terikat, cerah, dan menyolok. Semenjak akhir abad ke-19 M, kata gay mulai digunakan untuk menyebut homoseksual dan menjadi lebih umum pada abad ke-20 M. Pada akhir abad ke-20 M, istilah ini direkomendasikan oleh kelompok-kelompok besar LGBT dan paduan gaya penulisan untuk menggambarkan orang-orang yang tertarik dengan sesama jenis.⁸⁴

Pengkategorian seseorang sebagai gay umumnya dilakukan melalui tiga indikator utama, yaitu:

1. Adanya ketertarikan terhadap orang lain yang mempunyai kesamaan gender dengan dirinya.
2. Keterlibatan seksual dengan satu orang atau lebih yang memiliki kesamaan gender dengan dirinya.
3. Ia mengidentifikasikan dirinya sebagai gay.⁸⁵

Adapun proses pembentukan identitas seksual pada gay umumnya melalui enam tahap perkembangan psikologis sebagai berikut;

1. Kebingungan Identitas (*Identity Confusion*)

Pada tahap awal ini, individu mulai merasa tidak nyaman dengan identitas heteroseksual yang selama ini dijalannya. Ia mulai mempertanyakan perbedaan yang dirasakannya dibandingkan dengan orang lain, serta mulai mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti “siapa saya?” dan “mengapa saya merasa berbeda?”.

2. Perbandingan Identitas (*Identity Comparison*)

Pada fase ini, seseorang mulai menyadari bahwa dirinya mungkin termasuk dalam kelompok homoseksual. Ia mulai menerima kemungkinan tersebut meski dalam tahap awal. Proses ini biasanya diiringi oleh refleksi pribadi, isolasi sosial, atau pencarian jati diri, yang sayangnya kerap tidak diarahkan kepada sumber yang tepat untuk membantunya kembali pada nilai-nilai yang benar. Kalimat kunci yang mencerminkan fase ini adalah “saya mungkin seorang homoseksual”.

3. Toleransi Identitas (*Identity Tolerance*)

Di tahap ini, individu semakin yakin bahwa orientasi homoseksual yang ia rasakan merupakan bagian dari dirinya. Keyakinan ini dinyatakan melalui pengakuan seperti “saya ternyata seorang homoseksual”. Ia mulai

⁸³ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 10 Juni 2025, entri “Gay”.

⁸⁴ Munadi, *Diskursus hukum LGBT di Indonesia*, Lhokseumawe: UNIMAL PRESS, 2017, hal. 14.

⁸⁵ Munadi, *Diskursus hukum LGBT*,... hal. 15.

menjalin hubungan yang lebih intens dengan komunitas homoseksual dan aktif dalam kegiatan-kegiatan kelompok tertentu.

4. Penerimaan Identitas (*Identity Acceptance*)

Tahap ini ditandai dengan komitmen individu terhadap identitas seksualnya, ditunjukkan dengan pernyataan “saya adalah seorang homoseksual.” Ia telah menerima orientasi seksualnya sebagai sesuatu yang wajar. Dalam beberapa kasus, individu juga bisa merasa bahwa ia berada dalam tubuh yang tidak sesuai dengan identitas dirinya yang dirasakan secara batiniah.

5. Kebanggaan Identitas (*Identity Pride*)

Pada fase ini, individu mulai membangun identitas kolektif yang eksklusif dengan menyatakan bahwa “mereka bukan dari saya”, sehingga mereka menganggap orang yang tidak seperti mereka bukanlah bagian dari mereka. Identifikasi ini menghasilkan sikap eksklusif dimana keterbukaan komunikasi seksual hanya pada kelompoknya dan bukan pada yang lain.

6. Sintesis Identitas (*Identity Synthesis*)

Pada tahap akhir ini, individu mencapai integrasi penuh antara identitas homoseksual dengan aspek-aspek lain dalam dirinya, sehingga tidak lagi membuat batas yang tegas antara homoseksualitas dan heteroseksualitas dalam cara pandangnya. Pada titik ini, orientasi homoseksualitas telah menjadi bagian utuh dari identitas diri yang stabil dan menyatu. Tahap ini dianggap sebagai kondisi final, di mana kemungkinan individu untuk kembali kepada orientasi seksual heteroseksual atau identitas jenis kelamin aslinya dinilai sangat kecil, bahkan hampir tidak mungkin. Biasanya, kondisi ini menetap sepanjang hidup individu.⁸⁶

Adapun lesbian dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah wanita yang mencintai atau merasakan rangsangan seksual sesama jenisnya.⁸⁷ perempuan yang memiliki ketertarikan secara psikologis, emosi dan seksual terhadap sesama perempuan. Seorang lesbian tidak memiliki ketertarikan terhadap gender yang berbeda/laki-laki, melainkan secara eksklusif ditujukan kepada individu dari jenis kelamin yang sama. Identitas gender lesbian tetap selaras dengan jenis kelamin biologisnya. Mereka tidak memiliki keinginan untuk menjadi laki-laki, dan tidak menunjukkan penolakan terhadap organ reproduksi atau tubuhnya sendiri.⁸⁸

⁸⁶ Fitri Sukmawati dan Sari Eka Pratiwi, “Disorientasi Seksual dari Presfektif Psikologi dan Agama Islam: Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender”, dalam *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2022, hal. 69-70.

⁸⁷ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>. Diakses pada 10 Juni 2025, entri “Lesbian”.

⁸⁸ Munadi, *Diskursusu Hukum LGBT...* hal. 12.

Istilah lesbian berasal dari nama Pulau Lesbos, sebuah pulau yang terletak di tengah Laut Aegea. Pada zaman kuno, pulau ini dikenal sebagai tempat yang mayoritas dihuni oleh kaum perempuan. Dalam budaya Barat, konsep lesbianisme dikenal melalui sosok Sappho, seorang perempuan yang hidup pada abad ke-6 SM di Pulau Lesbos. Ia dikenal sebagai tokoh pembela hak-hak perempuan dan memiliki banyak pengikut. Namun, dalam perjalanan hidupnya, Sappho dikisahkan jatuh cinta kepada beberapa pengikut wanitanya dan mengekspresikan perasaan tersebut melalui puisi-puisi bertema cinta. Bagi Sappho, pesona perempuan tidak bisa dipisahkan dari sisi seksualnya, sehingga ia meyakini bahwa kepuasan seksual juga bisa diperoleh melalui hubungan dengan sesama perempuan.⁸⁹

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Dhea Marthilda dan tim, mengungkapkan bahwa faktor penyebab lesbian adalah pengalaman masa lalu yang traumatis atau ketidaknyamanan dalam menjalin relasi heteroseksual. Dalam salah satu kasus, seseorang memilih menjadi lesbian karena merasa lebih aman dan nyaman berhubungan dengan sesama perempuan, terutama setelah mengalami pelecehan seksual oleh beberapa laki-laki saat dalam kondisi tidak sadar. Ketakutan terhadap kemungkinan hamil di luar nikah juga menjadi salah satu alasan utama menghindari hubungan heteroseksual.

Sementara itu, individu lain merasa bahwa orientasi heteroseksual tidak mencerminkan jati dirinya. Sejak kecil, ia merasakan ketertarikan emosional dan romantis kepada perempuan. Meskipun pernah mencoba menjalin hubungan dengan laki-laki, hubungan tersebut tidak bertahan lama karena tidak menemukan koneksi emosional yang mendalam.⁹⁰

c. Biseksual

Biseksual secara bahasa berasal dari kata “bi” yang memiliki arti dua, sedangkan “seksual” bermakna persetubuhan antara laki-laki dan perempuan. Dari pengertian di atas biseksual adalah orang yang memiliki ketertarikan terhadap dua jenis kelamin sekaligus baik laki-laki maupun perempuan.⁹¹ Seorang yang secara lahiriyah tampak sebagai laki-laki heteroseksual, memiliki kehidupan rumah tangga yang harmonis dengan isterinya, ternyata juga dapat menjalin relasi seksual dan emosional dengan sesama laki-laki. Demikian pula, seorang laki-laki yang dikenal memiliki banyak pasangan perempuan, tetap dapat menunjukkan ketertarikan seksual terhadap laki-laki. Dengan demikian, biseksual menggambarkan individu yang mampu

⁸⁹ Dhea Marthilda, *et.al.*, “Faktor-Faktor Pemilihan Orientasi Seksual (Studi Kasus pada Lesbian)”, dalam *Developmental and Clinical Psychology*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2014, hal. 19.

⁹⁰ Dhea Marthilda, *et.al.*, “Faktor-Faktor Pemilihan”,... hal. 20.

⁹¹ Zulkifli Ismail, *LGBT: Sebuah Dunia*,... hal. 28

merasakan dan menikmati hubungan emosional maupun seksual, baik dengan laki-laki maupun perempuan secara bersamaan.⁹²

Biseksual merujuk pada ketertarikan seseorang, baik secara romantis maupun seksual, atau kebiasaan seksual kepada laki-laki dan perempuan. Istilah ini umumnya digunakan untuk menggambarkan orientasi seseorang yang memiliki kecenderungan emosional atau seksual kepada dua jenis kelamin. Dalam pengertian yang lebih luas, biseksual mencakup ketertarikan terhadap berbagai gender atau terhadap individu tanpa mempertimbangkan jenis kelamin atau identitas gender mereka. Oleh karena itu dalam beberapa konteks, biseksual terkadang disebut juga dengan panseksualitas⁹³ (orientasi seksual yang memiliki ketertarikan pada individu dari identitas gender atau jenis kelamin apa pun).⁹⁴

Seorang yang memiliki orientasi seksual biseksual biasanya muncul karena tekanan dari masyarakat yang tidak menerima perilaku homoseksual sehingga mereka terpaksa menjalani hubungan yang heteroseksual, walaupun dalam jiwanya masih menyukai jenis kelamin yang sama dalam orientasi seksualnya.

Adapun faktor-faktor yang dapat memicu munculnya orientasi biseksual meliputi;

1. Dorongan untuk mencoba hal baru (eksperimen)
2. Gaya hidup bebas
3. Ketidakmampuan dalam memenuhi kebutuhan emosional secara memadai
4. Hasrat akan variasi dan ekspresi seksual yang cenderung bersifat negatif atau menyimpang.⁹⁵

Sebuah studi yang diterbitkan oleh *The British Journal of Psychiatry* pada tahun 2004 mengungkapkan bahwa tingkat gangguan mental sangat tinggi di kalangan pria gay, perempuan lesbian, serta pria dan perempuan biseksual. Studi yang dilakukan antara tahun 2000-2002 di Inggris Wales ini melibatkan 2.430 responden berusia 16 tahun. Ditemukan bahwa perilaku menyakiti diri sendiri-baik yang disengaja maupun tidak- terjadi pada 42% pria gay, 43% perempuan lesbian dan 49% individu biseksual.

Temuan serupa juga dilaporkan oleh *the Journal of Consulting and Clinical Psychology*, yang menunjukkan bahwa pria gay dan biseksual lebih berisiko mengalami minimal satu dari lima jenis gangguan kesehatan mental dibandingkan pria heteroseksual. Sementara itu, 24% perempuan lesbian dan

⁹² Mamluatun Nafisah, "Respon Al-Qur'an Terhadap Legalitas Kaum LGBT", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2019, hal. 81-82.

⁹³ Munadi, *Diskursus Hukum LGBT*,... hal. 15.

⁹⁴ Gusti Ayu Agung Elis Indira, *et.al.*, "Pelayanan Kesehatan Terkait Infeksi Menular Seksual Pada Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender", dalam *Intisari Sains Medis*, Vol. 13 No. 3 Tahun 2022, hal. 737.

⁹⁵ Fitri Sukmawati dan Sari Eka Pratiwi, "Disorientasi Seksual dari",... hal. 72.

biseksual mengaku mengalami dua tau lebih gangguan kesehatan mental dalam satu tahun terakhir. Data ini menyoroti bahwa perempuan biseksual menghadapi tekanan psikologis yang cukup berat dibandingkan kelompok lainnya.⁹⁶

Data terbaru terkait kesehatan mental menjelaskan bahwa secara signifikan biseksual khususnya perempuan biseksual lebih rentan terhadap masalah kesehatan fisik dan mental dibandingkan kelompok heteroseksual maupun gay atau lesbian. Data dari *Canadian Community Health Survey* (CCHS) tahun 2017-2018 menunjukkan bahwa mereka lebih cenderung melaporkan kesehatan mental dan fisik yang buruk, dengan 23% perempuan biseksual menyatakan kondisi mental mereka sebagai “fair” atau “poor”. Selain itu, sebanyak 37,1% perempuan biseksual mengalami gangguan mood atau kecemasan, dan 39,5% mengalami kesulitan dalam kognisi seperti mengingat atau berkonsentrasi. Dalam hal kesehatan fungsional secara umum, 59,6% individu biseksual melaporkan mengalami setidaknya satu bentuk kesulitan, tertinggi diantara semua kelompok.⁹⁷

d. Aseksual

Pengalaman aseksual menunjukkan keragaman yang luas. Sebagian individu tidak memiliki ketertarikan terhadap aktifitas seksual sama sekali, sebagian lain tetap merasakan ketertarikan secara romantis meskipun tanpa dorongan seksual.⁹⁸ Dalam beberapa kasus, terdapat pula orang yang tergolong *gray-aseksual* atau *demiseksual*, yaitu mereka yang hanya mengalami ketertarikan seksual dalam kondisi hubungan emosional tertentu. Seseorang yang tergolong aseksual dapat memiliki kecenderungan romantis yang beragam, seperti tertarik kepada lawan jenis (*heteroromantik*), sesama

⁹⁶ Ani Khairani dan Didin Saepudin, “Homoseksual berdasarkan Pandangan”... hal. 117.

⁹⁷ Karen Rauh, “Functional Health Difficulties among Lesbian, Gay and Bisexual People in Canada”, dalam <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/45-20-0002/452000022023003-eng.htm>. Diakses pada 11 Juni 2025.

⁹⁸ Perbedaan ketertarikan romantis dan ketertarikan seksual terletak pada jenis koneksi emosional dan keinginan yang dirasakan seseorang terhadap orang lain. Keduanya bisa saling berkaitan, namun juga bisa berdiri sendiri. Ketertarikan romantis adalah keinginan untuk membangun hubungan emosional yang mendalam tanpa harus melibatkan dorongan seksual. Sedangkan ketertarikan seksual adalah dorongan atau hasrat untuk melakukan aktivitas seksual terhadap individu yang dianggap menarik secara fisik atau erotis. Bella Zoditama, “Kenali 5 Jenis Ketertarikan yang Membuat Anda bisa Menyukai Seseorang”, dalam <https://www.liputan6.com/citizen6/read/6049683/kenali-5-jenis-ketertarikan-yang-membuat-anda-bisa-menyukai-seseorang?page=3>. Diakses pada 18 Juni 2025.

jenis (*homoromantik*), dua jenis kelamin (*biroromantik*), atau semua gender (*panromantik*).⁹⁹

Aseksual merupakan kurangnya daya tarik pada individu. Menurut Bogaert, aseksual tidak dapat digolongkan dari tiga sebutan utama orientasi seksual (heteroseksual, homoseksual, biseksual), bahkan tidak masuk kedalam orientasi seksual sama sekali, mengingat hanya ada sedikit yang mengalami hal serupa. Namun di sisi lain, Storms menjelaskan bahwa aseksual termasuk dalam kategori orientasi seksual, yaitu individu yang menunjukkan ketertarikan kepada seksual yang rendah atau tidak adanya ketertarikan pada salah satu jenis kelamin, atau mereka yang memiliki orientasi bukan berdasar jenis kelamin.¹⁰⁰

Definisi lain dari aseksual termasuk kurangnya perilaku seksual, orientasi seksual, dan kurangnya hasrat atau kegembiraan seksual. Komunitas daring terbesar dari individu aseksual, *asexuality Visibility and Education Network* (AVEN), menggambarkan aseksualitas sebagai orientasi seksual atau identitas seksual yang mirip dengan heteroseksualitas, biseksualitas, dan homoseksualitas.¹⁰¹

Penting untuk membedakan aseksual dari perilaku seperti pantang seksual (*abstinence*) atau selibat (*celibacy*), yang biasanya bersifat sukarela dan didorong oleh faktor keyakinan pribadi, agama atau norma sosial. Individu aseksual tetap terlibat dalam aktivitas seksual meskipun tidak merasakan ketertarikan seksual, biasanya karena alasan tertentu seperti memenuhi kebutuhan pasangan, keinginan untuk memiliki anak, atau alasan fisik pribadi.¹⁰²

Dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Sarah Hafiza dan tim mengenai individu yang mengidentifikasi sebagai aseksual, ditemukan bahwa mereka cenderung menunjukkan tingkat *Psychological well-being* yang positif setelah menyadari dan menerima orientasi seksualnya. Kesadaran akan identitas aseksual memberikan rasa lega, meningkatkan fokus dalam aktivitas sehari-hari, serta memperkuat hubungan sosial dan keluarga. Mereka merasa lebih dihargai dan tidak lagi terbebani oleh tekanan sosial terkait harapan akan relasi seksual atau pernikahan. Meskipun demikian, sebagian individu juga mengalami gejala *psychological distress*, seperti kesepian, frustrasi, atau trauma emosional, khususnya yang berkaitan dengan relasi di masa lalu sebelum memahami identitas mereka.

⁹⁹ Mark Carrigan, "Asexuality", dalam Christina Richards dan Meg John Barker (ed.) *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*. London: Palgrave Macmillan, 2025, hal. 7-8.

¹⁰⁰ Sarah Hafiza, *et.al.*, "Studi Kasus: Kesehatan Mental pada Pria Aseksual", *Seurunr: Jurnal Psikologi Unsiyah*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 74-75.

¹⁰¹ Sarah Hafiza, *et.al.*, "Studi Kasus: Kesehatan",... hal. 76.

¹⁰² Mohd Alif Jasni, *et.al.*, "Pembangunan Identiti Seksual",... hal. 8.

Penelitian Sarah dan tim ini juga menunjukkan bahwa individu aseksual mungkin enggan mengungkapkan orientasinya secara terbuka karena kekhawatiran terhadap stigma dan penilaian sosial negatif. Hal ini diperkuat oleh temuan bahwa aseksualitas sering kali dipresepsikan secara keliru sebagai gangguan atau penyimpangan, yang menyebabkan tekanan psikososial tambahan.¹⁰³

2. Identitas Gender

American Psychological Association (APA) mendefinisikan identitas gender sebagai persepsi individu terhadap dirinya sendiri sebagai laki-laki, perempuan, atau transgender. *Office of Personnel Management* (OPM) Amerika Serikat menyatakan bahwa identitas gender adalah perasaan internal seseorang sebagai laki-laki atau perempuan. Sementara itu, *Planned Parenthood* memberikan pemahaman yang lebih luas dengan mendefinisikan identitas gender sebagai cara individu merasakan dan mengekspresikan peran gendernya melalui pakaian, perilaku dan penampilan fisik.

Namun, dalam pendekatan sosiologis dan komunikatif seperti yang dijelaskan dalam Kamus Sosiologi Collins (2006), identitas gender dipahami sebagai perasaan diri yang dibentuk melalui konstruksi budaya tentang maskulinitas dan femininitas. Identitas ini tidak hanya dipertunjukkan secara sosial, tetapi juga dirasakan secara subjektif dan terbentuk melalui proses internalisasi serta interaksi yang kompleks antara individu dan lingkungannya.¹⁰⁴

Dalam literatur akademik, penting dibedakan antara jenis kelamin biologis (*sex*) dan identitas gender (*gender identity*). Jenis kelamin bersifat biologis-ditentukan oleh kromosom, hormon, dan organ reproduksi-sedangkan identitas gender merujuk pada persepsi dan pengalaman psikososial individu mengenai dirinya sebagai laki-laki, perempuan, atau di luar kategori biner tersebut.

a. Transgender

Transgender bukan merupakan orientasi seksual. Namun merupakan perasaan bahwa identitas gendernya tidak sesuai dengan jenis kelamin yang dimilikinya sejak lahir dan berkeinginan untuk merubah atau mengganti jenis kelaminnya. Seorang yang transgender bisa saja mengidentifikasi dirinya sebagai seorang heteroseksual, homoseksual, biseksual maupun aseksual.¹⁰⁵

¹⁰³ Sarah Hafiza, *et.al.*, “Studi Kasus: Kesehatan”,... hal. 89-91.

¹⁰⁴ Hailey Otis, “Genderqueer: What Its Means”, dalam *Ursidae: The Undergraduate Research Journal at the University of Northern Colorado*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2015, hal. 30.

¹⁰⁵ Ali Amran, “Lesbian, Gay, Biseksual”,... hal. 228.

Huruf “T” dalam singkatan LGBT merujuk pada transgender atau individu dengan gender non-konformis, yaitu mereka yang identitas atau ekspresi gendernya tidak selaras dengan jenis kelamin biologis yang diberikan sejak lahir. Sebagian dari mereka tidak merasa sesuai dengan kategori laki-laki atau perempuan, sehingga memilih untuk menggunakan istilah *queergender* guna menggambarkan identitas mereka yang berbeda di luar konstruksi biner gender tradisional.¹⁰⁶

Dalam kajian kontemporer mengenai gender, istilah transgender memunculkan perbedaan pemahaman antara pengertian luas dan pengertian sempit. dalam pengertian yang luas, transgender adalah istilah umum yang mencakup berbagai identitas gender termasuk transeksual¹⁰⁷, *genderqueer*¹⁰⁸, varian gender, gender non-biner¹⁰⁹, androgini¹¹⁰, *drag queen/king*¹¹¹,

¹⁰⁶ Zulkifli Ismail, *LGBT: Sebuah Dunia*,... hal. 68.

¹⁰⁷ Transeksual adalah istilah untuk menggambarkan seseorang yang telah melakukan operasi pergantian kelamin. Gemilang Sehat Indonesia, “Apa Bedanya Transgender, Transeksual dan Transvestit”, dalam <https://www.gemilangsehat.org/pengetahuan/sobatask/apa-bedanya-transgender-transeksual-dan-transvestit/>. Diakses pada 20 Juni 2025.

¹⁰⁸ *Ganderqueer* adalah individu yang tidak secara tegas atau sepenuhnya mengidentifikasi diri sebagai laki-laki amupun perempuan. *Genderqueer* termasuk dalam spektrum non-biner. Mohd Alif Jasni, *et.al.*, “Pembangunan Identiti Seksual”,... hal.10.

¹⁰⁹ Gender non-biner adalah orang-orang yang tidak menganggap dirinya sebagai perempuan atau laki-laki. Lebih khusus, gender non-biner biasanya untuk menggambarkan identitas selain laki-laki atau perempuan, ia tidak bergantung pada realitas yang dibangun secara sosial (laki-laki dan perempuan). Mary Retta, “Memahami Perbedaan Orientasi Seksual Nonbiner, Genderqueer, dan Gender Non-conforming”, dalam <https://www.vice.com/id/article/memahami-perbedaan-orientasi-seksual-nonbiner-genderqueer-dan-gender-non-conforming/>. Diakses pada 22 Juni 2025.

¹¹⁰ Androgini adalah kondisi ketika seseorang memiliki keseimbangan antara sifat maskulin dan feminin dalam dirinya. Individu androgini mampu menampilkan kedua karakteristik tersebut secara bersamaan dengan kadar yang relatif sama, sehingga lebih fleksibel dalam mengekspresikan peran gender. Konsep ini bukanlah orientasi seksual atau bagian dari LGBT, melainkan lebih kepada ekspresi identitas gender yang mencerminkan perpaduan sifat laki-laki dan perempuan dalam diri seseorang. Filiya Putri Alfath, “Apa itu Androgini, Apakah Androgini termasuk Kategori Transgender atau LGBT”, dalam <https://surabaya.jatimnetwork.com/gaya-hidup/pr-523744782/apa-itu-androgini-apakah-androgini-termasuk-kategori-transgender-atau-lgbt>. Diakses pada 22 Juni 2025.

¹¹¹ *Drag queen* adalah seorang laki-laki yang berdandan atau berpenampilan seperti wanita dan tampil di depan penonton, penampilan seperti ini sangat falmboyan dan digunakan untuk hiburan atau kesenangan sendiri. Sebaliknya, *drag king* adalah wanita yang berpenampilan seperti laki-laki. *drag queen* dan *drag king* adalah salah satu cara untuk berekspresi. Chiyaniaulia, “Kenali Lebih Jauh tentang Drag Queen”, dalam <https://www.hipwee.com/list/mengenal-lebih-jauh-tentang-drag-queen/>. Diakses pada 22 Juni 2025.

*transvestit*¹¹², *cross-dresser*¹¹³, dan mereka yang menjalani terapi hormon atau operasi untuk menyesuaikan tubuh dengan identitas gender mereka.¹¹⁴ Dalam hal ini transgender dipahami sebagai istilah payung (*umbrella term*) yang mencakup semua identitas gender yang tidak sesuai dengan jenis kelamin yang ditetapkan saat lahir dan sejauh mereka mengekspresikan ketidaksesuaian terhadap norma biner cisgender.¹¹⁵

Pandangan di atas banyak dianut oleh lembaga-lembaga advokasi seperti GLAAD dan Human Rights Campaign yang menekankan keberagaman spektrum identitas gender sebagai bagian dari perjuangan hak-hak kelompok LGBTQIA+.¹¹⁶ Namun dalam pendekatan yang lebih sempit, khususnya dalam ranah psikologi klinis dan kajian medis, istilah transgender lebih spesifik merujuk pada individu yang mengalami disforia gender dan melakukan transisi dari satu gender ke gender lain.¹¹⁷

Istilah *trans* sering digunakan untuk menggambarkan kelompok minoritas gender dan merujuk pada orang-orang yang mengalami ketidaksesuaian antara identitas gender mereka dengan jenis kelamin yang ditetapkan saat lahir. Istilah ini juga mencakup individu yang menentang batas-batas gender tradisional-yakni peran maskulin dan feminin yang dibentuk oleh norma sosial. Misalnya trans laki-laki adalah individu yang hidup sebagai laki-laki namun ketika lahir berjenis kelamin perempuan, sebaliknya, trans perempuan adalah individu yang hidup sebagai perempuan namun ketika lahir berjenis kelamin laki-laki.¹¹⁸ Dalam kerangka ini, identitas seperti non biner, *genderqueer*, dan androgini tidak selalu digolongkan sebagai transgender, kecuali individu tersebut secara sadar mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari kelompok transgender.¹¹⁹

¹¹² Transvestit adalah laki-laki heteroseksual yang terkadang menggunakan pakaian, rias wajah, dan aksesoris yang dianggap identik dengan perempuan. Begitu pula sebaliknya, perempuan heteroseksual yang terkadang menggunakan pakaian, rias wajah, dan aksesoris yang dianggap identik dengan laki-laki. Gemilang Sehat Indonesia, “Apa Bedanya Transgender, Transeksual dan Transvestit”.

¹¹³ *Cross-dresser* pada dasarnya adalah istilah yang menggantikan tranvestit. Gemilang Sehat Indonesia, “Apa Bedanya Transgender, Transeksual dan Transvestit”.

¹¹⁴ Penny Lenihan, *et.al.*, “Trans Sexualities”, dalam Christina Richards dan Meg John Barker (ed.) *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*. London: Palgrave Macmillan, 2025, hal. 129.

¹¹⁵ Susan Stryker, *Transgender History*, t.tp.: Seal Press, 2017, hal. 11-13.

¹¹⁶ GLAAD “Transgender People”, dalam <https://glaad.org/reference/transgender>. Diakses pada 23 Juni 2025.

¹¹⁷ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, t.tp: t.p, 2013, hal. 451-459.

¹¹⁸ Ali Amran, “Lesbian, Gay, Biseksual”,... hal. 228.

¹¹⁹ Talia Mae Bettcher, “Trans Identities and First-Person Authority”, dalam Laurie J. Shrage (ed.) *You’ve Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*. Oxford University Press, 2009, hal. 98-115.

Transgender sering disamakan dengan istilah transeksual, padahal kedua istilah ini memiliki perbedaan. Transgender dan transeksual adalah permasalahan yang berbeda, transgender belum pasti merupakan transeksual, karena orang yang mengubah sifat dan perilakunya berbanding terbalik dengan kodratnya belum tentu mengubah jenis kelaminnya. Misalnya: laki-laki yang tidak tegas dalam bertindak dan berperilaku, mereka terkesan membelai, berbicara seperti perempuan, dan menyukai hal-hal yang disukai oleh perempuan pada umumnya. Begitupun sebaliknya dengan yang terjadi kepada perempuan yang memiliki perilaku menyimpang dari kodratnya, mengubah semua penampilan dan perilakunya seperti laki-laki. Sedangkan transeksual sudah pasti dapat dikatakan transgender. Karena transeksual merupakan perilaku mengubah dirinya secara total termasuk jenis kelamin yang dimiliki, karena faktor ketidaknyamanan dan memutuskan untuk berganti jenis kelamin dan mengubah perilakunya secara menyeluruh.¹²⁰

Adapun indikasi awal yang menunjukkan identitas gender transgender dapat dilihat dari;

1. Merasa tidak nyaman dan tidak puas dengan salah satu anatomi seksnya.
2. Memiliki keinginan untuk berganti jenis kelamin
3. Mengalami kecemasan terus-menerus yang bukan hanya datang ketika saat stress
4. Adanya perilaku dan penampilan fisik dari dalam dirinya atau genetik yang tidak normal dan dapat ditemukan kelainan mental semisal schizophrenia yang menurut J.P. Chaplin dalam *Dictionary of Psychology* (1981) semacam reaksi psikotis yang dirincikan adanya gejala pengurangan diri, gangguan pada kehidupan emosional dan efektif serta tingkah laku negatif.¹²¹

b. *Genderqueer*

Istilah *queer* merupakan sebutan umum yang digunakan oleh sebagian individu untuk merepresentasikan orientasi seksual atau identitas gender yang tidak sesuai dengan norma-norma sosial yang lazim. Namun demikian, tidak semua anggota komunitas LGBT memilih untuk mengidentifikasi diri mereka dengan istilah ini.¹²² Istilah *queer* awalnya merupakan kata yang digunakan secara peyoratif atau menghina, namun telah direklamasi oleh komunitas yang sebelumnya menjadi sasaran stigma tersebut, dan kini digunakan sebagai simbol identitas dan kebanggaan yang bersifat subversif. *Queer* menjadi

¹²⁰ Nurdelia, *et.al.*, "Transgender dalam Presepsi Masyarakat", dalam *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2015, hal. 22.

¹²¹ Indah Lestari dan Siti Sefitri, "Konseling bagi Populasi Transgender", dalam *Jurnal Konseling GUSJIGANG*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 39.

¹²² Gusti Ayu Agung Elis Indira, "Pelayanan Kesehatan terkait",... hal. 736.

istilah payung yang mencakup berbagai preferensi, orientasi, dan perilaku seksual yang tidak mengikuti norma mayoritas yang bersifat heteroseksual dan monogami eksklusif. Dalam cakupan ini, *queer* meliputi lesbian, gay, biseksual, transgender, interseks, aseksual, serta kelompok-kelompok lain yang berada di luar norma biner seksual dan gender.¹²³

Sejak tahun 1996 ditambahkan huruf Q pada LGBT menjadi LGBTQ, huruf Q ini ditujukan kepada kelompok *queer* dan orang-orang yang masih mempertanyakan identitas seksual mereka agar mereka dapat terwakili.¹²⁴ Secara semantik, makna leksial dari *queer* bersifat fleksibel dan inklusif, mencakup kemungkinan adanya atau tidak adanya ketertarikan seksual terhadap laki-laki maupun perempuan, serta identifikasi gender yang dapat berasal dari laki-laki, perempuan dan kombinasi keduanya. Hal ini menandakan bahwa identitas *queer* memungkinkan seseorang untuk menolak klasifikasi gender tradisional, dan memilih identitas yang bersifat netral atau tidak terikat dengan gender tertentu. Dalam konteks ini, seseorang yang mengidentifikasi dirinya sebagai *queer* dapat memiliki orientasi seksual dan ekspresi gender yang beragam, tanpa harus mengacu pada kategori yang kaku.¹²⁵

Istilah *queer* dan *genderqueer* tidak sama, meskipun keduanya saling berkaitan dan sering berada dalam identitas LGBTQ+. *Queer* merupakan istilah yang umum mencakup siapa saja yang identitas gender, orientasi seksual, atau ekspresi gendernya berbeda dari norma heteroseksual dan cisgender. Sedangkan *genderqueer* memiliki definisi yang lebih khusus mencakup identitas gender non-biner.

Genderqueer merupakan identitas gender yang berakar dari istilah *queer*, sebuah istilah yang pada awalnya digunakan untuk menggambarkan ketidaksesuaian dengan norma heteroseksual maupun biner gender tradisional. Meskipun *queer* umumnya digunakan untuk menggambarkan orientasi seksual, *genderqueer* secara khusus merujuk pada individu yang tidak mengidentifikasi secara eksklusif sebagai laki-laki atau perempuan. Identitas ini masuk dalam spektrum non-biner, dan mencerminkan penolakan terhadap kategori gender yang kaku dan dikotomis. Individu yang mengidentifikasi sebagai *genderqueer* seringkali mengalami gender mereka

¹²³ Sultan Salman Effendi dan Alemina Br. Paranging-angin, “Komponen Makna Semantis dalam Istilah Orientasi Seksual dan Identitas Gender Menurut Komunitas LGBTQ+” dalam *Hortatori: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2024, hal. 57.

¹²⁴ Zulkifli Ismail, *LGBT: Sebuah Dunia*,... hal. 23.

¹²⁵ Sultan Salman Effendi dan Alemina Br. Paranging-angin, “Komponen Makna Semantis”,... hal. 58.

sebagai sesuatu yang cair¹²⁶ (*gender fluid*)¹²⁷, yaitu dapat berubah dan bergeser dari waktu ke waktu.

Selain itu, *genderqueer* juga dapat merujuk pada kondisi di mana seseorang sedang mempertanyakan identitas gendernya, baik secara sementara maupun terus-menerus. Istilah ini digunakan untuk menggambarkan individu yang tidak secara eksklusif mengidentifikasi diri sebagai laki-laki atau perempuan, atau yang menolak konsep identitas gender yang tetap. Mereka dapat mengidentifikasi diri sebagai gabungan gender (baik laki-laki maupun perempuan), sebagai gender lain yang berbeda sepenuhnya, atau menolak kategori gender biner secara keseluruhan.

Identitas *genderqueer* mencakup berbagai ekspresi gender yang tidak sesuai dengan kategori tradisional tentang maskulinitas dan femininitas. Individu *genderqueer* mungkin mengekspresikan identitas mereka dengan cara yang menantang atau melampaui ekspektasi dan norma masyarakat. Mereka bisa tampil secara netral gender, atau menggabungkan elemen-elemen dari kedua gender dalam ekspresi diri mereka.¹²⁸

Lebih jauh lagi, identitas *genderqueer* tidak selalu dimaksudkan untuk dikategorikan secara jelas. Mengidentifikasi diri dalam satu kata sering kali terasa tidak memadai untuk merepresentasikan kompleksitas dan kedalaman identitas gender seseorang. Hal inilah yang menjadikan istilah *queer* dan *genderqueer* sulit dipahami secara sederhana, karena keduanya tidak hanya bertujuan membentuk identitas yang inklusif, tetapi juga merepresentasikan bentuk anti-identitas yang menolak kategori kaku dalam sistem gender tradisional. Istilah tersebut seolah menyatakan: “inilah diriku, dan inilah pula yang bukan diriku”. Kompleksitas ini menunjukkan bahwa penciptaan istilah bukan sekedar permainan linguistik, melainkan suatu kebutuhan eksistensi. Untuk memahami makna dan fungsi istilah *genderqueer*, penting untuk menyadari bagaimana bahasa membentuk cara manusia berpikir dan mengkonstruksi realitas identitasnya.¹²⁹

¹²⁶ Mohd Alif Jasni, *et.al.*, “Pembangunan Identiti Seksual”,... hal.10.

¹²⁷ *Gender fluid* merujuk pada dinamika perubahan yang terjadi dari waktu ke waktu dalam identitas gender dan/atau ekspresi gender seseorang. Perubahan ini bersifat individual dan dapat berlangsung dalam berbagai bentuk. Dalam beberapa kasus, perubahan hanya terjadi pada aspek ekspresi gender-seperti cara berpakaian, gaya berbicara, atau gestur-tanpa mengubah identitas gender internal. Sebaliknya, sebagian individu mengalami pergeseran identitas gender, namun mempertahankan ekspresi gender yang sama. Dalam banyak kasus lainnya, perubahan dapat terjadi secara bersamaan antara ekspresi dan identitas gender. Sabra L. Katz-Wise, “Gender Fluidity: What It Means and Why Support Matters”, dalam <https://www.health.harvard.edu/blog/gender-fluidity-what-it-means-and-why-support-matters-2020120321544>. Diakses pada 30 Juni 2025.

¹²⁸ Mohd Alif Jasni, *et.al.*, “Pembangunan Identiti Seksual”,... hal.10-11.

¹²⁹ Hailey Otis, “Genderqueer: What Its Means”, dalam *Ursidae: The Undergraduate Research Journal at the University of Northern Colorado*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2015, hal. 1.

Meskipun dalam uraian sebelumnya telah dijelaskan secara terpisah mengenai berbagai bentuk orientasi seksual dan identitas gender- seperti lesbian, gay, biseksual, transgender, aseksual, dan *genderqueer*-namun dalam konteks penelitian ini, penulis secara konsisten menggunakan istilah LGBT sebagai representasi umum. Istilah ini dipilih sebagai terminologi payung yang dianggap cukup mewakili ragam ekspresi seksual dan identitas gender non-heteronormatif.

Penggunaan istilah LGBT didasarkan pada pertimbangan akademik dan diskursif, mengingat jumlah kategori identitas seksual dan gender dalam wacana kontemporer terus berkembang dan bersifat dinamis. Berbagai istilah tambahan seperti LGBTQIA+, LGBTQ+ atau SOGIE (*Seksual Orientation, Gender Identity and Expression*) memang telah muncul dalam literatur modern, namun untuk keperluan fokus kajian ini, istilah LGBT digunakan sebagai istilah operasional guna menyederhanakan pembahasan tanpa mengurangi cakupan makna.

Dengan demikian, penggunaan istilah ini tidak dimaksudkan untuk menegaskan eksistensi identitas lain yang tidak disebut secara eksplisit, melainkan untuk menjaga konsistensi terminologi dan fokus analisis terhadap persoalan utama yang dikaji.

C. Kritik Orientasi Fitrah pada LGBT

Kritik terhadap orientasi seksual LGBT tidak hanya datang dari sudut pandang agama, tetapi juga dari psikologi dan ilmu kedokteran jiwa. Sejumlah pakar psikologi Indonesia berpandangan bahwa perilaku LGBT tidak bersifat tetap, melainkan dapat diubah atau disembuhkan melalui pendekatan terapeutik yang tepat. Psikolog Tika Bisono, misalnya, menyatakan bahwa perilaku LGBT yang muncul akibat pengaruh lingkungan dan pergaulan dapat ditangani melalui terapi psikologis, sedangkan bagi individu yang mengalami gangguan hormonal, penanganannya dapat dilakukan melalui terapi hormon di rumah sakit. Ia menegaskan bahwa sebagian besar perilaku LGBT lebih banyak dipengaruhi oleh kebiasaan sosial daripada faktor biologis semata.¹³⁰

Pandangan ini sejalan dengan pendapat Malik Badru, dalam sebuah acara *stadium Generale* (kuliah umum) di Bogor, menyatakan bahwa penyimpangan seksual seperti homoseksual dan lesbian dapat diatasi melalui pendekatan terapeutik. Ia mengusulkan untuk memberikan terapi kombinasi

¹³⁰ Bayu Hermawan, "LGBT Masih dapat Disembuhkan", dalam <https://news.republika.co.id/berita/o2k95j354/psikolog-lgbt-masih-dapat-disembuhkan#:~:text=REPUBLIKA.CO.ID%2C%20JAKARTA%20--%20Psikolog%20Tika%20Bisono%20mengatakan%2C%20perilaku,gangguan%20atau%20penyimpangannya.%20Menurutnya%2C%20ada%20dua%20cara%20penyembuhan.> Diakses pada 30 Juni 2025.

antara terapi kognitif dan *aversion* dari presfektif yang islami. Terapi ini mencakup pembangunan kesadaran moral pelaku bahwa perilaku tersebut salah, namun dilakukan tanpa menghakimi atau menyudutkan. Di samping itu, motivasi internal pelaku perlu ditumbuhkan, serta terapi pelaku juga diterapkan dengan menempatkan individu dalam lingkungan sosial yang positif, sehat, dan mendukung proses pemulihan, dan menjauhkannya dari komunitas yang memperkuat kecenderungan lamanya.¹³¹

Senada dengan itu, psikiater Indonesia Dadang Hawari menyatakan bahwa penyimpangan seksual dapat disembuhkan dengan menjalani beberapa terapi psikologis namun dengan tanpa paksaan dari orang lain, dan bahwa faktor lingkungan serta pembinaan spriritual memainkan peran penting dalam proses terapi. Ia menjelaskan bahwa agama memegang peran krusial dalam proses penyembuhan individu dengan kecenderungan homoseksual. Melalui pendidikan agama yang diberikan sejak usia dini, peluang seseorang untuk mengembangkan orientasi seksual yang menyimpang dapat diminimalisasi. Oleh karena itu, dalam pendekatan terapinya, Dadang Hawari secara eksplisist mengintegrasikan terapi psikoreligius sebagai bagian penting dari upaya pehabilitasi psikologis.¹³²

Pandangan seperti ini dikritisi oleh kalangan pro-LGBT yang mendasarkan argumen mereka bahwa orientasi seksual seperti homoseksual bukanlah gangguan kejiwaan sering kali merujuk pada riset *American Psychiatrist Association* (APA) tahun 1973 yang mencabut homoseksualitas dari *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* atas dasar tidak ditemukan bukti-bukti ilmiah yang mendukung bahwa homoseksualitas adalah sebuah penyakit. Komunitas ini juga menilai bahwa penolakan terhadap hasil riset tersebut khususnya di Indonesia lebih disebabkan oleh faktor kepercayaan atau keyakinan agama, sehingga meskipun ilmu pengetahuan telah menunjukkan bahwa LGBT adalah bagian dari variasi manusia, keyakinan yang berbeda dianggap dapat menggugurkan otoritas sains tersebut.¹³³

Ada beberapa penelitian yang menjadi momentum deklasifikasi homoseksualitas sebagai gangguan mental adalah temuan-temuan ilmiah dari Alfred Kinsey dan Evelyn Hooker. Kinsey berargumen bahwa homoseksualitas dan heteroseksualitas tidak dapat dipandang sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan sebuah kontinum orientasi seksual dalam diri

¹³¹ Ani Khairani dan Didin Saefudin, *Homoseksual berdasarkan Pandangan...* hal. 133-134.

¹³² Dadang Hawari, *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran...* hal. 410-411.

¹³³ Umi Farida, "Pertarungan Diksi dalam Wacana Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT)", dalam *Jalabahasa*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2019, hal. 77.

individu.¹³⁴ Selain itu Kinsey juga menjelaskan bahwa 1 dari 10 orang adalah orang adalah homoseksual (10%)¹³⁵ dengan rincian homoseksual murni (100%) berkisar antara 2% sampai 4%, sementara yang lebih menonjol homoseksual dibanding heteroseksual berkisar antara 7% hingga 13%. Sehingga perkiraan terdapat 10% dimensi homoseksual terdapat dalam kehidupan masyarakat.¹³⁶ Selain itu ia juga membagi skala orientasi seksual dari skala 0-6 sebagai berikut:¹³⁷

Tabel.II.2. Skala Orientasi Seksual menurut Kinsey

Skala	Orientasi Seksual
0	Sepenuhnya heteroseksual
1	Heteroseksual, namun sesekali homoseksual
2	Heteroseksual, namun homoseksual lebih dari sekali
3	Biseksual
4	Homoseksual, heteroseksual lebih dari sekali
5	Homoseksual, sesekali heteroseksual
6	Sepenuhnya homoseksual
X	Aseksual, Non Seksual

Sementara itu, studi Hooker menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan signifikan antara individu homoseksual dan heteroseksual dalam fungsi kejiwaan, dan bahkan psikolog berpengalaman pun tidak dapat membedakan keduanya, serta tidak ada perbedaan antara fungsi mental keduanya. Hasil studi inilah yang kemudian mempengaruhi APA untuk menghapus homoseksualitas sebagai gangguan mental. Namun demikian, keputusan APA ini menuai kritik dari sejumlah kalangan.¹³⁸

Seorang psikolog konservatif, Paul C. Vitz, menilai bahwa penghapusan homoseksualitas dari *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) pada tahun 1973 oleh APA bukan merupakan hasil konsensus ilmiah yang netral, melainkan konsekuensi dari tekanan politik dan sosial dari kelompok identitas tertentu. Ia menegaskan bahwa perubahan tersebut dilakukan melalui pemungutan suara internal yang dipengaruhi oleh aktivisme ideologis, bukan atas dasar data ilmiah baru yang meyakinkan. Vitz menyatakan bahwa psikologi modern cenderung tunduk pada nilai-nilai liberal-sekuler yang mendominasi budaya populer, dan karenanya kehilangan

¹³⁴ Sulis Winurini, "Memaknai Perilaku LGBT di Indonesia (Tinjauan Psikologi Abnormal)", dalam *Info Singkat: Kesejahteraan Sosial*, Vol. 8 No. 05 Tahun 2016, hal. 10.

¹³⁵ Ayub, "Penyimpangan Orientasi Seksual (Kajian Psikologis dan Teologis)", dalam *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017. hal. 197.

¹³⁶ Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran*,... hal. 410.

¹³⁷ Dewi Murni, "Hak Seksual dalam",... hal. 49

¹³⁸ Sulis Winurini, "Memaknai Perilaku LGBT",... hal. 10.

objektivitas ilmiahnya dalam menilai fenomena seperti homoseksualitas.¹³⁹

Hal ini sejalan dengan pendapat psikiater Indonesia Dadang Hawari yang menyatakan bahwa bahwa keputusan APA tidak dapat dijadikan acuan mutlak. Ia mengingatkan bahwa di Amerika terdapat berbagai asosiasi yang berbasis orientasi seksual-seperti asosiasi gay, psikiater gay, dan psikiater lesbian- yang memiliki kecenderungan untuk melakukan riset berdasarkan kepentingan kelompoknya, sehingga hasil-hasil penelitian tersebut perlu disikapi secara kritis.¹⁴⁰

Jika melihat sejarahnya, pada abad ke-19, APA masih menganggap homoseksualitas sebagai *mental disorder*. Pada tahun 1969 terpatnya pada tanggal 28 Juni, terjadi peristiwa yang dikenal dengan nama *Stonewall Riots* atau kerusuhan Stonewall yaitu keributan antara polisi dan para pendemo yang memperjuangkan kebebasan kaum gay. Keributan ini terjadi di Stonewall Inn, Greenwich Village, Amerika Serikat. Pada tahun 1970, LGBT melakukan aksi protes kepada APA karena menetapkan LGBT sebagai penyakit mental dan dikarenakan banyaknya protes dan tekanan, pada tahun 1973 APA menghapus homoseksualitas dari DSM dan menjelaskan bahwa homoseksualitas tidak lagi dianggap sebagai penyakit mental.¹⁴¹

Selain itu Kinsey dan Hooker yang pandangannya mempengaruhi APA pun juga tak luput dari kritikan. Whitehead menguji hasil temuan Kinsey, dia membandingkan temuan Kinsey yang menyatakan bahwa 1 dari 10 orang adalah homoseksual (10%) dengan hasil survey modern pada tahun 2010, dan ternyata hasilnya sangat jauh. Beberapa survei independen menunjukkan bahwa proporsi individu dengan orientasi homoseksual, termasuk biseksual, hanya berkisar 2-3% dari populasi umum. Berdasarkan temuan ini, Whitehead, seorang ahli genetika, menyimpulkan bahwa pengaruh lingkungan (*nurture*) jauh lebih dominan dibandingkan faktor genetik (*nature*) dalam pembentukan orientasi seksual. Ia menegaskan bahwa survei modern, jika ditafsirkan dengan tepat, menunjukkan bahwa kontribusi genetik terhadap ketertarikan sesama jenis sangat kecil, sementara pengaruh lingkungan jauh lebih besar.¹⁴²

Disisi lain, Kirk dan Paul Cameron menilai bahwa studi Hooker mengandung kelemahan metodologis dan tidak dapat dijadikan rujukan yang valid. Dean Byrd menyatakan bahwa orientasi homoseksual tidak bersifat permanen dan masih memungkinkan untuk berubah.¹⁴³ Dean Byrd, dalam publikasi tahun 2001 menyatakan bahwa sebagian besar studi yang mencoba

¹³⁹ Paul C. Vitz, *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, hal. 142.

¹⁴⁰ Umi Farida, "Pertarungan Diksi dalam",... hal. 79.

¹⁴¹ Zulkifli Ismail, *LGBT: Sebuah Dunia*,... hal. 14-15.

¹⁴² Ayub, "Penyimpangan Orientasi Seksual",... hal 198.

¹⁴³ Sulis Winurini, "Memaknai Perilaku LGBT",... hal. 10.

menghubungkan homoseksualitas dengan faktor biologis tampaknya tidak memiliki landasan ilmiah yang signifikan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa adanya kecenderungan genetik terhadap orientasi sesama jenis tidak secara otomatis menjadikan seseorang sebagai homoseksual, faktor yang lebih menentukan justru berasal dari pola asuh dalam keluarga serta lingkungan sosial yang membentuk pengalaman hidup individu.¹⁴⁴

Demikian pula, Neil N. Whitehead, seorang ahli biokimia yang telah selama lebih dari empat dekade meneliti klaim tentang adanya “gen gay”. Dalam kajiannya, Whitehead mengkritik pandangan yang mengaitkan orientasi seksual sepenuhnya dengan faktor biologis atau genetik. Temuan awalnya dipublikasikan pada tahun 1999 dalam karya yang berjudul *My Genes Made Me Do It!*, yang kemudian direvisi dan diperluas dalam edisi tahunan 2013 berjudul *My Genes Made Me Do It! Homosexuality and the Scientific Evidence*. Salah satu bukti terkuat yang diajukan Whitehead adalah melalui penelitian *twin studies*. Dalam konsep dasarnya, jika homoseksualitas sepenuhnya ditemukan oleh gen, maka saudara kembar identik yang memiliki struktur yang sama semestinya menunjukkan orientasi seksual yang sama. Namun data empiris menunjukkan bahwa dari sembilan pasangan kembar identik dimana salah satunya homoseksual, hanya satu pasangan yang keduanya sama-sama homoseksual. Temuan ini menurut Whitehead, tidak hanya melemahkan klaim tentang keterlibatan faktor genetik, tetapi juga menentang semua bentuk determinasi biologis atas orientasi seksual.¹⁴⁵

Lembaga seperti National Association for Research and Therapy of Homosexuality (NARTH)¹⁴⁶ menyatakan bahwa mengembangkan potensi heteroseksual adalah hal yang realistis dan memungkinkan. Mereka merujuk pada dokumentasi ilmiah sejak akhir abad ke-19 yang menunjukkan bahwa terapi reorientasi dapat mengubah orientasi seksual. NARTH juga menolak klaim bahwa terapi semacam ini membahayakan individu. Meski demikian, keberhasilan yang di klaim oleh NARTH mendapat sanggahan dari APA, khususnya melalui laporan *Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation* pada tahun 2009. Dalam kesimpulannya APA menyatakan bahwa belum ada cukup bukti ilmiah yang mendukung keberhasilan terapi tersebut. Namun, banyak ilmuwan independen yang tetap menunjukkan bukti perubahan orientasi seksual melalui pendekatan terapeutik.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ayub, “Penyimpangan Orientasi Seksual”,... hal 198.

¹⁴⁵ Neil L. Whitehead dan Briar Whitehead, *My Genes Made Me Do It! Homosexuality and Scientific Evidence*, t.tp.: Whitehead Associates, 2013, hal. 177. Dikutip dalam Ayub, “Penyimpangan Orientasi Seksual”,... hal. 197.

¹⁴⁶ Sejak tahun 2014 organisasi ini berganti nama dengan *Alliance for Therapeutic Choice and Scientific Integrity* (ATCSI).

¹⁴⁷ Sulis Winurini, “Memaknai Perilaku LGBT”,... hal. 10.

Dalam prespektif psikoanalitik, Sigmund Freud mengemukakan dalam karyanya yang berjudul *The Essays on The Theory of Sexuality* bahwa pada dasarnya setiap individu memiliki potensi biseksual yang bersifat laten. potensi ini akan berkembang sesuai dengan dinamika perkembangan psikoseksual individu. Namun, apabila terjadi hambatan dalam proses perkembangan psikoseksual, individu tersebut dapat mengalami kecenderungan homoseksual. Freud mendukung argumennya dengan merujuk pada karakter feminin yang sering terlihat pada laki-laki pekerja seks sebagai bukti pendukung. Meskipun demikian, Freud tidak mengklasifikasikan homoseksualitas sebagai suatu bentuk penyakit atau gangguan mental, melainkan sebagai hasil dinamika perkembangan seksual kompleks.¹⁴⁸

Namun teori Freud ini kemudian mendapat kritik dari Irving Bieber dan lebih tajam lagi oleh Rado. Menurut Rado, teori biseksualitas Freud bertumpu pada asumsi keliru dari abad ke-19 mengenai *hermaphroditism* embrionik-yakni hepotesis yang tidak terbukti secara ilmiah bahwa setiap embrio memiliki potensi untuk berkembang menjadi laki-laki atau perempuan secara anatomis. Karena dasar teoritis tersebut tidak dapat dibuktikan, Rado menyimpulkan bahwa heteroseksualitas merupakan satu-satunya bentuk perkembangan seksual manusia tidak patologis. Dalam pandangannya, heteroseksualitas muncul sebagai respon fobik terhadap lawan jenis, yaitu dipacu oleh pengalaman masa kanak-kanak, khususnya larangan orang tua terhadap ekspresi seksual. Sebagian besar teori psikologi pertengahan abad ke-20 yang memandang homoseksualitas sebagai suatu gangguan, banyak yang mengacu pada kerangka pemikiran Rado ini.¹⁴⁹

Irving Bieber, seorang psikoanalisis Amerika yang dalam karyanya *Homosexuality: A Psychoanalytic Study of Male Homosexuality* (1962), menyimpulkan bahwa homoseksualitas bukan orientasi bawaan, melainkan hasil dari pola relasi keluarga yang disfungsi, seperti dominasi ibu dan ketidakhadiran figur ayah.¹⁵⁰ Bieber percaya bahwa homoseksualitas dapat diubah melalui terapi, dan bahwa banyak individu homoseksual mengalami penderitaan psikologis serta menginginkan perubahan orientasi mereka.¹⁵¹

Dari sudut pandang Islam, LGBT dipandang sebagai perilaku menyimpang yang bertentangan dengan fitrah manusia. Fitrah manusia mencakup potensi syahwat (seksual) yang ditujukan secara sah melalui relasi heteroseksual dalam ikatan pernikahan, bukan dalam relasi sesama jenis.¹⁵²

¹⁴⁸ Ralf Does, *Magnus Hirschfeld: The Origins of the Gay Liberation Movement*, New York: NYU Press, 2014, hal. 35.

¹⁴⁹ Zulkifli Ismail, *LGBT Sebuah Dunia*,... hal. 70-71.

¹⁵⁰ Irving Bieber, *et.al.*, *Homosexuality: A Psychoanalytic Study Male Homosexuals*, t.tp.,: Basic Books, 1962, hal. 44.

¹⁵¹ Irving Bieber, *et.al.*, *Homosexuality: A Psychoanalytic*,... hal. 276.

¹⁵² Irwan Abdullah, *et.al.*, *Islam dan Konstruksi Seksualitas*,... hal 81-83.

Menurut Ibn Taymiyyah, fitrah merupakan kondisi asal penciptaan manusia yang lurus (*al-fithrah as-salimah*) sebagaimana ditetapkan oleh Allah dalam diri setoap individu. Fitrah ini mengandung pengetahuan intuitif tentang keberadaan Tuhan serta kecenderungan alami untuk menyembah-Nya dan mengikuti kebenaran. Akan tetapi Ibn Taymiyyah juga menegaskan bahwa fitrah tersebut dapat mengalami penyimpangan akibat pengaruh eksternal seperti pola asuh orang tua, lingkungan sosial, pendidikan dan kehendak pribadi.¹⁵³

Berbagai penelitian dan analisis menunjukkan bahwa orientasi seksual sesama jenis tidak secara mutlak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi sangat dipengaruhi oleh pengalaman hidup, lingkungan sosial, pola pengasuhan, dan dinamika psikologis individu. Dalam perspektif Islam, orientasi seksual menyimpang bertentangan dengan fitrah dan syariat, dan karenanya memerlukan bimbingan serta pendekatan psikologis dan spiritual yang bersifat restoratif, bukan afirmatif. Kritik terhadap normalisasi LGBT sebagai bentuk fitrah manusia bertumpu pada pemahaman bahwa fitrah itu sendiri bersifat normatif dan memerlukan pengarahan agar tidak menyimpang dari nilai-nilai kebenaran dan kemanusiaan.

¹⁵³ Ibn Taimiyyah, *Dar` Ta`âruḍh al-`Aql*,... hal. 362.

BAB III TERM TERKAIT FITRAH DALAM AL-QUR`AN

A. Term Fitrah dalam Al-Qur`an

Dalam kajian Al-Qur`an, istilah fitrah disebutkan sebanyak 20 kali dalam 19 ayat yang tersebar di 17 surat. Istilah ini muncul dalam berbagai bentuk kata, seperti *fi`il mādhi*¹, *fi`il mudhāri*², *isim fā`il*³, *isim maf`ūl*⁴, dan *isim mashdar*⁵. Dalam bentuk *fi`il mādhi*, kata ini muncul sebanyak 9 kali,

¹ *Fi`il mādhi* adalah kata kerja yang mengandung suatu makna dan digunakan untuk menunjukkan peristiwa atau kejadian yang telah terjadi di masa lampau. Maulana Yusuf, “Fiil Madhi (فعل الماضي): Pengertian, Tashrif, Contoh dan Ciri-cirinya”, dalam <https://www.zonasantri.com/2023/01/fiil-madhi-pengertian-tashrif-contoh.html>. Diakses pada 3 Juli 2025.

² *Fi`il mudhāri* adalah kata kerja yang secara mandiri mengandung makna serta digunakan untuk menunjukkan peristiwa yang terjadi pada waktu sekarang maupun yang akan datang. Nahwu.id, “Pengertian Fiil Mudhari dan Contohnya”, dalam <https://nahwu.id/fiil-mudhari/>. Diakses pada 3 Juli 2025.

³ *Isim fā`il* adalah kata benda turunan dari kata kerja yang berfungsi untuk menunjukkan pelaku dari suatu perbuatan. Annajah, “Isim Fail: Pengertian, Fungsi, dan 15 Contoh Kalimatnya”, dalam <https://annajah.co.id/isim-fail-definisi-fungsi-dan-contohnya-lengkap/>. Diakses pada 3 Juli 2025.

⁴ *Isim maf`ūl* adalah kata benda yang berfungsi sebagai objek, yaitu sesuatu yang dikenai tindakan atau mendapatkan pengaruh dari subjek. Annajah, “Isim Maf`ul: Definisi, Fungsi dan Contohnya!”, dalam <https://annajah.co.id/isim-maful-definisi-fungsi-contohnya/>. Diakses pada 3 Juli 2025.

⁵ *Isim mashdar* adalah bentuk kata yang menunjukkan peristiwa tanpa terikat waktu, namun tidak mengikuti pola *tashrif ishtilāhi* secara baku. Ilmu Alat, “Mashdar, Jenis dan Fungsinya dalam Ilmu Nahwu”, dalam <https://www.ilmualat.com/mashdar-jenis-dan-fungsinya-dalam-ilmu-nahwu/>. Diakses pada 3 Juli 2025.

yang bermakna “menciptakan” atau “menjadikan”. Sedangkan dalam bentuk *fi‘il mudhâri‘*, kata ini muncul 2 kali dengan makna “terbelah” atau “pecah”. Dalam bentuk *isim fâ‘il*, terdapat 6 kali kemunculan yang umumnya bermakna “pencipta” atau “yang menciptakan”. Adapun dalam bentuk *isim maf‘ûl* ditemukan sekali dengan makna “pecah”, dan dalam bentuk *isim mashdar* muncul 2 kali yang bermakna “tidak seimbang” atau “terpecah”.⁶

Semua ayat yang memuat kata fitrah di dalam Al-Qur`an memiliki makna, konteks, serta subjek dan objek yang berbeda-beda, tergantung pada konteks ayat tersebut. Secara umum, Allah selalu menjadi subjek yang disebut dalam kaitannya dengan fitrah, sebagai Dzat Pencipta (*al-Fâthir*). Sedangkan objek dari penciptaan yang dimaksud dalam berbagai ayat tersebut adalah manusia, langit, dan bumi, menggambarkan bahwa konsep fitrah tidak hanya terbatas pada manusia sebagai makhluk mikro, tetapi juga berkaitan dengan alam semesta sebagai makro kosmos.⁷

Namun, dari data yang tersaji, terlihat bahwa pembahasan fitrah dalam kaitannya dengan manusia masih bersifat umum, sehingga dibutuhkan spesifikasi makna yang lebih mendalam untuk memahami konsep fitrah sebagai dasar penciptaan manusia dan potensi dasarnya dalam konteks pendidikan dan pengembangan diri.⁸ Berikut daftar kata *fathara* dalam Al-Qur`an:

Tabel.III.1. Kata *Fathara* dan Derivasinya dalam Al-Qur`an

No	Kata	Surat/ Ayat	Bentu k Kata	Kategori Ayat	Subje k	Objek	Makna Umum
1	فطر	Al- An‘âm: 79	Fi‘il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Langit -Bumi	Pencipta an
2	فطر	Ar- Rûm: 30	Fi‘il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Manus ia	Pencipta an
3	فطرني	Hûd: 51	Fi‘il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Manus ia	Pencipta an
4	فطرني	Yâsîn: 22	Fi‘il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Manus ia	Pencipta an
5	فطرني	Az-	Fi‘il	Makkiyah	Allah	Manus	Pencipta

⁶ Abdul Mujib, *Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis*, Jakarta: Darul Falah, 2000, hal. 9.

⁷ Fuad Nashori, *Potensi-Potensi Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 52.

⁸ Abdul Mujib, *Fitrah & Kepribadian Islam, ... hal. 4.*

		Zukhrûf: 27	Mâdhi			ia	an
6	فطرنا	Thâhâ: 72	Fi'il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Manusia	Penciptaan
7	فطركم	Al-Isrâ': 51	Fi'il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Manusia	Penciptaan
8	فطرن	Al-Anbiya': 56	Fi'il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
9	يتفطرن	Maryam: 90	Fi'il Mudhari'	Makkiyah	Allah	Langit	Terbelah
10	يتفطرن	Asy-Syurâ: 11	Fi'il Mudhari'	Makkiyah	Allah	Langit	Terbelah
11	انفطرت	Al-Infithâr: 1	Fi'il Mâdhi	Makkiyah	Allah	Langit	Terbelah
12	فاطر	Asy-Syurâ: 11	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
13	فاطر	Al-An'âm: 14	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
14	فاطر	Ibrahîm: 10	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
15	فاطر	Fâthir: 1	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
16	فاطر	Yûsuf: 101	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
17	فاطر	Az-Zumar: 46	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit-Bumi	Penciptaan
18	فطرة	Ar-Rûm: 30	Isim Mashdar	Makkiyah	Allah	—	Fitrah Manusia
19	فطير	Al-Mulk: 3	Jama'	Makkiyah	Allah	Langit	Terbelah
20	منفطر	Al-Muzam	Isim Fâ'il	Makkiyah	Allah	Langit	Terbelah

		mil: 18				
--	--	---------	--	--	--	--

Dari tabel tersebut dapat diketahui, bahwa semua kata fitrah dalam al-Quran muncul dalam bentuk *fi'l mādhi*, *mudhari'*, *isim fā'il*, *jamak* dan *mashdar*. Subjek fitrah adalah Allah karena hanya Dia Dzat *al-Fāthir* (pencipta) sejak awal tanpa adanya contoh terlebih dahulu. Objek fitrah adalah manusia, langit dan bumi. Dari sini dapat dipahami bahwa fitrah berkaitan dengan alam baik secara makro (langit bumi) maupun secara mikro (manusia). Penjelasan mengenai fitrah pada tabel di atas terlihat masih sangat umum, oleh karenanya perlu adanya penspesifikasian. Maksudnya lebih menggambarkan konsep fitrah yang khusus dikaitkan dengan sasaran pendidikan. Berikut berbagai kata fitrah dengan objek manusia dalam Al-Qur'an:

Tabel.III.2. Kata fitrah dengan Objek Manusia dalam Al-Qur'an

No	Kata	Surat / Ayat	Objek Ayat	Aspek Fitrah	Korelasi / Konteks Ayat
1	فطرة	Ar-Rûm: 30	Manusia secara umum	Psikis / Agama	Fitrah manusia diarahkan kepada agama hanif (Islam).
2	فطرني	Hûd: 51	Kata ganti orang pertama tunggal	Psiko-fisik	Nabi Hud menegaskan tidak meminta imbalan, menyeru kepada penyembahan kepada Allah.
3	فطرني	Yâ Sîn: 22	Kata ganti orang pertama tunggal	Psiko-fisik	Seruan ajakan kepada tauhid dengan menyebut Allah sebagai pencipta.
4	فطرني	Az-Zukhrûf: 27	Kata ganti orang pertama tunggal	Psiko-fisik	Menyatakan ibadah hanya kepada Allah yang telah menciptakan.
5	فطرنا	Thâhâ: 72	Kata ganti orang pertama jamak	Psiko-fisik	Ahli sihir beriman dan mengakui kebenaran dari Allah.
6	فطرکم	Al-Isrâ': 51	Kata ganti orang kedua jamak	Psiko-fisik	Mengingatkan kaum musyrikin akan kekuasaan Allah dalam kebangkitan hari akhir.

Dari penjelasan kata fitrah dan derivasinya di atas, hanya terdapat satu surat yang menggunakan term fitrah yaitu surat ar-Rûm/30: 30. Kata fitrah

merupakan *isim mashdar* dari kata *fathara* yang berarti menciptakan, membentuk, dan merancang. Dalam Al-Quran, kata ini digunakan untuk menyatakan bahwa Allah adalah *fâthir*, yang berarti Sang Pencipta sebagaimana dalam surat al-An'âm/6: 79⁹ yang berbunyi:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku (hanya) kepada Yang menciptakan langit dan bumi dengan (mengikuti) agama yang lurus dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik.

Adapun menurut Ibn Manzûr kata *fathara* memiliki berbagai makna, seperti terbelah dan terbuka, menciptakan dan memulai penciptaan. Artinya merupakan penciptaan yang tidak ada sebelumnya. Seperti perkataannya bahwa fitrah adalah:

الْإِبْتِدَاءُ وَالْإِخْتِرَاعُ

*Permulaan (awal mula) dan inovasi/orisinalitas (penciptaan yang baru)*¹⁰

Maksudnya adalah kondisi asal yang Allah ciptakan pada diri setiap hamba berupa kecenderungan bawaan untuk mengenal dan mengakui-Nya. Kata ini jika dikaitkan dengan Allah, maknanya adalah penciptaan, yang menunjukkan bahwa Allah pencipta pertama dari segala sesuatu.¹¹ Adapun maksud fitrah dalam surat ar-Rûm/30: 30 menurutnya adalah fitrah iman yaitu bahwa Allah telah menciptakan semua manusia dengan pengetahuan (bawaan) bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu dan menciptakannya.¹²

1. Fitrah Sebagai Agama

Sebagai umat pilihan Allah SWT yang telah dianugerahi Al-Qur'an sebagai petunjuk kehidupan, umat Islam memiliki tanggung jawab besar untuk menjadikan kitab suci tersebut sebagai pedoman utama dalam segala aspek kehidupan. Al-Qur'an tidak hanya sekadar dibaca, tetapi harus digali makna dan pesan-pesannya serta diaplikasikan dalam tindakan nyata sehari-hari. Namun demikian, tidak sedikit umat Islam yang justru bersikap pasif dan membiarkan Al-Qur'an berlalu tanpa dihayati serta tidak dimaknai secara mendalam. Hal ini menjadikan Al-Qur'an tidak berfungsi sebagaimana mestinya, yaitu sebagai cahaya petunjuk dalam hidup. Padahal dalam diri manusia, sejak awal penciptaannya, telah dibekali berbagai potensi, termasuk

⁹ Elsaid Muhammad Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*, Boston: Brill, 2008, hal. 282-283. Dikutip dari Badru Tamam, "Ekologi dalam Tafsir Kontemporer", *Disertasi*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 224.

¹⁰ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid. 5, Beirut: Dâr Shâdir, t.th, hal, 16.

¹¹ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*,... hal. 55-58.

¹² Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*,...hal. 56.

potensi spiritual atau keagamaan yang sangat memengaruhi perkembangan baik secara fisik maupun psikis seseorang.¹³

Perkembangan manusia selanjutnya sangat dipengaruhi oleh dua faktor besar, yaitu faktor internal (seperti potensi diri, akal, dan naluri) dan faktor eksternal (seperti lingkungan, budaya, pendidikan, dan keluarga). Dalam literatur keislaman, baik dari ayat-ayat Al-Qur`an, hadits, maupun penafsiran para ulama dan mufasir, disebutkan bahwa manusia telah memiliki fitrah sejak berada dalam alam ruh, bahkan sebelum lahir ke dunia.¹⁴ Namun, ketika manusia tumbuh dan berkembang, pengaruh-pengaruh eksternal bisa menyebabkan seseorang melupakan fitrahnya, bahkan melenceng jauh darinya.

Secara etimologis, kata fitrah dalam bahasa Arab memiliki makna asal kejadian, kesucian, dan agama yang benar.¹⁵ Fitrah dalam makna asal kejadian sepadan dengan istilah *ibdâ`* dan *khalq*, yakni menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan bersih, suci, dan tidak membawa dosa, sebagaimana bayi yang baru lahir. Fitrah ini juga dikaitkan dengan pengakuan manusia atas ketuhanan Allah SWT di alam arwah, sebagaimana tercantum dalam surat al-A`râf/7: 172-173.

Fitrah dijelaskan melalui hadits Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa setiap bayi lahir dalam keadaan suci, dalam keadaan fitrah, dan orang tuanya yang kemudian menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهِيْمَةِ تُنْتَجِجُ الْبَيْهِيْمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدَاءً¹⁶

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi, sebagaimana seekor binatang melahirkan anaknya yang sempurna, apakah kalian melihatnya dalam keadaan cacat?” (HR. Bukhari dari Abu Hurairah).

Hadis ini menegaskan bahwa manusia secara kodrati cenderung kepada kebenaran, hanya saja pengaruh lingkungan yang menentukan arah kehidupan mereka selanjutnya. Lebih jauh, kata fitrah juga diartikan sebagai agama yang benar, yakni agama Islam. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam surat ar-Rûm/30: 30:

¹³ Purwanto, *Psikologi Pendidikan*, Yogyakarta: PT Remaja Rosdakarya, 1999, hlm. 102.

¹⁴ Purwanto, *Psikologi Pendidikan*,... hal. 102.

¹⁵ “Fitrah”, dalam *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve, 2001, hlm. 20.

¹⁶ Abu ‘Abd Allâh Muhammad Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 6 juli 2025.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ
الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Berikut uraian gramatikal ayat ini untuk memperkuat makna:

1. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

- Fa'iqim*: *Fi'il amr* (kata kerja perintah) dari akar *qâma - yaqûmu - qiyâman*.
- Wajhaka*: *maf'ûl bihi* (objek langsung) dari “*aqim*”, berarti “wajahmu” (yakni arah atau diri).
- Lil-din*: *jar wa majrûr*, menunjukkan arah atau tujuan, menuju agama.
- Hanifâ*: *hâl* (keadaan), menjelaskan cara menghadapkan diri, yaitu secara lurus dan tulus kepada agama Allah.

2. فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

- Fa'atrat Allahu*: *Badal bayâni* dari “*hanifan*”, atau sebagian mufasir menganggapnya *'athaf bayân*, menjelaskan bahwa agama yang lurus itu adalah fitrah Allah.
- Al-ti fâ'atrat al-nâs 'alaihâ*: *Sifat (na't)* dari “*fithrah Allah*”, menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia *ala hâzihi al-fithrah* (di atas fitrah itu).

3. لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ .

- Lâ nabdiyâ li al-jins* (peniadaan jenis), bermakna “tidak akan ada sama sekali”.
- Isim lâ*, menjelaskan tidak ada perubahan.
- Likhalq Allah*: *jar wa majrûr*, menjelaskan objek yang tidak akan diubah, berarti ciptaan Allah, yaitu fitrah itu sendiri.

4. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

- Idzik*: *isim isyârah* (kata tunjuk), menunjuk ke fitrah/agama yang lurus tadi.

- b. *الدين القيم*: *badal* dari “*zâlika*” atau penjelasan bahwa fitrah tersebut adalah agama yang lurus.

5. وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ .

- a. *ولكن*: *harf istidrak* (penyambung kontras), meskipun sudah jelas fitrah itu adalah agama yang benar.
- b. *أكثر الناس*: *isim lâkinna* (subjek dari “*lâkinna*”).
- c. *لا يعلمون*: *jumlah fi’liyyah* (kalimat verbal), “mereka tidak mengetahui”, menjelaskan ketidaktahuan mayoritas manusia terhadap fitrah dan fungsinya sebagai agama.

Fitrah Allah (فِطْرَتَ اللَّهِ) diartikan sebagai sistem penciptaan Allah yang melekat pada manusia, yakni kesiapan bawaan untuk menerima Islam. Oleh karena itu, Islam disebut sebagai *dîn al-fithrah* (agama fitrah), karena ajarannya sesuai dengan tabiat alami manusia: menyukai keadilan, kebenaran, ibadah, dan kasih sayang.¹⁷

Oleh karena itu, Islam disebut sebagai *dîn al-fithrah*, agama yang sesuai dengan bawaan manusia yang paling mendalam. Manusia pada dasarnya memiliki kesiapan batin (*potential receptivity*) untuk menyukai nilai-nilai kebaikan seperti keadilan, kasih sayang, penghambaan kepada Tuhan, dan penolakan terhadap kemungkaran. Maka, ketika seseorang memeluk Islam, sesungguhnya ia tidak sedang beralih kepada sesuatu yang asing, tetapi sedang kembali kepada jati dirinya yang paling autentik. Dalam konteks ini, agama bukan sekadar keyakinan atau ideologi, melainkan bentuk kehidupan yang sejalan dengan hakikat kemanusiaan itu sendiri. Fitrah ini bersifat permanen dan tidak akan berubah meski zaman berganti, sebagaimana dikukuhkan dalam ayat: “*Lâ tabdila li khalq Allah*” (Tidak ada perubahan pada fitrah Allah), yang dalam analisis nahwu menunjukkan *lâ* sebagai *nâfiyah li al-jins* yang memperkuat makna permanensi dan keabadian terhadap sistem ciptaan Tuhan.¹⁸

Ayat ini menjadi landasan utama bahwa Islam adalah agama yang selaras dengan fitrah manusia. Allah menciptakan manusia dengan potensi untuk mengenal-Nya, mencintai kebaikan, dan tunduk kepada kebenaran. Maka, ketika manusia mengamalkan Islam dengan ikhlas, ia sejatinya sedang kembali kepada fitrah asalnya. Penyimpangan dari ajaran Islam berarti penyimpangan dari kodrat penciptaannya.

¹⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 82.

¹⁸ Waḥbah az-Zuhayli, *Tafsîr al-Munîr*, Juz 21, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1998, hlm. 50.

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan manusia menurut fitrah-Nya, dan tidak ada perubahan pada fitrah tersebut. Ayat ini memperkuat bahwa Islam adalah agama yang sesuai dengan kebutuhan dan struktur dasar penciptaan manusia. Islam disebut sebagai *dîn al-fithrah*, karena mengakomodasi kebutuhan spiritual manusia untuk menyembah Tuhan dan membimbing mereka dalam tata cara peribadahan yang benar serta lurus. Oleh karena itu, fitrah sebagai agama menunjukkan bahwa manusia secara kodrati akan merasa tenang dan seimbang jika hidup sesuai ajaran Islam.

Dalam berbagai ayat Al-Qur`an dijelaskan bahwa manusia memiliki beragam jenis fitrah, yang merupakan potensi dasar yang diberikan oleh Allah SWT. Di antaranya adalah fitrah beragama (al-A`râf/7: 172 dan ar-Rûm/30: 30), fitrah sosial (Âli `Imrân/3: 112 dan al-Mâ`idah/5: 2), fitrah intelektual (Ali `Imrân/3: 190 dan Muhammad/47: 24), fitrah seksual (Âli `Imrân/3: 14 dan an-Nisâ`/4: 3), fitrah ekonomi (al-Jumu`ah/62: 7 dan at-Thûr/52: 19), fitrah seni (al-A`râf/7: 31 dan an-Nûr/24: 31), fitrah keadilan (al-Mâ`idah/5: 8 dan al-An`âm/5: 152), fitrah persamaan (an-Nisâ`/4: 1 dan al-Hujurât/49: 13), fitrah kekuasaan/politik (Âli `Imrân/3: 28 dan at-Taubah/9: 71), serta fitrah persatuan (al-Baqarah/2: 213 dan Âli `Imrân/3: 103).¹⁹ Seluruh fitrah ini harus dijaga dan dikembangkan dalam kerangka agama Islam sebagai agama yang sesuai dengan fitrah manusia.

Namun kenyataannya, banyak perilaku manusia saat ini yang justru bertentangan dengan fitrah tersebut. Salah satunya adalah kisah kaum Nabi Luth a.s. yang dijelaskan dalam Al-Qur`an sebagai kaum yang melakukan penyimpangan seksual dengan sesama jenis (homoseksual), perbuatan keji yang belum pernah dilakukan umat sebelumnya. Mereka enggan menikahi perempuan dan justru lebih condong kepada sesama lelaki. Hal ini merupakan bentuk kedurhakaan dan penyimpangan yang jauh dari fitrah yang telah Allah gariskan.

Fenomena modern seperti transgender dan transeksual juga merupakan bentuk nyata dari penyimpangan terhadap fitrah. Transgender adalah kondisi di mana seseorang merasa identitas gendernya tidak sesuai dengan jenis kelamin biologisnya, sehingga mereka berpenampilan dan berperilaku seperti lawan jenis. Sedangkan transeksual adalah bentuk lebih lanjut dari transgender, yakni mengubah jenis kelamin secara medis karena merasa tidak nyaman dengan identitas aslinya. Tindakan ini tentu merupakan bentuk pembangkangan terhadap kodrat Allah dan keluar dari fitrah penciptaan manusia sebagaimana tertuang dalam surat an-Nisâ`/4: 119, bahwa setan akan menyesatkan manusia dan memerintahkan mereka untuk mengubah ciptaan Allah SWT.

¹⁹ Zaini, *Fitrah Manusia dalam Perspektif Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1996, hlm. 110.

Selain penyimpangan seksual, tindakan korupsi yang marak terjadi di berbagai sektor juga merupakan bentuk pelanggaran terhadap fitrah keadilan. Korupsi adalah bentuk kezaliman karena tidak menempatkan sesuatu pada tempatnya dan merugikan orang lain. Dalam hal ini, pelaku korupsi telah mengkhianati fitrah keadilan yang telah Allah tetapkan bagi manusia. Allah secara tegas memerintahkan umat-Nya untuk menegakkan keadilan dalam surat al-Mâ'idah/5: 8.²⁰

Berbagai gejala sosial, moral, dan spiritual yang menyimpang seperti tersebut di atas, menunjukkan bahwa sebagian besar manusia telah jauh dari fitrah yang sebenarnya. Padahal, mengikuti fitrah adalah jalan terbaik untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan mencapai tujuan penciptaan manusia di muka bumi, yaitu sebagai hamba dan khalifah-Nya.

Fitrah sebagai agama adalah konsep dalam Islam yang menyatakan bahwa manusia secara kodrati diciptakan dalam keadaan mengenal dan cenderung kepada ajaran agama yang benar, yaitu agama tauhid atau Islam. Fitrah ini merupakan potensi dasar spiritual yang Allah tanamkan dalam setiap manusia sejak awal penciptaannya yaitu sebuah kecenderungan alami untuk menyembah Tuhan, mencintai kebaikan, serta mencari kebenaran dan keadilan.

Hadits ini menegaskan bahwa fitrah adalah keadaan awal manusia yang suci dan cenderung kepada tauhid. Namun, lingkungan dan pendidikanlah yang membentuk keyakinan dan orientasi hidupnya.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, fitrah sebagai agama adalah kecenderungan alami dalam diri manusia untuk menerima dan tunduk kepada kebenaran Ilahi, yaitu ajaran tauhid, atau lebih spesifiknya agama Islam. Konsep ini dijelaskan secara mendalam oleh beliau dalam berbagai karyanya, terutama dalam tafsir *al-Mishbah* ketika menafsirkan surat ar-Rûm/30: 30. Bahwa ayat ini menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia yaitu sistem yang selaras dengan kebutuhan spiritual dan moral manusia.

Dalam tafsir *al-Mishbah*, ketika menafsirkan surat ar-Rûm/30: 30, Muhammad Quraish Shihab menekankan bahwa Fitrah dalam konteks ayat ini adalah sistem ciptaan Allah yang sesuai dengan ajaran agama-Nya, yakni Islam. Karena itu, manusia diciptakan oleh Allah dalam bentuk yang sesuai untuk menerima ajaran-ajaran Islam.²¹

Fitrah adalah keadaan asal manusia yang diberi potensi untuk mengenal, menerima, dan tunduk kepada Allah SWT. Artinya, setiap manusia sejak lahir telah memiliki kecenderungan untuk mencari dan menerima

²⁰ Zaini, *Fitrah Manusia dalam Perspektif Islam*,... , hlm. 111.

²¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hlm. 145.

kebenaran, serta menyembah Tuhan yang satu.

B. Term terkait Fitrah dalam Al-Qur`an berdasarkan *an-Nazhâir*

Al-wujûh wa al-nazhâ'ir adalah metode dalam studi Al-Qur`an yang membahas variasi makna kata. Ilmu ini merupakan salah satu cabang keilmuan memiliki peran penting dalam memahami kedalaman makna ayat-ayat suci.²² Ilmu ini secara khusus mengkaji kata-kata dalam Al-Qur`an yang memiliki pengulangan dalam ayat-ayat berbeda, namun dengan makna yang bisa bervariasi tergantung pada konteksnya. Sering kali, satu lafaz muncul dalam berbagai ayat dengan makna yang tidak selalu seragam.²³

Al-wujûh, yang menunjuk pada lafaz yang bentuknya sama tetapi memiliki arti yang berbeda sesuai konteks ayat, dan *an-nazhâ'ir*, yaitu lafaz-lafaz yang berbeda dalam bentuk namun memiliki kesamaan makna meskipun dengan nuansa atau penekanan yang berlainan.²⁴

Dalam konteks kajian ini, perlu dicatat bahwa lafaz fitrah hanya disebutkan satu kali secara eksplisit dalam Al-Qur`an, yaitu pada surat ar-Rûm/30: 30. Karena tidak ditemukan pengulangan lafaz fitrah dalam bentuk dan struktur yang identik pada ayat-ayat lain, maka ia tidak memenuhi syarat sebagai objek kajian *al-wujûh*, yang mengharuskan keberadaan satu lafaz dalam berbagai konteks makna.

Oleh karena itu, penelitian ini difokuskan pada pendekatan *an-nazhâ'ir*, yaitu eksplorasi lafaz-lafaz lain dalam Al-Qur`an yang memiliki kesamaan makna, fungsi, arah semantik, atau struktur konseptual dengan fitrah. Pendekatan ini memungkinkan konstruksi makna fitrah yang lebih utuh dan kontekstual.

Istilah *an-nazhâ'ir* merupakan bentuk jamak dari kata *nazhîrah* (نظيرة), yang secara etimologis berarti “padanan”, “kesamaan”, atau “keseperbandingan”. Menurut Ibn al-Manzûr makna *an-nazhâ'ir* adalah

الْمِثْلُ وَالشَّبَهُ فِي الْأَشْكَالِ الْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ وَالْأَقْوَالِ

*Kesamaan dan keseperbandingan dalam bentuk, perilaku, perbuatan dan perkataan.*²⁵

Dengan demikian, *an-nazhâ'ir* tidak hanya merujuk pada sinonim literal, tetapi juga mencakup istilah-istilah yang berbagi fungsi makna, arah

²² Abu ‘Abd Allâh Ḥusayn Ad-Damighanî, *Qâmus al-Qur`an aw Ishlâh al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî al-Qur`an al-karîm*. Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malayin, 1983, hal. 15.

²³ Manna` al-Qaththân, *Mabâhîs fî ‘Ulûm al-Qur`an*, Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 2001, hlm. 304-306.

²⁴ Abu ‘Abd Allâh Huseyn Ad-Damighanî, *Qamus al-Qur`an, ... hal. 16*.

²⁵ Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid. 9..., hal. 219.

semantik, dan struktur konseptual yang mirip. Kata *an-nazhâ`ir* ini juga digunakan oleh Ibn Mas`ûd ra. dalam ungkapananya:

لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ النَّبِيُّ يَقْرُنُ بَيْنَهُنَّ فَذَكَرَ عِشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمَفْصَلِ

*Aku tahu nazhâ`ir ketika Nabi SAW mengelompokkan 20 surat yang termasuk mufashshal.*²⁶

Az-Zarkasyi menjelaskan bahwa bahwa *an-nazhâ`ir* adalah:

النَّظَائِرُ: كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ²⁷

An-nazhâ`ir seperti lafaz-lafaz yang saling serupa.

Dengan kata lain, *an-nazhâ`ir* berfungsi untuk menunjukkan ayat-ayat atau lafaz-lafaz yang memiliki kemiripan makna. *An-nazhâ`ir* dapat dipahami sebagai lafaz-lafaz yang memiliki redaksi atau bentuk kata yang berbeda, tetapi mengandung makna yang serupa. Contohnya dalam Al-Qur`an antara lain adalah kata *basyar* dan *insan* yang keduanya merujuk pada manusia, *qalb* dan *fu`ad* yang sama-sama berarti hati, serta *nûr* dan *dhiyâ`* yang keduanya diterjemahkan sebagai cahaya. Masih banyak pasangan lafaz lainnya dalam Al-Qur`an yang menunjukkan kesamaan makna meskipun berbeda secara redaksional.²⁸

Dalam pandangan Muqâtil bin Sulaiman, *an-nazhâ`ir* adalah setiap kata yang disebutkan di satu tempat dan memiliki padanan makna dengan kata lain yang disebut di tempat berbeda.²⁹ Abû Hilâl al-`Askari menguatkan pandangan ini dengan mendefinisikan *an-nazhâ`ir* sebagai lafaz-lafaz yang berbeda bentuknya, namun memiliki makna yang sama. Artinya, meskipun redaksinya berbeda, kata-kata tersebut menunjuk pada satu pengertian yang serupa. Dalam konteks ini, *an-nazhâ`ir* menekankan pada keserupaan makna di balik perbedaan kata.³⁰

Abû Hilâl menambahkan dalam penjelasannya bahwa Ibn Al-Jauzi menjelaskan bahwa jika *wujûh* berkaitan dengan perbedaan makna dari lafaz, maka *nazhâ`ir* justru berkaitan dengan persamaan makna dari lafaz-lafaz yang berbeda.³¹ Dengan demikian, dalam analisis tafsir, *nazhâ`ir* membantu menelusuri kata-kata berbeda yang menunjuk pada makna serupa, membentuk

²⁶ Ibn Manzûr, *Lisân al-`Arab*,... hal. 219.

²⁷ Badr Ad-Dîn Muhammad Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fi `Ulûm Al-Qur`an*, Jilid 1, t.tp: t.p, t.th., hal. 102

²⁸ Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah Qa'idah Tafsir Al-Qur`an*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`an, 2020, hal. 28-29

²⁹ Muqâtil, *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir fi Al-Qur`an al-`Azhim*, Baghdad: Maktabah Ar-Rusyd, 2010, hlm. 8.

³⁰ Abu Hilâl al-`Askary, *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir*, Kairo: Maktabah Ats-Tsaqafah wa Ad Diniyah, 2011, hlm. 5.

³¹ Abu Hilâl al-`Askary, *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir*,... hal. 5.

satu jaringan semantik yang memperkaya pemahaman terhadap konsep tertentu dalam Al-Qur'an.

Muhammad Quraish Shihab pun menegaskan bahwa *an-nazhâ'ir* adalah makna bagi satu kata dalam satu ayat sama dengan makna tersebut pada ayat yang lain, kendati menggunakan kata yang berbeda. Dengan demikian *an-nazhâ'ir* mengacu pada beragam lafaz yang berbeda secara bentuk, tetapi serupa secara makna. Analogi sederhananya dalam bahasa Indonesia kata yang digunakan merujuk persona pertama, adalah *aku, saya, beta*. Ketiga kata ini bermakna sama, walau tentunya dapat mengandung perbedaan dari segi kesan yang ditimbulkannya.³²

Sebagian ulama meyamakan antara *an-nazhâ'ir* dengan *mutaradif* (sinonim). Namun, menurut Muhammad Quraish Shihab, penyamaan ini tidak sepenuhnya tepat. Ia menjelaskan bahwa meskipun *an-nazhâ'ir* dan *mutaradif* memiliki kemiripan karena membahas kesepadanan makna, perbedaannya terletak pada tingkat analisis yang digunakan.³³

Perbedaan pandangan antar ulama dalam memahami makna kata berdasarkan metode ini terbilang sedikit jika dibandingkan dengan titik kesepakatannya. Hal tersebut terjadi karena perbedaan latar belakang linguistik, metode pengambilan ilmu dari guru, serta luasnya khazanah bahasa Arab. Dengan demikian, pemahaman terhadap *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir* tidak hanya bersifat linguistik, namun juga berperan dalam pemaknaan teologis dan normatif dalam ajaran Islam.³⁴

Istilah *an-nazhâ'ir* dalam konteks kajian tafsir Al-Qur'an merujuk pada lafaz-lafaz yang berbeda secara redaksional namun memiliki kemiripan makna, arah semantik, atau fungsi konseptual yang serupa. Konsep ini tidak terbatas pada sinonim literal, melainkan mencakup kesepadanan nilai yang tersembunyi dalam struktur bahasa dan makna yang lebih dalam. Para ulama seperti Ibn Manzur, Muqâtil bin Sulaiman, Abû Hilâl al-'Askari, dan Ibn al-Jauzi menekankan bahwa *an-nazhâ'ir* adalah perangkat penting dalam memahami jaringan makna antar kata dalam Al-Qur'an. Bahkan menurut az-Zarkasyi, *an-nazhâ'ir* sebanding dengan *alfâz al-mutawathi'ah*, yaitu lafaz-lafaz yang meskipun berbeda bentuknya, menunjuk pada satu makna umum.

Oleh karena itu, pendekatan *an-nazhâ'ir* sangat strategis digunakan dalam kajian ini, khususnya dalam menelusuri makna fitrah yang secara eksplisit hanya disebut satu kali dalam Al-Qur'an. Melalui eksplorasi lafaz-lafaz lain seperti *khalq* (penciptaan), *akhlak* (moral dan etika), *nafs* (diri), *hanîf* (kecenderungan lurus), *nasy'ah* (perkembangan/proses penciptaan), dapat

³² Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati, 2021, hal. 104-105.

³³ Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id at-Tafsir*,... hal. 29.

³⁴ Manna' Al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulum Al-Qur'an*..., hlm. 328.

dibangun kerangka semantik yang utuh dan koheren mengenai fitrah manusia. Meskipun secara redaksional berbeda, lafaz-lafaz ini menunjukkan kemiripan fungsi, struktur makna, atau arah semantik dengan fitrah, sehingga layak untuk dikaji sebagai *nazhâ`ir*. Adapun pemetaan awalnya dapat diringkas sebagai berikut:

Tabel.III.3. Kata *Nazhâ`ir* Fitrah dalam Al-Qur`an

Istilah	Hubungan Konseptual dengan fitrah	Alasan
<i>Klâlq</i>	Fitrah adalah bagian dari proses penciptaan	Serupa dalam asal-usul (jenis dan fungsi)
<i>Nafs</i>	Wadah atau tempat bersemayamnya fitrah	Berhubungan dalam struktur ontologis dan moral
<i>Khuluq</i>	Ekspresi lahiriah dari fitrah yang lurus	Kesamaan fungsi dalam dimensi akhlak
<i>Hanîf</i>	Arah spiritual fitrah (tauhid, lurus dari penyimpangan)	Serupa dalam orientasi dan kecenderungan fitrah
<i>Nasy`ah</i>	Menunjuk pada awal pertumbuhan eksistensial manusia tempat fitrah dimulai	Serupa dalam aspek awal kejadian dan pembentukan manusia

Secara historis, kaidah *al-wujûh* dan *an-nazhâ`ir* berkembang bersamaan sebagai instrumen dalam menafsirkan Al-Qur`an secara linguistik dan tematik. Kaidah *al-wujûh* menekankan variasi makna pada satu lafaz tertentu, sedangkan *an-nazhâ`ir* menyoroti lafaz-lafaz berbeda yang menunjukkan makna serupa, sehingga keduanya saling melengkapi dan memahami keluasan makna Al-Qur`an. Meskipun penekan sub bab ini adalah *an-nazhâ`ir*, perlu dicatat bahwa kedua kaidah ini telah dikenal sejak masa awal Islam. Kaidah ini dirumuskan sebagai instrumen untuk membantu para mufasir menggali makna lafaz-lafaz Al-Qur`an secara lebih akurat dan kontekstual. Dengan metode ini, penafsiran tidak hanya bergantung pada terjemah literal, tetapi juga analisis linguistik dalam tematik antar ayat yang memperlihatkan keluasan makna dalam Al-Qur`an.³⁵

Pada masa para sahabat dan *tabi`in*, kebutuhan akan penyusunan ilmu khusus mengenai makna-makna kata dalam Al-Qur`an belum dirasakan secara mendesak. Sehingga metode ini belum diformulasikan secara sistematis sebagai satu disiplin tersendiri. Hal ini disebabkan karena Al-Qur`an yang

³⁵ Nur Azizah, "Implikasi Konsep *al-Wujûh wa al-Nadzair* dalam Penafsiran Al-Qur`an", dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, hal. 16.

berbahasa Arab tidak menjadi kendala bagi mereka, mengingat para sahabat dan *tabi'in* merupakan ahli dalam fasihnya bahasa Arab dan penguasaan ilmu balaghah. Dengan kemahiran tersebut, mereka mampu memahami kosakata dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an secara langsung tanpa kesulitan berarti.³⁶

Namun, seiring berjalannya waktu dan semakin jauhnya generasi dari masa kenabian serta sahabat, kemampuan bahasa Arab pun mengalami penurunan. Generasi setelah *tabi'in*, yaitu *tâbi'ut tâbi'in*, mulai merasakan kebutuhan untuk mendokumentasikan berbagai aspek yang berkaitan dengan pemaknaan Al-Qur'an secara sistematis. Kebutuhan ini semakin kuat ketika Islam menyebar ke wilayah non-Arab dan banyak bangsa non-Arab yang memeluk Islam. Meskipun mereka telah mempelajari bahasa Arab, kemampuan mereka dalam aspek sastra dan balaghah tetap memiliki keterbatasan.

Di sisi lain, dalam proses penafsiran Al-Qur'an, dibutuhkan pula informasi penting yang mendukung pemahaman makna ayat secara utuh, seperti konteks kalimat (*siyâq*), hubungan antar ayat (*munâsabah*), dan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb an-nuzûl*) Oleh karena itu, muncullah kebutuhan untuk merumuskan dan menulis ilmu-ilmu tersebut secara lebih sistematis demi menjaga pemahaman Al-Qur'an yang benar di kalangan generasi setelahnya.³⁷

Secara historis, kajian *al-wujûh wa an-nazhâ'ir* berkembang seiring dengan pertumbuhan ilmu tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam ranah kebahasaan. Awalnya, pembahasan ini menjadi bagian dari kitab tafsir, namun kemudian ditulis secara terpisah dalam karya-karya khusus. Hal ini mencerminkan proses spesialisasi dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an sebagaimana cabang lain seperti *qirâ'at*, *asbâb an-nuzûl*, dan *i'râb*.

Corak linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an sangat menonjol pada masa klasik dan pertengahan Islam. Hampir seluruh karya tafsir pada periode ini sarat dengan analisis kebahasaan seperti asal-usul kata (*isytiqâq*), kata-kata asing dalam Al-Qur'an (*gharîb Al-Qur'an*), ayat-ayat yang sulit dipahami (*musyqîl Al-Qur'an*) ayat-ayat yang memiliki kemiripan (*mutasyâbihât*), serta aspek grametikal Al-Qur'an (*i'râb Al-Qur'an*). Sejak awal perkembangannya, studi Al-Qur'an telah terintegrasi erat dengan kajian bahasa Arab, menunjukkan keterkaitan erat antara dua disiplin ini yang tampak tak terpisahkan. Para ulama telah menghasilkan banyak karya yang secara khusus mengupas sisi kebahasaan Al-Qur'an.³⁸

³⁶ Jalal ad-Din asy-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, hal. 103.

³⁷ Ahmad Sarwat, *Al-Wujûh wa An-Nazhâ'ir dalam Al-Qur'an: Satu Kata Banyak Makna, Satu Makna Banyak Kata*, Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2019, hal. 15-16.

³⁸ Wahyudi, "Al-Wujud Wa Al-Nazhâ'ir dalam Alquran Prespektif Historis", dalam *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal 29.

Salah satu temuan dari pakar dalam bidang ini adalah pengamatan terhadap adanya kata-kata dalam Al-Qur'an yang memiliki satu makna tunggal, sementara sebagian lainnya mempunyai dua makna atau bahkan lebih. Para ulama kemudian membedakan antara makna yang lebih dominan dan makna yang lemah atau sekunder dari suatu lafaz. Namun demikian, perbedaan pandangan sering muncul di kalangan ulama terkait penentuan makna yang lebih kuat atau yang hanya bersifat sekunder. Perdebatan tentang makna literal (*haqîqî*) dan metaforis (*majâzî*) menjadi isu sentral dalam wacana tafsir pada masa pertengahan Islam.³⁹

Dalam beberapa literatur yang membahas khusus mengenai *al-wujûh wa an-nazhâ'ir* disebutkan bahwa kitab tertua yang secara khusus membahas tema ini adalah *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya Muqâtil bin Sulaiman (w. 150 H), hingga kini belum ditemukan bukti bahwa ada karya terdahulu yang secara khusus membahas bidang ini. Asumsi ini diperkuat oleh pendapat Hâtim Şâlih, seorang editor (*muḥaqqiq*) kitab *al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm*, yang menyatakan bahwa karya Muqâtil adalah kitab tertua yang masih bisa dijangkau oleh generasi kita saat ini.⁴⁰ Meskipun terdapat klaim bahwa Ikrimah maula Ibn al-'Abbâs (w. 105 H) dan Muhammad bin al-Saib al-Kalbi (w. 143 H) telah lebih dulu menulis terkait tema ini namun karya mereka tidak dikenal luas dan tidak diwariskan secara utuh kepada generasi berikutnya. Sebaliknya, karya Muqâtil menjadi rujukan utama yang relatif utuh dan terpelihara.⁴¹

Istilah *al-wujûh* sendiri bahkan telah dikenal sejak masa khalifah Ali bin Abi Thalib, yang menyebut Al-Qur'an sebagai teks yang memiliki banyak kemungkinan makna (*dzû wujûh*).⁴² Sebagaimana dalam hadis di bawah ini:

Ibn 'Abbâs sempat menyampaikan kepada 'Alî: "*Wahai 'Amir al-Mu'minûn, saya lebih memahami Al-Qur'an dibandingkan mereka, karena Al-Qur'an diturunkan di rumah-rumah kami.*" Namun 'Alî menjawab, "*Engkau benar, tetapi Al-Qur'an itu sarat dengan makna-makna yang beragam (ḥammâl zû wujûh). Engkau bisa memahami dengan satu cara, mereka bisa memahami dengan cara yang lain. Maka lebih baik engkau mendebat mereka dengan menggunakan al-Sunnah, karena mereka tidak akan bisa menghindar darinya.*" Maka Ibn 'Abbâs pun pergi dan berdebat dengan Khawârij menggunakan dalil dari Sunnah, hingga akhirnya tidak ada lagi argumen yang bisa mereka pertahankan.⁴³ Sejak itu kajian ini terus

³⁹ Wahyudi, "Al-Wujud Wa Al-Nazhâ'ir",... hal. 28.

⁴⁰ Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*, cet. 25, Surabaya: Pustaka Progresil, 2002.

⁴¹ Sulaiman, *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm*, t.tp: t.p, t.th., hal. 109.

⁴² Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, Cet. 4, Bandung: Mizan Media Utama, 2001.

⁴³ Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*.

berkembang menjadi bagian penting dalam memahami kedalaman makna Al-Qur'an.⁴⁴

Setelah karya Muqâtil bin Sulaiman ini, muncul berbagai kitab yang lain secara khusus membahas tema *al-wujûh wa an-nazhâ'ir*, yang menandai perkembangan signifikan dalam tradisi tafsir kebahasaan. Di antara karya-karya tersebut adalah;

1. *Al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya Hârun bin Mûsa al-'Urafi (sekitar tahun 170 H)
2. *At-Tasârif* karya Ibn Salâm (w. 200H)
3. *Tahsil Naza'ir Al-Qur'an* karya al-Hakam bin al-Marzuban (w. 323 H)
4. *Wujûh Al-Qur'an* karya al-Dabiri (w.s. 432 H)
5. *Al-wujûh wa an-Nazhâ'ir li Alfâz Kitâb Allah al-Azîz* karya al-Damaghani (w. 478 H)
6. *Nuzhat al-A'yun an-Nawâzir fî Ilm al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir* karya Ibn al-Jawzi (w. 597 H)
7. *Kasyf al-Asrâr fî Ma'na al-Wujûh wa al-Asybah wa an-Nazhâ'ir* karya Ibn al-'Imad al-Mishri (w. 887 H)⁴⁵

Daftar karya di atas tidak membedakan status kronologis karya, apakah sudah dicetak, masih berupa manuskrip, atau telah hilang.

Berbeda dengan itu, Sulaiman bin Shalih menjelaskan klasifikasi yang lebih sistematis dengan membedakan karya yang sudah dicetak, masih berupa manuskrip, dan yang telah hilang. Karya-karya yang termasuk dalam kategori cetak antara lain:

1. *Al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya Muqâtil bin Sulaiman (w. 150 H)
2. *Mâ ittafaqa lafzuhu wa ikhtalafa ma'nâhu min Al-Qur'an al-Majîd*, karya al-Mubarrad (w. 285 H)
3. *Al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya ad-Damaghani (w. 478 H)
4. *Nuzhat al-A'yun an-Nawâzir fî 'Ilm al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya Ibn al-Jawzi (w. 597 H)
5. *Muntakhib qurrah al-'A'yun an-Nawâzir fî 'Ilm al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm* karya Ibn al-Jawzi (ini adalah versi ringkasan dari kitab *Nuzhat al-A'yun an-Nawâzir fî Ilm al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'an al-Karîm*)
6. *Kasyf al-Asrâr fî Ma'na al-Wujûh wa al-Asybah wa an-Nazhâ'ir* karya Ibn al-'Imad al-Mishri (w. 887 H)
7. *Mu'tariq al-aqran fî i'jâz Al-Qur'an* karya Jalâl ad-Dîn Asy-Syuyuthi (w. 911 H)

⁴⁴ Wahyudi, "Al-Wujud Wa Al-Nazhâ'ir",... hal. 30.

⁴⁵ Muqâtil, *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir*,... hal. 8-9.

Sedangkan yang hanya berupa manuskrip antara lain:

1. *Al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir fi Al-Qur`an al-Karîm* karya Harun bin Musa
2. *Al-Asybah wa an-Nazhâ`ir* karya ats-tsa`alabi

Adapun karya yang dinyatakan sudah hilang adalah:

1. *Al-Ifrad* karya Ahmad bin faris ar-Râzi⁴⁶

Karya-karya ini menunjukkan bahwa sejarah kaidah *al-wujûh wa an-nazhâ`ir* telah berkembang secara bertahap dan sistematis sejak awal abad ke-2 H hingga abad ke-10 H, melibatkan berbagai generasi ulama dari latar belakang keilmuan yang berbeda. Dimulai dari karya perintis seperti Muqâtil bin Sulaiman (w. 105 H), metodologi ini terus berkembang oleh tokoh-tokoh seperti al-Mubarrad (w. 285 H), ad-Damaghani (w. 478 H), hingga mencapai struktur yang lebih kompleks dan matang dalam karya Ibn al-Jauzi (w. 597 H) dan Ibn al-`Imad al-Mishri (w. 887 H). Bahkan pada periode akhir, asy-Syuyuthi (w. 911 H) turut berkontribusi dalam ranah *i`jaz Al-Qur`an* melalui pendekatan semantik yang tidak terlepas dari prinsip *al-wujûh wa an-nazhâ`ir*. Klasifikasi karya-karya ini, baik yang telah dicetak, masih berupa manuskrip maupun yang telah hilang, mencerminkan dinamika keilmuan dan perhatian berkelanjutan para ulama terhadap aspek makna dalam Al-Qur`an. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa kaidah *al-wujûh wa an-nazhâ`ir* tidak hanya berfungsi sebagai pendekatan linguistik, tetapi juga sebagai fondasi penting dalam pengembangan tafsir tematik dan analisis semantik Al-Qur`an sepanjang sejarah intelektual Islam. Menariknya hingga masa kini, kajian terhadap *al-wujûh wa an-nazhâ`ir* masih terus dilestarikan dan dikembangkan oleh para sarjana, baik dalam bentuk penelitian akademik, disertasi, maupun pengajaran di lembaga pendidikan Islam.

C. Analisis Konseptual Fitrah

Dalam pendekatan *an-nazhâ`ir*, istilah fitrah dapat dianalisis melalui keterkaitannya dengan term lain yang memiliki makna sepadan atau saling menjelaskan. Pendekatan ini bertujuan untuk menyingkap kedalaman makna suatu lafaz Al-Qur`an dengan menelusuri lafaz-lafaz lain yang memiliki hubungan tematik atau semantik dengannya. Dalam konteks ini, fitrah dipahami tidak sebagai konsep yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari jaringan makna yang mencakup sejumlah trem lain yang Senada baik secara etimologis maupun konseptual. Diantara lafaz yang dapat dikategorikan sebagai *nazhâ`ir* dari kata fitrah adalah *khalq* (penciptaan khuluk), *khuluq* (akhlak atau moral), *nafs* (jiwa yang lurus dan cenderung kepada kebenaran), serta *nasy`ah* (pertumbuhan atau fase penciptaan manusia). Lafaz tersebut tidak hanya muncul dalam konteks yang berkaitan dengan penciptaan dan orientasi keberagaman manusia, tetapi juga saling

⁴⁶ Sulaiman, *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir*,... hal. 76-105.

melengkapi dalam menjelaskan hakikat dan fungsi fitrah dalam struktur siklus spiritual manusia menurut Al-Qur'an.

1. *Khalq* (Penciptaan)

Salah satu term utama yang berkaitan erat dengan fitrah adalah *khalq* (خلق), asal kata dari kata ini adalah *khalāqa* yang secara etimologis memiliki dua makna *taqdir asy-syai'* (penetapan atau pengukuran secara presisi), dan proses pembentukan dan penciptaan suatu objek. Makna ini dapat dimaknai secara lahiriah maupun batiniyah, tergantung pada konteks penggunaannya dalam bahasa dan Al-Qur'an.⁴⁷ Adapun menurut Elsaid, kata kerja ini memiliki beberapa makna, antara lain: menciptakan sesuatu yang baru (*to create a new*), mewujudkan sesuatu dari ketiadaan (*to bring into being*), serta membentuk atau merancang (*to form or to shape*), sebagaimana dijumpai dalam surat al-Furqān/25: 54.⁴⁸

Adapun kata *khalq* dalam *lisan al-'Arab* memiliki beberapa makna. Pertama, menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya. Dan segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah adalah ciptaan yang dimulai tanpa contoh sebelumnya. Kedua, takdir (penetapan atau pengukuran secara presisi) seperti dalam kalimat *خلق الأديم بخلقہ خلقا*, yang berarti ia mengukurnya (kulit) terlebih dahulu sebelum dipotong. Ketiga, pengadaan atau pengubahan seperti mengarang syair atau membuat kebohongan.⁴⁹

Adapun menurut Badru Taman, *khalq* digunakan dalam konteks penciptaan sesuatu yang belum pernah ada sebelumnya dan tanpa model terdahulu, seperti yang dijelaskan dalam surat al-An'ām/6:1. Namun demikian kata ini juga digunakan untuk menggambarkan penciptaan dari bahan yang sudah tersedia, seperti penciptaan manusia dari jenis yang sama (surat an-Nisâ'/4: 1), ataupun penciptaan manusia dari *nuthfah* (surat an-Nahl/16: 4). Di sisi lain, penggunaan kata *khalq* juga menunjukkan bentuk penciptaan yang tidak dapat dilakukan kecuali oleh Allah saja, sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nahl/16: 17.⁵⁰

Dalam Al-Qur'an kata *khalq* dan derivasinya muncul lebih dari 260 kali dengan makna yang bervariasi, tetapi sebagian besar menunjukkan proses penciptaan oleh Allah yang terukur, teratur, dan penuh hikmah.⁵¹ Adapun kata

⁴⁷ Abu al-Husayn Ahmad bin Farîs bin Zakariya, *Mu'jam Muqayyis al-Lughah*, juz 2, t.tp: Dar al-Fikr, 1979, hal. 213-214.

⁴⁸ Elsaid Muhammad Badawi dan Muhammad Abdel Haleem,... hal. 282-283. Dikutip dari Badru Tamam, "Ekologi dalam Tafsir Kontemporer",... hal. 245.

⁴⁹ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 10,... hal. 85-88.

⁵⁰ Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer",... hal. 154.

⁵¹ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985, hal. 241-245.

khalq dengan menggunakan *mashdar* terulang sebanyak 52 kali dalam 47 ayat.⁵² Berikut runtutannya:

Tabel.III.4. Term *Khalq* dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Teks Ringkas Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Baqarah	164	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	Tanda kekuasaan Allah melalui penciptaan alam semesta
2	Âli ‘Imrân	190	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	Refleksi bagi ulul albab atas ciptaan Allah
3	Âli ‘Imrân	191	وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	Perintah merenungi penciptaan langit dan bumi
4	An-Nisâ`	119	فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ	Larangan mengubah ciptaan Allah
5	Al-A`râf	54	إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ	Kekuasaan Allah dalam mencipta dan mengatur
6	Al-A`râf	69	وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً	Anugerah Allah berupa fisik yang lebih besar
7	Yûnus	4	يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ	Allah memulai dan mengulang penciptaan
8	Yûnus	34	مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ	Penegasan Allah sebagai satu-satunya pencipta
9	Yûnus	34	اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ	Ketidakmampuan selain Allah dalam mencipta
10	Ar-Ra`d	5	ءَاِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ	Keheranan orang kafir atas penciptaan kembali

⁵² Muhammad Fu`âd ‘Abd al-Bâqi, *al-Mu`jam al-Mufahras*,... hal. 243-244.

11	Ar-Ra'd	16	فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ^ق	Kekeliruan dalam memahami penciptaan Allah
12	Ibrahîm	19	إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ^ل	Ancaman penggantian umat dengan ciptaan baru
13	Al-Kahf	51	مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	Allah tidak membutuhkan saksi dalam penciptaan
14	Al-Kahf	51	وَلَا خَلَقَ أَنفُسِهِمْ ^ط	Penegasan keesaan Allah dalam mencipta
15	Al-Anbiyâ`	104	كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ ^ق	Penciptaan pertama akan diulang saat kiamat
16	Al-Mu'minûn	17	وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ	Allah tidak lalai terhadap makhluk ciptaan-Nya
17	An-Naml	64	أَمْ نَيَّبَدُّوا الْخَلْقَ	Bukti kekuasaan Allah dibanding sembahsan lain
18	Al-'Ankabût	19	أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ^ق	Bukti kebesaran Allah melalui penciptaan
19	Al-'Ankabût	20	فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ	Ajakan mengamati proses penciptaan
20	Ar-Rûm	11	اللَّهُ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	Allah memulai dan mengulang penciptaan
21	Ar-Rûm	22	وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	Keragaman ciptaan sebagai tanda kekuasaan Allah

22	Ar-Rûm	27	وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ	Penegasan kekuasaan Allah dalam memulai dan mengulang
23	Ar-Rûm	30	لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ	Kesesuaian ciptaan dengan fitrah
24	Luqmân	11	هَذَا خَلْقُ اللَّهِ	Tantangan untuk melihat keindahan ciptaan Allah
25	As-Sajdah	7	الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ	Kesempurnaan penciptaan Allah
26	As-Sajdah	10	إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ	Keraguan orang kafir terhadap penciptaan kembali setelah mati
27	Sabâ	7	إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ	Penolakan kaum kafir terhadap kebangkitan dalam ciptaan baru
28	Fâthir	1	يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ	Kekuasaan Allah menambah dalam ciptaan-Nya sesuai kehendak-Nya
29	Fâthir	16	إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ	Ancaman Allah akan mengganti manusia dengan makhluk ciptaan baru
30	Yâsîn	68	وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ	Proses penuaan sebagai penurunan penciptaan
31	Yâsîn	79	وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ	Ilmu Allah mencakup seluruh proses penciptaan
32	Az-Zumar	6	يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقِ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ	Penciptaan bertahap manusia dalam rahim ibu
33	Ghâfir	57	لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	Penciptaan langit dan bumi lebih agung

				daripada penciptaan manusia
34	Ghâfir	57	أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	Penegasan keagungan penciptaan langit dan bumi dibanding manusia
35	Asy-Syurâ	29	وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَآئِبَةٍ	Tanda-tanda kekuasaan Allah dalam penciptaan alam dan makhluk hidup
36	Qâf	15	أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ	Penegasan bahwa penciptaan awal bukanlah hal sulit bagi Allah
37	Qâf	15	بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ	Keraguan manusia terhadap penciptaan kembali setelah mati
38	Al-Mulk	3	مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ	Kesempurnaan penciptaan Allah tanpa cacat
39	Al-Isrâ`	49	وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا ءَأَنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا	Keraguan terhadap kebangkitan dengan ciptaan baru
40	Al-Isrâ`	51	أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ	Tantangan kepada manusia untuk membayangkan ciptaan yang lebih sulit
41	Al-Isrâ`	98	ءَأَنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا	Penolakan orang kafir terhadap kebangkitan dalam bentuk baru

42	Al-Mu'minûn	14	ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۞	Tahapan penciptaan manusia dari embrio hingga menjadi makhluk lain
43	Ash-Shâfat	11	فَأَسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا	Tantangan tentang siapa yang lebih kuat dalam penciptaan
44	Az-Zumar	6	يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ۞	Proses penciptaan bertahap di dalam rahim ibu
45	An-Nâzi'ât	27	ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَدَهَا ۞	Perbandingan kekuatan penciptaan manusia dengan penciptaan langit
46	Luqmân	28	مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۞	Penciptaan dan kebangkitan manusia semudah menciptakan satu jiwa
47	Al-Jâtsiyah	4	وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۞	Tanda-tanda kekuasaan Allah dalam penciptaan manusia dan makhluk hidup
48	Ar-Ra'd	16	أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ ۞	Penegasan bahwa tiada sekutu yang bisa menciptakan seperti ciptaan Allah
49	Thâhâ	50	قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ	Allah menciptakan segala sesuatu secara sempurna lalu memberinya petunjuk

50	Yâsîn	78	وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ	Lupa akan proses penciptaan dirinya sendiri
51	Az-Zukhruf	19	أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ	Sindiran atas keyakinan tanpa dasar terhadap sekutu-sekutu Allah
52	Al-Ahqâf	33	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّرْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يُغَيِّرَ الْمَوْتَىٰ	Allah tidak lelah dalam penciptaan langit dan bumi, mampu menghidupkan

Tidak semua ayat di atas memiliki hubungan khusus dengan fitrah penciptaan manusia. Walaupun menggunakan kata *khalq*, pada umumnya ayat-ayat ini berfokus pada penciptaan, langit, bumi, dan makhluk lainnya, bukan hanya manusia sebagai subjek moral, berfungsi sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah (*âyat kawniyyah*), bukan sebagai penjelasan struktur antropologis atau moral, dan tidak secara langsung mengandung makna atau implikasi fitrah, baik secara lafzi amupun maknawi. Adapun ayat-ayat yang menggunakan term *khalq* dan memiliki hubungan khusus dengan fitrah penciptaan manusia sebagai berikut:

Tabel.III.5. Ayat Term *Khalq* yang Menjelaskan Manusia

No	Surat	Ayat	Keterangan Singkat	Kategori Spesifik
1	An-Nisâ`	119	Larangan mengubah ciptaan Allah, yaitu menunjukkan eksistensi fitrah yang tak boleh diubah	Fitrah sebagai ciptaan Allah yang tidak boleh diubah (stabil dan suci)
2	Ar-Rûm	30	Ayat kunci fitrah , yaitu “tidak ada perubahan pada ciptaan Allah” = fitrah manusia	

2	Al-A‘râf	69	Anugerah fisik, yaitu penciptaan manusia secara fisik termasuk bagian dari fitrah	Fitrah dalam konteks penciptaan jasmani manusia
5	Az-Zumar	6	Proses penciptaan bertahap manusia dalam rahim, sesuai dengan kodrat fitrahnya	
6	Al-Mu‘minûn	14	Tahapan penciptaan dari nutfah hingga manusia, yaitu mencerminkan keteraturan fitrah	
3	Al-Kahf	51	Penegasan Allah satu-satunya pencipta, termasuk penciptaan manusia (<i>nafs</i>)	Fitrah pemberian jiwa dan petunjuk
8	Luqmân	28	Manusia diciptakan bagaikan satu jiwa, yaitu menunjukkan kesatuan dan kesamaan fitrah	
9	Thâhâ	50	Allah memberi bentuk dan petunjuk, yaitu sesuai kodrat dan fitrah ciptaan-Nya	

2. *Khuluq* (Moral dan Etika)

Kata *khuluq* merupakan derifasi dari kata *khalaqa* sebagaimana kata *khalq* yang sudah disejalakan sebelumnya. Jika *khalq* merupakan dimensi fisik atau lahiriah, kata *khuluq* merupakan dimensi batin atau psikologi manusia. Kata ini dalam *Lisân al-‘Arab* berarti kemuliaan jiwa (keluruhan budi/etika) atau seseorang yang dilengkapi dengan kebaikan.⁵³

⁵³ Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid. 10,... hal. 91.

Kata *khuluq* ini dalam Al-Quran terdapat hanya di dua tempat yaitu dalam surat al-Qalam/68: 4 dan asy-Syu'arâ'/26: 137⁵⁴ sebagai berikut:

Tabel.III.6. Term *Khuluq* dalam Al-Qur'an

No	Surat	Ayat	Teks Ringkas Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Qalam	4	وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ	Penegasan keagungan akhlak Nabi Muhammad SAW. sebagai teladan utama manusia.
2	Asy-Syu'arâ'	137	إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ ^{٥٤}	Klaim kaum musyrik bahwa ajaran Nabi hanyalah tradisi orang-orang terdahulu.

Dalam kitab *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, Ibn al-Jawzî menjelaskan bahwa kata *khuluq* (خُلُقٍ) dalam surat al-Qalam/68: 4 mencakup keseluruhan aspek etika, akhlak, dan perilaku terpuji Rasulullah SAW., baik dalam relasi dengan manusia maupun dengan Allah. Ibnu al-Jawzî menyebut bahwa *khuluq 'azhîm* (akhlak yang agung) berarti Rasulullah adalah representasi nyata dari prinsip-prinsip moral Al-Qur'an.⁵⁵

Kedua ayat ini menunjukkan bahwa akhlak adalah Al-Qur'an yang berkisar pada dua kutub:

1. Akhlak yang agung (*khuluq 'azhîm*), yaitu sebagai nilai Qur'ani yang termanifestasi dalam diri Rasulullah, dicintai oleh Allah dan menjadi teladan umat.
2. Akhlak/adat menyimpang (*khuluq al-awwalîn*), yakni norma sosial yang menyimpang dari tauhid, dipertahankan oleh kaum kafir sebagai justifikasi penolakan terhadap kebenaran.

Perbedaan makna ini menunjukkan bahwa *khuluq* dalam Al-Qur'an berkaitan erat dengan kondisi fitrah manusia, apakah terjaga dalam kelurusannya atau menyimpang karena pengaruh lingkungan dan hawa nafsu.

3. *Nafs* (Jiwa)

Kata *nafs* berasal dari kata *nafasa* (نَفَسًا). Akar kata ini dalam bahasa Arab memiliki makna dasar yang berkaitan dengan diri (*self*), jiwa, nafas, atau

⁵⁴ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras*,... hal. 245.

⁵⁵ Ibn al-Jawzî, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, Juz 8, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.th, hlm. 115.

esensi hidup. Sehingga kata *nafs* memiliki banyak arti yaitu jiwa (jiwa yang lenyap seiring berlalunya kehidupan, jiwa yang berubah seiring berlalunya akal) seperti dalam surat az-Zumar/39: 42

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...

Allah menggenggam jiwa (manusia) pada saat kematiannya...

Nafs juga bermakna darah karena jiwa meninggalkan diri bersama kepergian darah. *Nafs* juga berarti saudara seperti dalam surat an-Nûr/24: 61

...فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ...

...Apabila kamu memasuki rumah-rumah itu, hendaklah kamu memberi salam (kepada penghuninya, yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri...

Selain itu, *nafs* juga berarti zat, jasad, mata, bantuan dari kesusahan, keluarnya angin dari hidung (bernafas).⁵⁶ Menurut Ibn ‘Abbas setiap manusia memiliki dua *nafs* yaitu *nafs* akal yang dengannya manusia bisa membedakan sesuatu, kedua, *nafs* ruh yang dengannya manusia bisa hidup.⁵⁷

Dari semua definisi ini, *nafs* merupakan istilah yang fleksibel dan mewakili inti eksistensi manusia, baik dalam aspek jasmani (seperti tubuh, darah, atau nafas) maupun ruhani (seperti jiwa, akal, dan ruh). Dalam konteks spiritual dan teologis, *nafs* sering kali merujuk pada kesadaran diri manusia yang menjadi pusat diringan, kehendak, dan pertanggungjawaban moral. Oleh karena itu, pemaknaan *nafs* sangat bergantung pada konteks ayat dan tema yang dibicarakan.

Dalam Al-Qur`an, kata *nafs* digunakan dalam berbagai konteks semantik dan bentuk gramatikal. Secara umum, kata ini dapat ditemukan dalam bentuk *mufrod*⁵⁸, *mutsanna*⁵⁹, dan *jama*⁶⁰, serta seringkali disertai kata ganti (*dhamîr*), baik yang tersambung maupun terpisah, untuk menunjukkan kepemilikan atau subjek tertentu. Berdasarkan hasil penelusuran, kata *nafs* dan seluruh derivasinya muncul sebanyak 298 kali dalam Al-Qur`an. Dari jumlah

⁵⁶ Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid 6,... hal. 233-237.

⁵⁷ Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*,... hal. 235.

⁵⁸ *Mufrod* adalah isim yang berjumlah satu (tunggal). Nahwupintar.com, “Isim Mufrod, Mutsanna dan Jamak – Pengertian, Jenis dan Contohnya”, dalam <https://nahwupintar.com/posts/isim-mufrod-mutsanna-jamak-1>. Diakses pada 8 Juli 2025.

⁵⁹ *Mutsanna* adalah *isim* yang berjumlah dua (ganda). Nahwupintar.com, “Isim Mufrod, Mutsanna dan Jamak – Pengertian, Jenis dan Contohnya”.

⁶⁰ *Jama`* terbagi tiga: *jama` muzakkar sâlim*, *jama` muannats sâlim*, *jama` taksîr*. *Jama` muzakkar sâlim* adalah kata plural khusus untuk kata benda laki-laki yang susunan huruf aslinya tetap utuh tanpa perubahan. *Jama` muannats sâlim* adalah kata plural khusus untuk kata benda perempuan yang huruf aslinya tetap utuh tanpa perubahan. Sedangkan *jama` taksîr* adalah kata plural yang mengalami perubahan pada susunan huruf aslinya, baik melalui penambahan maupun pengurangan huruf. Nahwupintar.com, “Isim Mufrod, Mutsanna dan Jamak – Pengertian, Jenis dan Contohnya”.

tersebut, terdapat 75 kali yang menyebutkan *nafs* dalam bentuk tunggal (*mufrad*) tanpa tambahan *dhamîr* apapun. Sehingga dapat dianalisis sebagai representasi makna *nafs* secara murni sesuai konteks ayat. Adapun 75 ayat tersebut adalah sebagai berikut:⁶¹

Tabel.III.7. Term *Nafs* dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Baqarah	48	وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا	Pertanggungjawaban individu di akhirat
2	Al-Baqarah	48	وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا	Pertanggungjawaban individu di akhirat
3	Al-Baqarah	123	وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا	Tidak ada yang bisa menggantikan orang lain
4	Al-Baqarah	123	وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا	Tidak ada yang bisa menggantikan orang lain
5	Al-Baqarah	233	لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	Kewajiban sesuai kemampuan
6	Al-Baqarah	281	ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ	Pembalasan setimpal atas amal
7	Âli ‘Imrân	25	وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ	Keadilan dan pembalasan di akhirat
8	Âli ‘Imrân	30	يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ	Penampakan amal perbuatan individu

⁶¹ Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras*,... hal. 710-714.

9	Âli 'Imrân	145	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوَجَّحًا	Kematian ditentukan oleh Allah
10	Âli 'Imrân	161	ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ	Pertanggungjawaban amal
11	Âli 'Imrân	185	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ^ط	Kepastian kematian bagi semua jiwa
12	An-Nisâ'	1	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	Asal-usul manusia dari satu jiwa
13	Al-Mâidah	32	كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ	Larangan membunuh tanpa hak
14	Al-Mâidah	45	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ	Qisas dalam hukum pembunuhan
15	Al-Mâidah	45	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ	Qisas dalam hukum pembunuhan
16	Al-An'âm	70	وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ ^ط	Akibat perbuatan buruk jiwa
17	Al-An'âm	98	وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	Penciptaan manusia dari satu jiwa
18	Al-An'âm	151	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ^ط	Larangan membunuh jiwa yang dilindungi

19	Al-An'âm	164	وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا	Setiap jiwa menanggung perbuatannya
20	Al-A'râf	189	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	Manusia berasal dari satu jiwa
21	Yûnus	30	هَذَا الَّذِي تَبَلَّوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ	Jiwa dihisab atas perbuatannya
22	Yûnus	54	وَلَوْ أَنَّ لِلْكَافِرِينَ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ	Penyesalan jiwa zalim
23	Yûnus	100	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ	Iman hanya dengan izin Allah
24	Hûd	105	يَوْمَ يَأْتِي لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ	Hari kiamat: setiap nafs tidak bisa berbicara kecuali dengan izin-Nya
25	Yûsuf	53	إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ	Nafsu yang mendorong kepada kejahatan (nafsu ammarah)
26	Yûsuf	68	إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبُ فَضَّلَهَا	Kehendak dalam hati/nafsu Nabi Ya'qub
27	Ar-Ra'd	33	أَفَمَنْ هُوَ قَابِئٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ	Allah mengawasi setiap jiwa atas apa yang diperbuat
28	Ar-Ra'd	42	يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ	Pengetahuan Allah atas perbuatan setiap jiwa

29	Ibrâhim	51	لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ	Balasan sesuai dengan amal tiap jiwa
30	An-Nahl	111	يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا	Setiap jiwa membela dirinya sendiri pada hari kiamat
31	An-Nahl	111	وَتُؤْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ	Pembalasan amal individu secara adil
32	Al-Isrâ`	33	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ	Larangan membunuh jiwa yang disucikan Allah
33	Al-Kahf	74	قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ	Pembunuhan terhadap jiwa suci tanpa alasan yang sah
34	Thâhâ	15	كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ	Setiap jiwa akan dibalas atas usahanya
35	Al-Anbiyâ`	35	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ	Kepastian kematian bagi setiap jiwa
36	Al-Anbiyâ`	47	فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا	Keadilan sempurna, tanpa aniaya terhadap jiwa
37	Al-Furqân	68	وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ	Larangan membunuh jiwa secara zalim
38	Al-'Ankabût	57	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ	Setiap jiwa pasti mati
39	Luqmân	28	مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا بَعَثْنَاكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ	Kesatuan asal dan kebangkitan manusia
40	Luqmân	34	وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا	Ketidaktahuan jiwa atas masa depan

41	Luqmân	34	وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ^ط	Jiwa tak mengetahui tempat kematiannya
42	As-Sajdah	13	وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا	Potensi hidayah bagi setiap jiwa
43	As-Sajdah	17	فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ ^ع	Balasan tersembunyi untuk jiwa saleh
44	Yâsîn	54	فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا	Keadilan mutlak bagi semua jiwa di akhirat
45	Az-Zumar	6	خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	Penciptaan manusia dari satu jiwa asal
46	Az-Zumar	56	أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ لِيحْسِرْتَنِي	Penyesalan jiwa atas kelalaian terhadap Allah
47	Az-Zumar	70	وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ	Pembalasan amal per individu secara adil
48	Ghâfir	17	الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ	Hari pembalasan amal setiap jiwa
49	Al-Jâtsiyah	22	كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ	Keadilan Allah dalam membalas amal jiwa
50	Qâf	21	وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ	Setiap jiwa hadir bersama malaikat pencatat
51	Al-Hasyr	18	وَلَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ^ع	Introspeksi jiwa atas amalnya untuk akhirat
52	Al-Muddatsir	38	كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةً ^{وَلَا}	Tiap jiwa tergadai oleh amalnya sendiri

53	Al-Qiyâmah	2	وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ	Sumpah atas jiwa yang mencela diri (hati nurani)
54	An-Nâzi'ât	40	وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ	Menahan jiwa dari hawa nafsu
55	At-Takwîr	14	عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ	Jiwa mengetahui apa yang dibawanya
56	Al-Infithâr	5	عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ	Kesadaran jiwa atas amal masa lalu dan masa depan
57	Al-Infithâr	19	يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ	Jiwa tidak berdaya, kekuasaan milik Allah
58	Al-Infithâr	19	لِنَفْسٍ شَيْئًا	Tidak seorang pun dapat membantu jiwa lain
59	Ath-Thâriq	4	إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ	Setiap jiwa memiliki penjaga (malaikat pencatat)
60	Al-Fajr	27	يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةٌ	Seruian kepada jiwa yang tenang
61	Asy-Syams	7	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا	Penciptaan dan penyempurnaan jiwa oleh Allah
62	Al-Baqarah	72	وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا	Kisah pembunuhan jiwa pada Bani Israil
63	Al-Baqarah	286	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	Jiwa tidak dibebani di luar kesanggupannya
64	An-Nisâ'	4	فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا	Kerelaan jiwa dalam pemberian mahar
65	Al-Mâidah	32	مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ	Larangan membunuh jiwa tanpa sebab

66	Al-An'âm	152	لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	Prinsip keadilan dalam taklif syariat
67	Al-An'âm	158	لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا	Iman tidak berguna saat hari kiamat tiba
68	Al-A'râf	42	لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	Keadilan Allah dalam beban syariat
69	Al-Kahf	74	قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ	Pembunuhan jiwa tanpa alasan yang dibenarkan
70	Thâhâ	40	وَقَتَلْتَنِي نَفْسًا	Nabi Musa mengakui pembunuhan masa lalunya
71	Al-Mu'minûn	62	وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	Keadilan dalam tanggungan jiwa
72	Al-Qashash	19	كَمَا قَتَلْتَنِي نَفْسًا بِالْأَمْسِ	Tuduhan pembunuhan terhadap Musa
73	Al-Qashash	33	قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ	Nabi Musa takut dibunuh karena masa lalunya
74	Al-Munâfiqûn	11	وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا	Ajal tidak dapat ditunda meski jiwa memohon
75	Ath-Thalâq	7	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَتَتْهَا	Keadilan Allah sesuai kemampuan jiwa

Dari keseluruhan ayat tersebut, terdapat beberapa yang secara eksplisit menunjukkan struktur dan dinamika *nafs* dalam diri manusia, khususnya dalam kaitannya dengan dorongan moral dan spiritual. Empat di antaranya yang paling sering dirujuk oleh para mufasir dan sarjana muslim dan menjelaskan tentang psikologi qur'ani adalah surat asy-Syams/91: 7-8, Yûsuf /12: 53, al-Qiyâmah/75: 2, dan al-Fajr/89: 27.

Tabel.III.8. Term *Nafs* yang Menjelaskan Dorongan Moral dan Spiritual Manusia

No	Surat	Ayat	Teks Ayat	Makna/Konteks ayat
1	Asy-Syams	7-8	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَالهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)	<i>Nafs</i> sebagai entitas jiwa yang diberi potensi moral (baik dan buruk) oleh Allah.
2	Yûsuf	53	وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنْ رَزَيْتَنِي عَفْوَرٌ رَّحِيمٌ	<i>Nafs</i> sebagai dorongan jiwa (<i>ammârah</i>) yang cenderung pada kejahatan kecuali dilindungi oleh rahmat Allah.
3	Al-Qiyâmah	2	وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ	<i>Nafs</i> dalam bentuk <i>lawwâmah</i> , yaitu jiwa yang menyesali kesalahan, yaitu kesadaran moral internal.
4	Al-Fajr	27	يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ	<i>Nafs</i> dalam bentuk <i>muthmainnah</i> , yaitu jiwa yang tenang, ridha kepada Allah dan diridhai oleh-Nya.

4. *Hanîf* (Kecenderungan Lurus)

Kata *hanîf* merupakan *shifah musyabbahah* dari *fiil hanafa* (حَنَفَ) yang bermakna condong atau menyimpang dari sesuatu.⁶² Sedangkan kata *hanîf* berarti Islam, orang yang condong kepada kebenaran, orang yang ikhlas, orang yang berserah diri kepada perintah Allah dan tidak menyimpang dalam hal apapun. kata ini pada masa jahiliyah bermakna agama Nabi Ibrahim, khitan dan berhaji ke *bayt Allah*, namun ketika Islam datang, kata *hanif* berganti makna menjadi Islam itu sendiri.⁶³

⁶² Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid. 9,... hal. 56.

⁶³ Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid. 9,... hal. 57.

Dalam Al-Qur`an, kata *hanîf* dan derivasinya disebutkan di sebanyak 12 tempat dengan 10 ayat menyebutkan dengan menggunakan term *hanîf* dengan rincian sebagai berikut: ⁶⁴

Tabel.III.9. Term *Hanîf* dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Baqarah	135	قُلْ بَلِّ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Seruan mengikuti ajaran Nabi Ibrahim yang lurus dan berlandaskan tauhid
2	Âli ‘Imrân	67	وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا	Penegasan Nabi Ibrahim bukan Yahudi/Nasrani, tetapi muslim yang hanif
3	Âli ‘Imrân	95	فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Perintah mengikuti jalan hidup (<i>millah</i>) Nabi Ibrahim yang lurus
4	An-Nisâ`	125	وَاتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Keutamaan orang yang mengikuti jalan hidup Nabi Ibrahim yang hanif
5	Al-An‘âm	79	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا	Penyerahan diri secara tulus kepada Allah sebagai fitrah penciptaan
6	Al-An‘âm	161	مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Komitmen Rasul untuk mengikuti ajaran Nabi Ibrahim yang hanif
7	Yûnus	105	وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا	Perintah untuk istiqamah dalam agama yang lurus (fitrah tauhid)
8	An-Nahl	120	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا	Nabi Ibrahim sebagai teladan dalam keikhlasan dan keteguhan fitrah
9	An-Nahl	123	أَنْ اتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Perintah kepada Nabi Muhammad untuk mengikuti jalan Nabi Ibrahim

⁶⁴ Muhammad Fu`ad ‘Abd al-Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras*,... hal. 220.

10	Ar-Rûm	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا	Perintah hidup sesuai fitrah yang lurus: Islam sebagai agama alami manusia
----	--------	----	--------------------------------------	--

Untuk memperoleh pemahaman yang lebih sistematis mengenai term *hanîf* dalam Al-Qur`an, ayat-ayat yang memuat istilah ini dapat diklasifikasikan berdasarkan konteks penggunaannya. Klasifikasi ini bertujuan untuk menampilkan pola pemakaian kata *hanîf* secara umum. Adapun pembagian tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel.III.10. Klasifikasi Term *Hanîf* dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Klasifikasi Ayat
1	Al-Baqarah	135	قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	Seruan untuk mengikuti jalan hidup Nabi Ibrahim yang <i>hanîf</i>
2	Âli 'Imrân	67	وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا	
3	Âli 'Imrân	95	فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	
4	An-Nisâ`	125	وَاتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	
5	Al-An`âm	79	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا	
6	Al-An`âm	161	مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	
7	Yûnus	105	وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا	
8	An-Nahl	120	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا	

9	An-Nahl	123	أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	
7	Yûnus	105	وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا	Perintah untuk istiqamah dalam agama fitrah (tauhid)
10	Ar-Rûm	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا	

5. *Nasy`ah* (Perkembangan/Proses Penciptaan)

Nasy`ah merupakan *isim mashdar* dari kata *nasya`a* (نَسَّى) yang dalam *Lisân al-`Arab* memiliki arti menghidupkan yaitu bahwa Allah memulai penciptaan.⁶⁵ Artinya, kata ini mengandung makna Allah yang pertama memulai untuk menjadi contoh atau pelajaran bagi manusia. *Nasya`a* menunjukkan proses penciptaan yang terus berkembang, dapat dipahami bahwa ciptaan Allah mengandung potensi dinamika dan pertumbuhan. Oleh karena itu, ciptaan tersebut layak dijadikan objek perenungan dan kajian oleh manusia sebagai bentuk pengambilan pelajaran.⁶⁶

Adapun menurut ar-Râghib al-Ashfahâni, kata ini memiliki arti menciptakan sesuatu dan merawatnya.⁶⁷ Hal ini senada dengan pendapat Muhammad Quraish Shihab bahwa *nasya`a* memiliki arti mewujudkan sesuatu serta memelihara dan mendidiknya. Seorang manusia yang memiliki roh, sifat kemanusiaan, potensi untuk berpengetahuan, mengarungi kedalaman samudra dan menjelajahi luar angkasa. Hal ini terjadi karena Allah mewujudkannya sambil memelihara dan mendidiknya, inilah yang disebut dengan *nasya`a*.⁶⁸

Dari semua definisi di atas, *nasy`ah* yang merupakan *isim mashdar* ini memiliki arti fase atau proses kejadian makhluk yang dimulai dari penciptaan awal hingga tumbuh dan berkembang dengan bimbingan dan pemeliharaan *ilahi*. Cakupan maknanya tidak hanya terbatas pada penciptaan awal, tetapi juga mencakup perkembangan dan perubahan yang terjadi setelahnya. Hal ini menunjukkan bahwa ciptaan Allah tidak bersifat statis, melainkan terus

⁶⁵ Ibn Manzûr, *Lisân al-`Arab*, Jilid 1,... hal 170

⁶⁶ Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer",... hal. 163

⁶⁷ Ar-Râghib al-Ashfahâni, *Al-Mufradât fî Gharib Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, t.th., hal. 647.

⁶⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 8,... hal. 339.

mengalami dinamika yang dapat diamati dan dipelajari oleh manusia sebagai bentuk refleksi terhadap kebesaran dan kekuasaan-Nya.

Dengan demikian, makna *nasy`ah* sebagai proses penciptaan yang terus berkembang dan disertai bimbingan *ilahi* menunjukkan bahwa fitrah adalah hasil dari dinamika penciptaan manusia yang bukan hanya bersifat biologis, tetapi juga spiritual dan moral. proses ini mengungkapkan bahwa fitrah manusia bukan kondisi pasif, melainkan potensi yang tumbuh dan dibentuk melalui tahapan-tahapan penciptaan dan pemeliharaan oleh Allah.

Dalam Al-Qur`an, kata *nasy`ah* dan derivasinya disebutkan sebanyak 28 kali dengan 3 ayat yang menggunakan term *nasy`ah*.⁶⁹ Ketiga ayat ini adalah surat al-`Ankabût/29: 20, an-Najm/53: 47 dan al-Wâqi`ah/56: 62. Dengan rincian sebagai berikut:

Tabel.III.11. Kata *Nasy`ah* dan Derivasinya dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Fokus Ayat
1	Al-`Ankabût	20	ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ	Penegasan bahwa Allah menciptakan kembali kehidupan setelah kematian (<i>nasy`ah al-âkhirah</i>) sebagai bentuk kekuasaan-Nya atas penciptaan kedua.
2	An-Najm	47	وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ	Menunjukkan bahwa penciptaan kembali (kebangkitan) adalah tanggung jawab dan kuasa Allah sepenuhnya.
3	Al-Wâqi`ah	62	وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ	Mengingatkan manusia akan penciptaan pertama (<i>nasy`ah ûlâ</i>) sebagai dasar untuk meyakini penciptaan kedua.

⁶⁹ Muhammad Fu`ad `Abd al-Bâqi, *al-Mu`jam al-Mufahras*,... hal. 700-701.

D. *Hubb Asy-Syahawât* dan Orientasi Seksual

Kata syahwat berasal dari akar kata *syahâ-yasyhî-syahwah* (شها-يشهي- شهوة), kata ini menurut Ar-Râghib al-Ashfahânî adalah:

نُزُوعُ النَّفْسِ إِلَى مَا تُرِيدُهُ

Gejolak nafsu jiwa terhadap sesuatu yang diinginkan.

Ia kemudian menjelaskan bahwa syahwat itu bisa bersifat benar (misalnya lapar terhadap makanan), atau salah (keinginan pada sesuatu yang tidak patut secara akal dan syariat). Terkadang kata syahwat merujuk pada objek yang diinginkan, bukan hanya dorongan batin seperti dalam surat Âli ‘Imrân/3: 14 ini. dan terkadang berkonotasi negatif seperti dalam surat Shâd/: 26, ayat ini memerintahkan agar menjauhi syahwat yang menyesatkan.⁷⁰

Kata syahawat dan derivasinya dalam Al-Qur`an terdapat di 13 tempat dengan menggunakan bentuk *fi‘il* maupun *isim*, *mufrad* maupun *jama’*. Dengan rincian sebagai berikut:

Tabel.III.12. Kata *Syahwah* dan Derivasinya dalam Al-Qur`an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Anbiyâ`	102	وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ	Nikmat surga yang kekal berupa segala yang diinginkan oleh jiwa
2	Fushilat	31	وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ	Balasan surga berisi segala keinginan jiwa orang beriman
3	Az-Zukhruf	71	وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ	Kenikmatan surga sesuai dengan seluruh keinginan jiwa
4	An-Nahl	57	وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ ۗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ	Kritik terhadap ketimpangan keyakinan; manusia mengklaim yang terbaik untuk diri mereka
5	Sabâ	54	وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا	Penyesalan ahli maksiat karena terhalang dari apa yang

⁷⁰ Ar-Râghib Al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur`ân*,... hal. 270.

			يَشْتَهُونَ ^{لا}	mereka inginkan
6	Ath-Thûr	22	وَأَمَدَدْنُهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ	Kenikmatan surga berupa makanan sesuai selera dan keinginan
7	Al-Wâqi'ah	21	وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ^ظ	Daging burung sesuai dengan apa yang diinginkan penduduk surga
8	Al-Mursalât	42	وَفَوَاكِهٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ^ظ	Buah-buahan di surga yang sesuai selera dan keinginan
9	Al-A'raf	81	إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ	Kecaman terhadap penyimpangan seksual yang menyalahi fitrah
10	An-Naml	55	أَيْنَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ	Kecaman terhadap perilaku homoseksual sebagai bentuk pelampiasan syahwat yang menyimpang
11	Âli 'Imrân	14	زَيْنٍ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ	Realitas psikologis manusia yang tertarik pada syahwat duniawi (harta, pasangan, anak, dll.)
12	An-Nisâ'	27	وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا	Peringatan terhadap pengikut syahwat yang ingin menyesatkan orang-orang beriman
13	Maryam	59	وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ	Akibat mengikuti syahwat: kesesatan dan

			فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ^{لا}	penyimpangan dari jalan lurus
--	--	--	--	-------------------------------

Tabel ayat di atas menunjukkan bahwa lafaz syahwat muncul dalam bentuk *jama'* maupun *mufrad*, dan tersebar di berbagai surat dari awal hingga akhir *mushaf*. Namun demikian, penggunaan kata syahwat dalam Al-Qur'an tidak bersifat monolitik, melainkan mengandung makna yang beragam tergantung konteks redaksi, objek syahwat yang dimaksud, serta posisi nilai moralnya apakah dicela, dinetralisir, atau diarahkan.

Berikut klasifikasi ayat-ayat tersebut kedalam kategori-kategori yang lebih spesifik berdasarkan fokus konteks syahwatnya:

Tabel.III.13. Klasifikasi Kata Syahwat dalam Al-Qur'an

No	Surat	Ayat	Potongan Ayat	Fokus Ayat
1	Al-Anbiyâ`	102	وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ	
2	Fushilat	31	وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ	Syahwat dalam konteks kenikmatan surga (positif), yaitu keinginan atau syahwat di sini menggambarkan pemenuhan kebutuhan dan kenikmatan yang halal di surga. Ini menunjukkan bahwa hasrat adalah bagian dari fitrah manusia, yang diberi tempat secara benar dalam kehidupan akhirat.
3	Az-Zukhrûf	71	وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ	
6	Ath-Thûr	22	وَأَمَدَدْنَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ	
7	Al-Wâqi'ah	21	وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ^ظ	
8	Al-Mursalât	42	وَفَوَاكِهَ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ^ظ	
11	Âli 'Imrân	14	زِينٍ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ	Syahwat dalam konteks duniawi dan netral (tergantung penggunaan), syahwat dalam ayat ini tidak langsung dikutuk atau

				dipuji, tetapi menggambarkan keinginan duniawi yang bisa bernilai baik atau buruk tergantung pada orientasi dan respon manusia.
5	Sabâ	54	وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ	
4	An-Nahl	57	وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ	
9	Al-A'râf	81	إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ	Syahwat dalam konteks penyimpangan atau kemaksiatan (negatif), syahwat disini merujuk pada kecenderungan yang menyalahi fitrah dan melampaui batas, baik dalam bentuk syahwat seksual yang menyimpang maupun syahwat terhadap kesesatan
10	An-Naml	55	أَيُّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ	
12	An-Nisâ`	27	وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا	
13	Maryam	59	وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ	

			فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ^ل	
--	--	--	---	--

Klasifikasi di atas menunjukkan bahwa Al-Qur`an tidak semerta-merta mencela seluruh bentuk syahwat, tetapi mengarahkan dan menimbangnya dalam kerangka moral, spiritual, dan sosial.

Dari 13 ayat di atas, hanya satu ayat yang dikategorikan netral, yakni surat Âli ‘Imrân/3: 14, dengan menggunakan term kata *hubb asy-syahawât*. Kata ini secara etimologis berarti “kecintaan terhadap syahwat”, yaitu kecenderungan kuat terhadap hal-hal yang bersifat sensual atau kenikmatan jasmani, seperti harta, makanan, dan hubungan seksual. Istilah ini disebut secara eksplisit dalam surat Âli ‘Imrân/3: 14:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Ayat ini menunjukkan bahwa dorongan syahwat merupakan bagian dari struktur fitrah manusia, namun Islam tidak membiarkannya tanpa kendali. Syahwat harus diarahkan melalui jalur yang benar agar tidak merusak nilai moral, sosial, dan spiritual manusia.⁷¹ *Hubb asy-syahawât* (حب الشهوات) terdiri dari dua kata:

1. *Hubb* (حب): cinta, kecenderungan atau keinginan yang mendalam.
2. *Syahawât* (شهوَات): bentuk jamak dari *syahwah*, artinya nafsu, keinginan, atau hasrat, khususnya yang berkaitan dengan hal-hal duniawi seperti makanan, harta, kekuasaan, dan seksualitas.

Dalam kerangka ayat *زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ* pada ayat di atas, objek syahwat dijelaskan mencakup segala sesuatu yang naluriah disenangi manusia, baik berupa kenikmatan fisik, materi, maupun status sosial. Dalam penjelasan para mufasir, syahwat bukan hanya merujuk pada benda atau objek lahiriah, tetapi juga mencakup kecenderungan batiniah, dorongan psikologis, dan ketertarikan yang melekat pada diri manusia secara fitri. Oleh karena itu, orientasi seksual termasuk dalam kategori syahwat yang dijelaskan dalam ayat ini. kecenderungan seksual terhadap lawan jenis (heteroseksualitas) adalah bentuk syahwat yang sesuai, sedangkan orientasi seksual menyimpang (seperti homoseksualitas dan lain sebagainya) adalah ekspresi dari syahwat yang telah melampaui batas.

⁷¹ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, tafsir surat Âli ‘Imrân/3: 14, melalui al-Bâhīts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 10 Juli 2025.

Adapun orientasi seksual secara umum dipahami sebagai daya tarik emosional, romantis, atau seksual terhadap individu lain, yang dalam kajian modern sering diklasifikasikan sebagai heteroseksual, homoseksual, biseksual, dan sebagainya.⁷² Dalam psikologi kontemporer, orientasi seksual dianggap sebagai bagian dari identitas diri seseorang yang terbentuk melalui interaksi kompleks antara faktor biologis, psikologis, dan lingkungan sosial. Namun demikian, dalam perspektif Islam, orientasi seksual dikembalikan kepada fitrah asal manusia yang diciptakan dalam pasangan laki-laki dan perempuan. Surat Ar-Rûm/30: 21 menegaskan, “*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri supaya kamu merasa tenteram kepadanya...*”

Secara khusus, Islam sangat menekankan pentingnya pengendalian syahwat melalui mekanisme yang sah seperti pernikahan. Kecenderungan seksual yang menyimpang, seperti homoseksualitas, disebutkan dalam Al-Qur`an sebagai penyimpangan dari fitrah, sebagaimana kisah kaum Nabi Lûth yang diceritakan dalam banyak surat, salah satunya dalam surat Al-A`râf /7: 81: “*Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (syahwat), bukan kepada wanita; bahkan kamu adalah kaum yang melampaui batas.*” Dalam hal ini, tafsir Ibn al-Jawzî dalam *Zâd al-Masîr* menjelaskan bahwa tindakan kaum Lûth adalah pelanggaran besar terhadap kodrat penciptaan dan hukum moral, yang membawa murka Allah karena telah merusak tatanan sosial dan fitrah manusia.⁷³

Dalam kerangka fitrah, syahwat seksual merupakan salah satu ekspresi dari syahwat yang bersifat naluriyah. Psikologi evolusioner mengakui bahwa dorongan seksual adalah bagian dari sistem motivasi dasar manusia yang muncul secara biologis sejak masa pubertas, dan terarah pada pelestarian spesies.⁷⁴ Namun, bentuk-bentuk ekspresi hasrat tersebut bisa mengalami ragam orientasi seksual, seperti heteroseksual, homoseksual, atau biseksual, sebagaimana telah dibahas di bab sebelumnya. Dalam konteks ini, orientasi seksual merupakan manifestasi dari arah dorongan syahwat, namun bukan fitrah dalam pengertian normatif, melainkan kondisi yang dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor biologis, psikososial, dan lingkungan.

Oleh karena itu, pembahasan mengenai *hubb asy-syahâwat* dalam Al-Qur`an perlu dipahami sebagai kerangka umum tentang kecenderungan manusiawi terhadap pemenuhan hasrat, termasuk hasrat seksual. Akan tetapi, Al-Qur`an juga memberikan batasan etis dan moral terhadap pelampiasan syahwat, agar tidak menyimpang dari tatanan penciptaan dan tujuan

⁷² Husein Muhammad, *et.al.*, *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualitas*, Jakarta: PKâI, t.th., hal. 16.

⁷³ Ibn al-Jawzî, *Zâd al-Masîr fî `Ilm at-Tafsîr*, Jilid 3,... hal. 227.

⁷⁴ David M. Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Boston: Pearson, 2019, hal. 70-89.

penciptaan manusia itu sendiri. Pembahasan ini akan menjadi landasan penting untuk analisis normatif dan teologis yang akan dikaji lebih lanjut di bab IV.

BAB IV

REORIENTASI MAKNA FITRAH SEBAGAI DASAR ARGUMEN LGBT

A. Fitrah sebagai Realitas *Given* dari Allah dalam Konteks Penciptaan

Fitrah dalam Islam dipahami sebagai kondisi asal penciptaan manusia yang bersumber langsung dari Allah dan bersifat permanen. Surat ar-Rûm/30:30 menegaskan bahwa manusia diciptakan di atas fitrah dan tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Karena itu, fitrah dipandang sebagai *given* ilahiyah yang melekat sejak awal penciptaan sekaligus menjadi dasar tanggung jawab moral manusia.

Para mufasir seperti ath-Thabarî¹ dan Fakr ad-Dîn ar-Râzî²

¹ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî (w. 310 H/923 M) adalah ulama besar kelahiran Amul, Turbaristan pada tahun 224 H/839 M. Sejak usia 12 tahun ia menempuh perjalanan menuntut ilmu ke berbagai daerah hingga akhirnya menetap di Baghdad. Karyanya yang paling terkenal adalah tafsir monumental *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an*. Moch Dimas Maulana, "Sekilas tentang Tafsir al-Thabarî", dalam <https://iiq-annur.ac.id/sekilas-tentang-tafsir-al-thabari/>. Diakses pada 15 Juli 2025.

² Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (544-606 H/1149-1210 M) adalah ulama besar kelahiran Ray yang dikenal sebagai *mujaddid* pada masanya. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu, mulai dari logika, fikih Syafi'i, bahasa Arab maupun non-Arab, hingga tafsir. Setelah belajar dari ayahnya dan sejumlah ulama di Khawarizm serta Khurasan, ia tumbuh menjadi cendekiawan terkemuka. Karya monumentalnya adalah tafsir Mafâtiḥ al-Ghayb yang menjadi salah satu rujukan penting dalam tradisi tafsir Islam. Muhammad Mustofa Syafiq, "Biografi Imam Fakhruddin Ar Razi Penulis Tafsir Mafatihul Ghaib, Lengkap dengan Sumbernya", dalam <https://www.khazanahimani.com/profil/pr-4187416463/biografi-imam-fakhruddin-ar-razi-penulis-tafsir-mafatihul-ghaib-lengkap-dengan-sumbernya>. Diakses pada 15 Juli 2025.

menafsirkan fitrah sebagai kecenderungan dasar manusia kepada kebenaran, tauhid, dan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur. Fitrah bukan sekedar potensi biologis dan psikologis, tetapi juga membawa aspek spiritual dan moral yang membimbing manusia pada kebaikan. Dalam pengertian ini, fitrah menjadi titik tolak bagi seluruh pengembangan diri manusia, termasuk dalam hal akal, syahwat, dan *nafs*, yang semuanya adalah bagian dari struktur penciptaan wilayah.³ Maka ketika manusia menyimpang dari nilai fitrah, ia bukan hanya melawan tatanan sosial, tetapi juga menyalahi struktur dasar penciptaan yang telah ditetapkan oleh Allah.

Dengan demikian, fitrah sebagai basis argumentasi kajian terhadap orientasi seksual dapat diarahkan untuk melihat apakah kecenderungan tersebut selaras atau bertentangan dengan struktur asal manusia menurut Al-Qur'an. Hal ini penting mengingat perkembangan wacana modern yang cenderung merekonstruksi fitrah secara bebas tanpa merujuk pada prinsip teologis yang otoritatif.

Surat ar-Rûm/30: 30 merupakan satu-satunya ayat dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit menyebut kata "fitrah" dalam bentuk *mashdar*. Ayat ini berbunyi:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ
الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Dalam khazanah tafsir klasik maupun kontemporer ayat ini telah menjadi rujukan utama dalam menjelaskan fitrah manusia. Namun dalam perdebatan modern, terutama mengenai isu orientasi seksual, ayat ini diklaim oleh dua kelompok dengan narasi yang saling bertolak belakang:

1. Kaum konservatif menafsirkan fitrah sebagai kecenderungan manusia terhadap kebenaran, moralitas, dan heteroseksualitas.⁴
2. Aktivistis pro-LGBT justru memaknai fitrah sebagai kondisi psikologis bawaan, termasuk jika seseorang terlahir dengan ketertarikan seksual terhadap sesama jenis.⁵

Pertentangan makna ini meniscayakan perlunya kaji ulang makna

³ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid 25, Beirut: Dâr Ihya al-Turats al-Arabi, 1990, hal. 127.

⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 2012, hal. 349.

⁵ Sinyo, *Anakku Bertanya Tentang LGBT: Panduan Lengkap Orangtua Muslim Tentang LGBT*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 74.

fitrah melalui pendekatan tafsir normatif, agar tidak terjadi penyalahgunaan teks dalam kerangka ideologis atau sosial tertentu. Untuk memahami makna fitrah secara lebih mendalam dari ayat ini, perlu dilakukan kajian terhadap penafsiran para mufasir dari klasik hingga kontemporer. Penafsiran ini akan menunjukkan bagaimana fitrah dimaknai dalam kaitannya dengan penciptaan, tauhid, dan hakikat manusia menurut prespektif Al-Qur'an.⁶

Ath-Thabarî dalam *Jâmi' al-Bayân*, memaknai ayat *فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* “*fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu.*” sebagai *shan'ah Allah* (ciptaan atau rancangan Allah) yang secara asal telah tertanam dalam diri manusia.⁷ Ath-Thabarî menguatkan tafsir ini dengan mengutip riwayat-riwayat dari para ahli tafsir terdahulu, seperti Ibnu Zaid dan Mujâhid, yang menafsirkan fitrah sebagai Islam. Bahkan disebutkan bahwa sejak diciptakan Nabi Adam, seluruh keturunannya telah bersaksi akan ketuhanan Allah sebagaimana dalam surat al-A'râf/7: 172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini,”

Ini adalah bentuk pengakuan promordial seluruh anak cucu Adam terhadap keesaan Allah (*tauhid*), sebagai bentuk fitrah tauhid itu sendiri. Hal ini diperkuat oleh pendapat Mu'adz bin Jabal yang mendapatkan validasi dari 'Umar bin al-Khattab bahwa fitrah adalah keikhlasan beragama, yang merupakan asas keselamatan umat.⁸

Sejalan dengan pendapat ath-Thabarî, Al-Mâwardî⁹ dalam *an-Nukat wa al-'Uyûn fi Tafsîr Al-Qur'an* menyebutkan dua makna utama fitrah dalam ayat “*فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*” (*fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan*

⁶ Ismâ'il ibn 'Umar ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Juz 21, Riyadh: Dar Tayyibah, 2000, hal. 205.

⁷ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, Jilid. 18, Kairo: Dâr Hajr, 2001, hal. 492.

⁸ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 18,... hal. 492-495.

⁹ Al-Mâwardî (Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mâwardî al-Bashri) Adalah pengarang kitab tafsir *an-Nukat wa al-'Uyûn*. Ia lahir di Bashrah tahun 364 H/975 M dan wafat di Baghdad pada 30 Rabiul Awwal 450 H/27 Juni 1058 M dalam usia 86 tahun. Anggit Sutraningsih, “Menenal Sosok Habib Al-Mawardi dan Tafsir An-Nukat wa Al-'Uyun”, dalam <https://tafsiralquran.id/mengenal-sosok-habib-al-mawardi-dan-tafsir-an-nukat-wa-al-uyun/>. Diakses pada 15 Juli 2025.

manusia menurut (fitrah) itu.). Pertama, fitrah diartikan sebagai ciptaan Allah yang menjadi bentuk dasar manusia, baik fisik maupun batin, sebagaimana dijelaskan oleh ath-Thabarî. Kedua, makna fitrah di sini adalah agama Islam itu sendiri, yaitu ajaran yang secara kodrati ditanamkan Allah dalam diri manusia, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn ‘Abbâs, adh-Dhahhâk dan al-Kalbi dalam memperkuat makna ini, serta mengaitkannya dengan hadis Nabi SAW yang menyebut bersiwak termasuk *fitrah Ibrahim* memperkuat bahwa fitrah mencakup aspek keyakinan dan juga praktik keagamaan.¹⁰

Jika ath-Thabarî dan Al-Mâwardî menekankan aspek penciptaan dan agama, Fakh ad-Dîn ar-Râzî dalam *Mafatih al-Ghayb* membawa makna fitrah lebih dalam ke aspek kesadaran primordial dan epistemologi manusia. Ia menjelaskan bahwa kalimat “فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” mengacu pada kondisi alami penciptaan manusia yang telah ditanamkan kecenderungan kepada tauhid. Hal ini dikaitkan dengan peristiwa pengambilan kesaksian primordial di alam ruh (surat al-A’raf/7: 172), di mana seluruh keturunan Adam menyatakan pengakuannya atas keesaan Tuhan. Maka dari itu, manusia secara fitrah memiliki pengetahuan dan kecenderungan awal terhadap tauhid, yang disebut oleh ar-Râzî sebagai basis dari fitrah untuk menegakkan agama. Dengan artian, meskipun manusia bisa menyimpang secara perilaku, kesadaran batin terhadap tauhid tetap melekat secara fitri dalam diri manusia.¹¹

Pendekatan berbeda ditawarkan oleh al-Biqâ’î¹², yang tidak hanya melihat fitrah sebagai kecenderungan spiritual, tetapi juga mengaitkannya dengan pendidikan dan perkembangan sosial. Ia memaknai fitrah dalam surat ar-Rûm/30: 30 sebagai kecenderungan alami manusia kepada tauhid, namun ia memperluas maknanya dengan dimensi psikologis, pedagogis dan sosiologis dalam pengembangan atau perusakan fitrah manusia. Ia tidak hanya menjelaskan fitrah sebagai kecenderungan alami menuju tauhid, tetapi juga menyoroti proses internalisasi nilai pada anak melalui pendidikan dan interaksi sosial sejak usia dini.¹³ Menurutnya, anak-anak secara fitrah memiliki sifat yang lebut, mudah diarahkan, dan siap menerima petunjuk.

¹⁰ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-‘Uyûn*, Jilid. 4, Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, t.th., hal. 312.

¹¹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafatih al-Ghayb*, Jilid. 25, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 120.

¹² Burhân al-Dîn Abu al-Hasan Ibrahim al-Biqâ’î (809 H), adalah seorang mufasir terkemuka asal Biqa’, dekat Damaskus, Suriah. Karyanya yang paling monumental adalah *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, yang menyingkap rahasia keterkaitan antar ayat dan surat dalam Al-Qur’an. Ibnu Mas’ud, “Imam al-Biqâ’î dan Tafsirnya (Bagian 1)”, dalam <https://secangkirmakna.com/2024/06/04/imam-al-biqai-dan-tafsirnya-bagian-1/>. Diakses pada 15 Juli 2025.

¹³ Burhân al-Dîn al-Biqâ’î, *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Jilid 14, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, hal. 369.

Namun, jika dalam proses tumbuh kembangnya mereka dibiasakan dengan perilaku buruk seperti ketidakkonsistenan orang tua, janji yang diingkari, atau kebohongan kecil, maka kecenderungan kepada kebaikan itu akan terkikis, dan pada akhirnya menjadi karakter yang kaku dan menolak kebenaran.

Untuk mendukung hal ini, al-Biqâ'i mengutip beberapa hadis Nabi SAW yang menunjukkan pentingnya menjaga kejujuran dalam mendidik anak, seperti larangan menjanjikan sesuatu lalu tidak memberikannya. Ia menilai bahwa tindakan kecil semacam itu merupakan bentuk pengkhianatan terhadap fitrah yang murni, dan akan menanamkan bibit kebohongan serta kepalsuan dalam jiwa anak. Lebih jauh, al-Biqâ'i juga menambahkan dimensi sosiologis dan teologis dalam memahami fitrah.¹⁴

Ia menyatakan bahwa syaitan memiliki pengaruh terhadap manusia bukan secara mutlak, melainkan karena adanya kesiapan batin yang sebelumnya telah tercipta sebagai bagian dari ketetapan Allah. Artinya, syaitan tidak bisa menyesatkan siapa pun kecuali mereka telah memiliki kecenderungan internal yang mendukungnya. Hal ini ia hubungkan dengan hadis Nabi SAW bahwa semua manusia diciptakan dalam keadaan *hunafâ'* (cederung kepada tauhid), lalu setan datang dan menarik mereka keluar dari agama fitrah. Penyesatan ini, menurut al-Biqâ'i, terjadi karena Allah menciptakan dalam diri sebagian manusia kecenderungan-kecenderungan (*thiba'*) yang membuka ruang bagi penyimpangan, dan ini sesuai dengan ilmu dan hikmah-Nya.¹⁵

Al-Biqâ'i juga memberikan penjelasan metafisik terkait relasi antara ilmu Allah yang bersifat ghaib (*bathîn*) dan amal lahir manusia (*zhahîr*). Ia menyatakan bahwa ketetapan Allah terhadap nasib manusia (surga atau neraka) bukanlah alasan untuk meninggalkan amal, karena ketetapan tersebut berdasarkan apa yang diketahui Allah tentang amal hamba-hamba-Nya. Maka tanggung jawab manusia tetap berlaku, dan rasa takut serta harap kepada Allah menjadi jalan untuk menyempurnakan sifat ubidiyah. Ia menegaskan bahwa kemurnian fitrah tetap berlangsung secara terus-menerus dan tidak bisa diubah oleh manusia. Meskipun pengaruh lingkungan dan godaan setan dapat membelokkan arah seseorang, fitrah sebagai dasar penciptaan tetaplah lurus, dan akan kembali di akhir hayat sesuai dengan kecenderungan aslinya. Oleh karena itu, dalam pandangan al-Biqâ'i proses pendidikan, pembiasaan, dan pemeliharaan moral sejak usia dini adalah kunci untuk menjaga fitrah dari penyimpangan yang bersumber dari luar dirinya.¹⁶

Adapun tafsir kontemporer seperti *al-Munîr* karya Wahbah az-

¹⁴ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, ... hal. 370-371.

¹⁵ Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, Jilid 14, ... hal. 370.

¹⁶ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 15, ... hal. 85-87.

Zuhayli¹⁷ menafsirkan ayat “فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” dengan menegaskan pentingnya konsistensi manusia dalam mengikuti agama yang sesuai dengan fitrah penciptaannya. Makna fitrah dalam ayat ini menunjuk pada kondisi asli dan alami manusia yang diciptakan dengan kecenderungan untuk mengenal (*ma'rifah*), mengakui (*i'tiraf*), dan menegaskan Allah (*tauhid*). Konsep ini diperkuat oleh surat al-A'raf:7: 172, yang menyebutkan bahwa Allah telah mengambil kesaksian dari ruh seluruh manusia atas ketuhanan-Nya sebelum mereka dilahirkan ke dunia.¹⁸

Adapun Muhammad Quraish Shihab¹⁹ dalam tafsir, memulai penjelasannya dengan menguraikan aspek kebahasaan kata fitrah, kemudian mengaitkannya dengan konteks tauhid dalam ayat tersebut. Ia menjelaskan bahwa kata فَطَرَتِ (*fithrata*) diambil dari kata فَطَرَ (*fathara*) yang berarti mencipta. Sementara pakar menambahkan bahwa fitrah adalah mencipta sesuatu pertama kali tanpa ada contoh sebelumnya. Dengan demikian kata tersebut dapat diartikan asal kejadian atau bawaan sejak lahir. Dalam tafsirnya, Muhammad Quraish Shihab memaparkan bahwa para mufasir berbeda-beda dalam memaknai fitrah: sebagian menafsirkannya sebagai keyakinan tentang keesaan Allah SWT yang telah ditanamkan Allah dalam diri setiap manusia. Sebagian lain menafsirkannya sebagai ciptaan pertama dan tabi'at awal yang Allah ciptakan manusia atas dasarnya. Namun ia mengkritik bahwa pendapat ini menurut pakar pendidikan kurang tepat jika menjadi uraian dari ayat ini.²⁰

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa makna fitrah dalam ayat ini oleh para mufasir umumnya ditautkan dengan kecenderungan kepada

¹⁷ Wahbah Mustafa az-Zuhayli (1932-2015) adalah pakar fikih abad ke-21 yang lahir pada 6 Maret 1932 di Dir Athiyah, Qalaun, Damaskus, Suriah. Julukan az-Zuhayli dinisbatkan kepada asal leluhurnya dari kota Zahlah, Lebanon. Ia dikenal luas sebagai ulama ensiklopedis dan merupakan penulis tafsir monumental *al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*. Moch Rafly Try Ramadhani, “Wahbah az-Zuhaili: Mufasir Kontemporer yang Mendapat Julukan Imam Suyuthi Kedua”, dalam <https://tafsiralquran.id/wahbah-az-zuhaili-mufasir-kontemporer-dijuluki-imam-suyuthi-kedua/>. Diakses pada 15 Juli 2025.

¹⁸ Wahbah az-Zuhayli, *Tafsir Al-Munir Aqidah, Syariah, Manhaj*, Jilid. 11, terj. Abdul Hayyie al Kattani, *et.al.*, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 104.

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab adalah salah satu mufasir terkemuka di Indonesia dengan karya tafsir *al-Mishbah* yang terdiri dari 15 jilid. Tafsir ini menggunakan metode *tahlili* dengan Bahasa yang mudah dipahami serta menekankan relevansi ajaran al-Qur'an dengan kehidupan modern. Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat secara kontekstual dengan corak sosial-kemasyarakatan (*ijtima'i*), corak kebahasaan (*lughawi*), dan sentuhan sufistik, sehingga memudahkan masyarakat memahami pesan al-Qur'an sesuai perkembangan zaman. Abdi Risalah Husni Alfikar dan Ahmad Kamil Taufiq, “Metode Khusus Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsirnya”, dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No.3 Tahun 2022, hal. 374.

²⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 10, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hal. 208-210.

tauhid yang sudah tertanam dalam diri manusia sejak penciptaan. Namun demikian, pendekatan mereka beragam: mufasir seperti ath-Thabarî dan Al-Mâwardî lebih menekankan aspek fitrah sebagai Islam dan penciptaan, sedangkan mufasir seperti ar-Râzî dan al-Biqâ'i mulai membawa makna fitrah ke dalam wilayah kesadaran epistemik dan sosial. Sementara mufasir kontemporer seperti Wahbah az-Zuhaylî dan Muhammad Quraish Shihab memberikan tekanan pada makna fitrah sebagai landasan agama yang integral dengan keutuhan potensi dan fitrah keagamaan manusia.²¹

Ragam pandangan mufasir tentang makna fitrah dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.1. Ragam Penafsiran Fitrah dalam Surat ar-Rûm/30:30

Mufasir	Makna Fitrah	Keterkaitan dengan Tauhid
Ath-Thabarî	Islam, rancangan dasar ciptaan manusia	Tauhid sebagai bagian dari ciptaan sejak Nabi Adam
Al-Mâwardî	Islam dan Penciptaan	Tauhid sebagai dasar agama Ibrahim as. (<i>millah</i>)
Ar-Râzî	Kesadaran primordial terhadap Tuhan	Tauhid adalah <i>primordial knowledge</i>
Al-Biqâ'i	Kecondongan kepada tauhid, terancam rusak oleh lingkungan	Tauhid sebagai kecenderungan yang harus dijaga
Wahbah az-Zuhaylî	Potensi alami untuk mengenal Allah	Tauhid = hasil aktualisasi fitrah
Muhammad Quraish Shihab	Fitrah keagamaan, bukan seluruh potensi manusia	Tauhid adalah orientasi bawaan keagamaan

Setelah menelaah beragam penafsiran atas surat ar-Rûm/30: 30 terkait fitrah, dapat dipahami bahwa fitrah memiliki posisi sentral dalam membentuk landasan teologis dan antropologis manusia menurut Al-Qur'an. Namun demikian, makna fitrah tidak berdiri sendiri secara terminologis dalam satu ayat ini saja. Seluruh mufasir di atas sepakat bahwa fitrah bukan hasil konstruksi sosial atau kehendak bebas manusia, tetapi merupakan pemberian Allah (*given*) dalam berbagai bentuk. Fitrah sebagai rancangan penciptaan, kesaksian primordial dan epistemik, kesiapan psiko-sosial dan spiritual, potensi religius dan moral, dan kesadaran keagamaan yang tertanam dalam jiwa.

Dengan demikian, fitrah sebagai *given* dalam surat ar-Rûm/30: 30 bermakna bahwa setiap manusia lahir dalam keadaan membawa kesadaran,

²¹ Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 21, Tunis: Dar Sahnun li an-Nashr wa at-Tawzi', 1997, hal. 134.

potensi, dan disposisi dasar untuk mengenal Tuhan dan tunduk kepada-Nya. Oleh karena itu, dalam konteks analisis orientasi seksual, segala kecenderungan yang bertentangan dengan fitrah tauhid ini, menurut para mufasir, adalah bentuk penyimpangan dari struktur asal manusia.

Adapun klaim sebagian pihak bahwa orientasi seksual non-hetero seperti homoseksualitas dan berbagai orientasi seksual lainnya merupakan bagian dari fitrah manusia bertentangan dengan makna teologis ayat ini. Dalam dimensi teologis, orientasi seksual adalah bagian dari kehendak bebas manusia yang tunduk pada nilai syariah dan moral. Allah menciptakan manusia dalam keadaan lurus (*ḥanīf*), namun kemudian lingkungan, hawa nafsu, dan setan memiliki pengaruh dalam membelokkan fitrah tersebut.²² Hal ini ditegaskan juga dalam hadis Nabi SAW.:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ أَوْ مَجْسَانِيَّةٍ، كَمَا كُنْتُمْ تُنْتَجِبُونَ الْبَيْهِيْمَةَ
هَلْ تَرَى فِيهَا جَدَاءً?²³

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi, sebagaimana seekor binatang melahirkan anaknya yang sempurna, apakah kalian melihatnya dalam keadaan cacat?” (HR. Bukhari dari Abu Hurairah).

Hadis ini menegaskan bahwa fitrah merupakan kondisi dasar penciptaan manusia yang suci dan lurus, bukan produk sosial atau budaya. Perubahan dalam keyakinan, moralitas, bahkan preferensi, disebabkan oleh faktor eksternal, bukan bagian dari struktur asli ciptaan.

B. Fitrah dan Makna Sejenis Berdasarkan *An-Nazhâir*

Dalam studi tafsir tematik berbasis *an-nazhâir*, hubungan antar lafaz tidak hanya dilihat dari sisi kesamaan bentuk dan akar katanya, tetapi dari kedekatan makna, fungsi teologis, dan relevansinya dalam membangun tema besar Al-Qur`an. Dalam hal ini, fitrah dipahami dalam jalinan semantik yang melibatkan sejumlah lafaz seperti *khalq*, *nafs*, *khuluq*, *ḥanīf*, dan *nasy`ah*, yang semuanya berkontribusi dalam membentuk struktur konseptual tentang identitas manusia dalam Al-Qur`an. Kajian pada sub bab ini bertujuan untuk menelusuri padana makna (*an-nazhâ`ir*) tersebut, serta memperjelas bahwa tidak ada satu pun di antaranya yang memberikan justifikasi normatif bagi orientasi seksual non-heteroseksual. Justru, seluruh jaringan makna ini menunjukkan bahwa fitrah manusia dalam prespektif Al-Qur`an adalah lurus, normatif, dan berorientasi pada tauhid dan moralitas.

²² Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 351.

²³ Abu `Abd Allâh Muhammad Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi` al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 17 juli 2025.

1. Lafaz *Khalq* (خَلَقَ) sebagai Ketetapan Firah dalam Penciptaan

Khalq dalam Al-Qur`an tidak netral, tetapi menunjuk pada desain *ilahi* yang sempurna. Penyimpangan dari *khalq* bukan bagian dari kebebasan identitas, tetapi bentuk penolakan terhadap fitrah.²⁴ Oleh karena itu penting untuk menelusuri lebih lanjut bagaimana Al-Qur`an menegaskan keterkaitan antara *khalq* dan fitrah, khususnya dalam ayat-ayat yang secara eksplisit menyatakan bahwa penciptaan manusia membawa sifat bawaan yang stabil dan suci.²⁵

Dalam bagian ini akan dikaji dua ayat utama yang secara langsung menyinggung aspek penciptaan manusia (*khalq*) dalam hubungannya dengan fitrah sebagai ciptaan Allah yang tidak boleh diubah (stabil dan suci), yaitu surat an-Nisâ`/4: 119 dan surat ar-Rûm/30: 30. Kedua ayat ini dipilih karena memberikan pijakan teologis yang kuat mengenai penciptaan yang tidak boleh diubah, serta menegaskan bahwa fitrah merupakan bagian integral dari struktur penciptaan tersebut.

1) Surat An-Nisâ`/4: 119

وَأَلْضَلَّاهُمْ وَلَا مَنِيَّةَ لَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلَيُبْتِئَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا

Aku benar-benar akan menyesatkan mereka, membangkitkan angan-angan kosong mereka, menyuruh mereka (untuk memotong telinga-telinga binatang ternaknya) hingga mereka benar-benar memotongnya, dan menyuruh mereka (mengubah ciptaan Allah) hingga benar-benar mengubahnya.” Siapa yang menjadikan setan sebagai pelindung selain Allah sungguh telah menderita kerugian yang nyata.

Frasa dalam surat an-Nisâ`/4: 119 yang berbunyi *اللَّهُ خَلَقَ اللَّهُ* (dan menyuruh mereka (mengubah ciptaan Allah) hingga benar-benar mengubahnya.) menjadi salah satu dalil penting dalam membahas perubahan terhadap fitrah. Meskipun ayat ini tidak menyebut kata fitrah secara langsung, banyak mufasir mengaitkannya dengan penyimpangan terhadap sistem yang telah Allah tetapkan dalam penciptaan.²⁶

Dalam tafsir Ath-Thabarî, terdapat tiga pendapat utama mengenai makna “mengubah ciptaan Allah”. Pendapat pertama, sebagian ulama mengatakan bahwa maksud dari “mengubah ciptaan Allah” adalah mengubah bentuk fisik hewan, seperti mengkastrasi (mengkhitan atau mengebiri) hewan

²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 12,... hal. 151–154.

²⁵ Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid 8,...hal. 327

²⁶ Abû ‘Abd Allâh Muhammad al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz 5, Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1964, hal. 149.

ternak. Beberapa riwayat menyebutkan bahwa Ibn ‘Abbâs dan Anas bin Malik memaknai ayat ini sebagai larangan mengkhitan hewan, Ibn Jureij menyampaikan bahwa ini adalah bagian dari mengubah ciptaan Allah yang dilarang.

Pendapat kedua, sebagian lain mengatakan bahwa maknanya adalah mengubah agama Allah (*dîn Allah*), yaitu memalingkan manusia dari jalan yang lurus (Islam) kepada agama-agama yang rusak dan keyakinan batil. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn ‘Abbâs, Ibrahim an-Nakhâ’i, Mujâhid, Qatadâh, as-Suddi dan lainnya. Mereka menyandarkan pendapat kepada firman Allah surat ar-Rûm/30: 30: “*fitriah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitriah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus*” Maka, mereka memaknai “ciptaan Allah” di sini sebagai agama fitrah, yaitu Islam.

Pendapat ketiga, bahwa yang dimaksud dengan ayat diatas adalah mengubah ciptaan Allah yakni mengubah bentuk tubuh melalui tindakan-tindakan kosmetik atau mutilasi seperti tato (*al-wasym*), menipiskan atau meruncingkan gigi, dan sebagainya yang disebutkan dalam beberapa hadis bahwa Allah melaknat pelakunya karena merubah ciptaan-Nya.

Sebagai penutup dari penafsirannya dalam ayat ini, ath-Thabrî menambahkan pendapatnya bahwa pendapat paling kuat dan benar adalah mengubah agama Allah yakni menyimpang dari fitrah (Islam). Alasannya adalah karena surat ar-Rûm/30:30 secara eksplisit menjelaskan bahwa *khalq Allah* (ciptaan Allah) dalam konteks itu berarti agama yang lurus. Maka, perubahan terhadapnya berarti keluar dari sistem yang telah ditetapkan oleh Allah. Namun demikian, semua bentuk maksiat baik berupa fisik maupun yang batin termasuk dalam perubahan terhadap ciptaan Allah. Sebab, setan memerintahkan semua bentuk pelanggaran terhadap perintah Allah dan semua bentuk meninggalkan ketaatan kepada-Nya.²⁷ Sehingga menurut ath-Thabarî mengubah ciptaan Allah mencakup segala bentuk penyelewengan dari kehendak dan perintah-Nya, baik dalam dimensi fisik, akhlak, maupun agama.

Penafsiran serupa juga dijelaskan oleh Al-Mâwardî, yang mengelompokkan pendapat mufasir klasik menjadi tiga: Pertama, menurut al-Hasan al-Bashri, Qatadâh, Mujâhid, dan Ibrahim, frasa ini bermakna penyimpangan dari agama Allah, yakni mengubah Atau meninggalkan agama fitrah yang dibawa oleh para rasul. Kedua, menurut Ibn ‘Abbâs, Anas bin Malik dan ‘Ikrimah ayat ini merujuk pada praktek mengebiri hewan, yang dianggap sebagai bentuk perubahan terhadap sistem ciptaan alami makhluk hidup. Ketiga, Ibnu Mas‘ud dan al-Hasan menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan mengubah ciptaan Allah adalah praktek membuat tato (*al-wasym*).²⁸

²⁷ Abu Ja’far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Jilid. 7,... hal. 493-503.

²⁸ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-‘Uyûn*, Jilid. 1,... hal. 530.

Ibnu Mas'ud mendukung pandangan ini dengan hadis Nabi yang menyatakan bahwa “Allah mengutuk pemakai tato dan pembuatnya, dan yang mencabut rambut wajahnya serta si pencabutnya, dan yang mengatur giginya yang mengubah ciptaan Allah...” (HR. Muslim).

Dalam tafsir ar-Râzî, frasa ini menjadi titik bahas yang luas di kalangan mufassir yang menjadikan dua pendekatan utama muncul. Pertama, sejumlah mufassir seperti Sa'id bin Zubair, Sa'id bin al-Musayyab, al-Hasan al-Bashri, ad-Dahhak, Mujâhid, as-Suddi, an-Nakha'i, dan Qatadâh menafsirkan perubahan ciptaan Allah sebagai perubahan terhadap agama Allah atau fitrah Islam. Mereka berargumen bahwa manusia telah diciptakan di atas fitrah tauhid sejak peristiwa kesaksian primordial, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Perubahan ini mencakup upaya mengubah ajaran agama secara fundamental, termasuk menghalalkan yang haram dan sebaliknya.

Kedua, kelompok mufassir lainnya seperti Ibnu Mas'ud, Anas bin Mâlik dan Ibnu Zayd memaknai perubahan ciptaan secara literal, yakni intervensi terhadap aspek lahiriyah tubuh atau makhluk hidup. Ini meliputi praktik menato, mencabut alis, menyambung rambut, mengebiri hewan komam cacatkan tubuh makhluk hidup secara tradisional, dan perilaku menyerupai lawan jenis. Beberapa mufassir juga mengaitkan perubahan ini dengan tindakan merusak fungsi asli ciptaan, seperti mengharamkan hewan ternak atau menyembah ciptaan seperti matahari dan bintang komet sejatinya ditunjukkan untuk manusia.

Sebagai tambahan, salah satu penafsir menyampaikan bahwa perubahan ciptaan Allah mencerminkan kerusakan agama melalui tiga bentuk: kekacauan, kekurangan, dan pembatalan nilai, di mana ketiganya merupakan strategi setan untuk menyesatkan manusia dari struktur kebenaran yang telah ditetapkan Allah sejak penciptaannya.²⁹

Adapun al-Biqâ'i menafsirkan ayat ini sebagai peringatan terhadap tindakan manusia yang melakukan perubahan terhadap ciptaan Allah yang sempurna dan tidak memiliki tandingan dalam hikmah-Nya. Perubahan tersebut mencakup segala bentuk penyimpangan dari fitrah asli manusia dan makhluk lainnya, seperti kebiasaan jahiliyah yang merusak anggota tubuh hewan kurban demi persembahan kepada berhala. Misalnya dengan membutakan mata hewan (*hamî*) atau bentuk perubahan lainnya. Praktik-praktik ini merupakan bagian dari tradisi yang diharamkan oleh Allah dan telah dibatalkan secara tegas dalam ayat awal surat al-Mâidah/5: 1

...أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...

Dihalalkan bagimu hewan ternak, kecuali yang akan disebutkan kepadamu

²⁹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 11,... hal. 49.

(*keharamannya*)

Ayat ini menjadi deklarasi keabsahan syariat baru yang menyucikan kembali prinsip-prinsip fitrah dan menolak tahayul jahiliya.³⁰

Sementara itu, tafsir *al-Munîr* karya az-Zuhaylî, menjelaskan frasa ini mengungkap strategi licik setan dalam menyesatkan manusia melalui berbagai bentuk penyelewengan terhadap fitrah dan ciptaan Allah. Az-Zuhaylî menafsirkan bahwa godaan setan dimulai dari upaya untuk membelokkan manusia dari jalan lurus, salah satunya dengan mendorong penyembahan terhadap berhala melalui praktik-praktik jahiliyah seperti pengkhususan hewan tertentu (*al-bahîrah, as-sâ'ibah, al-washilah*) yang dianggap sakral dan tidak boleh dimanfaatkan. Praktik ini merupakan simbol penyimpangan terhadap sistem nilai dan hukum yang ditetapkan Allah.

Selanjutnya, bentuk perubahan ciptaan Allah juga dijelaskan dalam konteks manipulasi fisik tubuh seperti mengebiri, mentato dan berbagai bentuk tindakan yang mengubah fitrah atau asal penciptaan menjadi buruk dan tidak sesuai dengan asal penciptaan. Praktik-praktik tersebut dipandang sebagai bentuk pemberontakan terhadap kehendak dan desain *ilahi* atas manusia. Dalam hal ini, setan berhasil menanamkan keburukan melalui tipu daya yang memperindah kemaksiatan dan menyamakannya sebagai kebebasan ekspresi diri. Az-Zuhaylî juga menjelaskan bahwa sejumlah ulama tafsir mengatakan bahwa mengubah ciptaan-Nya bermaksud mengubah agama Allah SWT seperti dalam surat ar-Rûm/30: 30.³¹

Dalam tafsir *al-Mishbah*, Muhammad Quraish Shihab memperluas makna perubahan ini tidak hanya pada aspek fisik seperti operasi plastik yang berlebihan, tetapi juga pada penyimpangan moral dan identitas, termasuk perilaku homoseksual dan lesbian yang bertentangan dengan fitrah penciptaan manusia. Menurutnya, rangkaian ayat ini menggambarkan strategi penyesatan setan terhadap manusia, yang dimulai dari janji-janji palsu hingga bisikan halus yang mengiring pada angan-angan kosong. Setan berupaya menanamkan ilusi yang tampak menyenangkan tetapi pada hakikatnya merugikan, dan menjauhkan manusia dari fitrah serta jalan kebenaran. Salah satu bentuk penyesatan tersebut adalah dorongan untuk mengubah ciptaan Allah, sebagaimana disebut dalam firman-Nya, “dan sungguh aku akan menyuruh mereka, lalu mereka benar-benar akan mengubah ciptaan Allah”. Menurut Muhammad Quraish Shihab, frasa “mengubah ciptaan Allah” tidak hanya mencakup tindakan fisik seperti mengebiri hewan atau modifikasi tubuh secara tidak wajar (misalnya melalui oprasi plastik yang melampaui batas syariat), tetapi juga merujuk pada penyimpangan moral dan identitas, termasuk praktik homoseksual dan lesbian. Tindakan-tindakan ini, meskipun

³⁰ Burhân ad-Dîn al-Biqâ`î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 5,... hal. 406-407.

³¹ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 3,... hal. 274.

seringkali dibungkus dengan dalih ekspresi kebebasan, sejatinya merupakan bentuk penyimpangan dari tatanan dan fitrah penciptaan yang telah ditetapkan oleh Allah.

Ia menekankan bahwa perubahan yang dilakukan setan tidak semata-mata bersifat lahiriah, tetapi juga ideologis dan moral, yang ditanamkan melalui angan-angan palsu. Ia mengutip penafsiran yang menyatakan bahwa janji setan tersebut tidak menghasilkan apapun selain khayalan yang menyesatkan. Setan hanya menyampaikan bisikan yang tampak menyenangkan, namun sejatinya merugikan dan penuh tipuan. Oleh karena itu, istilah *ghurûr* dijelaskan sebagai sesuatu yang tampak indah dan menyenangkan, tetapi pada dasarnya mengandung keburukan dan kerusakan.³²

Ragam pandangan mufasir tentang makna *khalq* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.2. Ragam Penafsiran *Khalq* dalam Surat an-Nisâ`/4: 119

Mufasir	Makna "Mengubah Ciptaan Allah"	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	a) Mengubah fisik hewan (kastrasi) b) Mengubah agama Allah (Islam) c) Modifikasi tubuh (tato, gigi, dll.)	Fitrah adalah agama lurus; segala bentuk penyimpangan adalah pengingkaran terhadap fitrah
Al-Mâwardî	a) Penyimpangan dari agama Allah b) Praktik kastrasi hewan c) Modifikasi tubuh seperti tato	Menyimpang dari sistem nilai fitrah dan syariat yang lurus
Ar-Râzî	a) Mengubah agama Allah b) Modifikasi tubuh (tato, operasi kosmetik, dll.)	Perubahan agama dan tubuh adalah bentuk keluar dari fitrah tauhid dan akhlak
Al-Biqâ`î	Perubahan struktur ciptaan (hewan, tubuh, atau nilai-nilai sosial)	Fitrah mengandung hikmah Ilahiyah, dan penyimpangan berarti penolakan terhadap sistem Ilahi
Az-Zuhaylî	a) Praktik jahiliyah (hewan persembahan) b) Modifikasi tubuh c) Penyimpangan moral dan identitas	Penyimpangan dari fitrah sebagai bentuk penyesatan setan yang halus

³² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2,... hal. 724-726.

Muhammad Quraish Shihab	a) Modifikasi tubuh ekstrem b) Perilaku homoseksual/lesbian c) Penyimpangan moral	Fitrah adalah sistem nilai moral; perubahan identitas dan orientasi adalah bentuk penyimpangan terhadap fitrah
-------------------------	---	--

2) Surat Ar-Rûm/30: 30

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Relasi antara fitrah dan *khalq* tampak secara eksplisit dalam ayat ini, melalui frasa *لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ* (tidak ada perubahan pada ciptaan Allah) yang dalam konteks ayat tersebut menyatakan bahwa tidak ada perubahan dalam ciptaan Allah, dan secara langsung menghubungkan fitrah dengan ciptaan Allah dan agama tauhid yang dimaknai oleh banyak mufasir sebagai fitrah itu sendiri.³³ Dengan demikian, fitrah diposisikan sebagai bagian integral dari proses *khalq*, yaitu sebagai aspek batiniah dari penciptaan manusia yang membawa kecenderungan terhadap kebenaran, tauhid, dan moralitas.

Frasa ini dalam tafsir ath-Thabarî tercatat dua arus penafsiran utama: pertama, mayoritas mufasir seperti Mujâhid, Qatadâh, Sa'id bin Jubayr, adh-Dhahhâk, dan Ibn Zayd menafsirkan *khalq Allah* sebagai agama Allah, yaitu Islam. Artinya, tidak boleh ada perubahan dalam ajaran agama yang telah ditetapkan Allah sebagai agama yang sesuai dengan fitrah manusia. Kedua, penafsiran literal dari Ibn 'Abbâs dan 'Ikrimah yang memakai *khalq Allah* sebagai bentuk fisik penciptaan makhluk, termasuk larangan terhadap perubahan tubuh seperti mengebiri hewan.³⁴

Penafsiran ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Al-Mâwardî dalam *an-Nukat wa al-'Uyûn* dengan menyebutkan empat penafsiran. Pertama, *khalq* berarti agama Allah (Islam), sebagaimana pendapat Mujâhid dan Qatadâh, yang juga dikutip oleh ath-Thabarî, sehingga ayat ini menunjukkan kemurnian dan keutuhan agama yang tidak boleh diganggu gugat. Kedua, larangan untuk mengubah ciptaan Allah, seperti mengebiri hewan secara tidak wajar, pandangan ini dinisbatkan kepada Umar bin al-Khattab dan Ibn 'Abbâs. Ketiga, penegasan bahwa tidak ada pencipta selain

³³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 10,... hal. 214-215.

³⁴ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*,... hal. 494-496.

Allah yang dapat menciptakan sebagaimana ciptaan-Nya, sebagaimana dikatakan Ibn Bahr. Keempat, pendapat Al-Mâwardî sendiri, yaitu makna eksistensial bahwa takdir manusia tidak akan berubah bahwa yang diciptakan bahagia tidak akan celaka, dan sebaliknya.³⁵

Fakh ad-Dîn ar-Râzî juga memberikan kontribusi penting dalam memahami keterkaitan antara fitrah dan *khalq*. Menurutnya, tafsir atas frasa tersebut, merupakan pendekatan teologis yang mendalam terhadap makna *khalq* sebagai sesuatu yang bersifat tetap dan tidak dapat diubah secara hakiki. Menurut ar-Râzî, salah satu makna dari ayat ini adalah bahwa sifat tauhid yang terpatri dalam fitrah manusia merupakan bagian dari ciptaan Allah yang tidak mengalami perubahan. Bahkan ketika manusia menyimpang secara praktik, dalam kesadaran batinnya mereka tetap mengakui kebenaran Tuhan sebagai pencipta, sebagaimana terbukti dalam pengakuan kaum musyrik bahwa Allah menciptakan langit dan bumi. Namun, pengakuan ini tidak cukup untuk dikategorikan sebagai iman yang *shahih* tanpa manifestasi amal dan komitmen ibadah.

Ar-Râzî juga menafsirkan frasa ini sebagai penegasan bahwa seluruh makhluk diciptakan untuk beribadah kepada Allah dan tetap berada dalam status penghambaan-Nya secara mutlak. Hal ini menjadi bantahan terhadap pandangan penyembah berhala yang menyimpulkan bahwa manusia dapat keluar dari lingkungan ubudiyah atau mencapai derajat ketuhanan, sebagaimana keyakinan Nasrani terhadap Yesus. Penegasan “tidak ada perubahan pada ciptaan Allah” berarti bahwa tidak ada satu pun makhluk yang dapat keluar dari ketetapan Allah sebagai hamba.³⁶

Al-Biqâ’i menegaskan bahwa fitrah awal manusia yang bersih dan condong kepada tauhid adalah kondisi yang berkesinambungan, tidak dapat diubah secara esensial oleh manusia. Frasa *لَا تَبْدِيلَ لِمَ خْلَقَ اللَّهُ* dipahami sebagai pernyataan tegas tentang kemutlakan ciptaan Allah yang sempurna, termasuk struktur batin manusia yang cenderung kepada iman. Ia menekankan bahwa tidak seorang pun dapat menciptakan anak dengan fitrah yang busuk sejak lahir karena anak-anak pada dasarnya dapat diarahkan dan menerima bimbingan. Namun, seiring pertumbuhan usia, seorang secara bertahap akan kembali kepada kecenderungan asalnya baik itu iman atau kufur hingga mencapai titik pembentukan akhir saat balig.

Jika seorang wafat sebelum mencapai usia tanggung jawab (*taklîf*), maka ia akan diberi ganjaran berdasarkan ilmu Allah tentang apa yang akan ia lakukan seandainya hidup. Al-Biqâ’i memberi contoh anak yang dibunuh oleh Khidr dalam surat al-Kahf: menurutnya, anak itu telah ditetapkan dalam fitrah kekufuran, dan jika ia hidup, niscaya akan mencelakakan orang tuanya. Maka

³⁵ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*,... hal. 312

³⁶ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*,... hal. 120.

jelas bahwa takdir Allah dibangun atas dasar ilmu-Nya menyeluruh tentang hakikat dan kecenderungana batin manusia. Oleh karena itu, tolak ukur utama adalah kondisi seseorang saat meninggal dunia, karena tidak ada yang mati dalam keadaan yang bertentangan dengan kecenderungan fitrahnya.³⁷

Wahbah az-Zuhaylî, dalam tafsir *al-Munîr*, menjelaskan bahwa meskipun secara struktur kalimat ayat ini merupakan kalimat berita, namun mengandung makna larangan; yakni larangan untuk mengubah ciptaan Allah berupa fitrah penciptaan manusia yang cenderung kepada tauhid dan Islam. Artinya, tidak dibenarkan mengganti agama fitrah ini dengan sistem keyakinan yang menyimpang seperti syirik atau agama-agama lain.

Az-Zuhaylî menafsirkan bahwa *khalq* dalam konteks ini tidak hanya merujuk pada struktur fisik biologis manusia, tetapi lebih luas, yaitu mencakup struktur psioko-spiritual dan kecenderungan ruhani manusia terhadap pengenalan dan pengakuan terhadap ketuhanan. Dengan demikian, *khalq* mencakup dimensi batiniah manusia yang Allah tetapkan dalam keadaan lurus dan bertauhid.

Lebih lanjut az-Zuhaylî menegaskan bahwa penyimpangan dari fitrah ini umumnya disebabkan oleh faktor eksternal seperti pengaruh lingkungan, hawa nafsu, tradisi yang menyimpang, pendidikan yang salah, dan sikap taklid buta terhadap leluhur. Seandainya manusia dibiarkan tumbuh sesuai dengan fitrahnya tanpa intervensi negatif dari luar, niscaya ia kan tetap memilih Islam sebagai agama, karena Islam secara fitri sejalan dengan akal sehat, kebutuhan rohani, kecenderungan alami manusia.³⁸

Adapun Muhammad Quraish Shihab menafsirkan frasa ini bahwa agama Islam yang merupakan cerminan dan sejalan tuntunannya dengan fitrah itu tidak wajar diganti atau tidak dapat diganti dan dibatalkan oleh manusia karena ia melekat dalam kepribadian setiap insan. Jika suatu saat manusia berusaha meninggalkannya, itu hanya bersifat sementara, paling lambat ketika dia hendak menghembuskan nafas terakhir ia akan kembali mengakuinya. Selanjutnya Muhammad Quraish Shihab menjelaskan penafsiran lain terkait frasa ini bahwa sebagian ulama menafsirkannya sebagai larangan melakukan perubahan terhadap ciptaan Allah, khususnya perubahan fisik manusia. Dengan berpatokan kepada firman Allah yang merekam ucapan setan dalam surat an-Nisâ`/4: 119:

... وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ...

...dan menyuruh mereka (mengubah ciptaan Allah) hingga benar-benar mengubahnya...

Selain ayat ini, mereka juga merujuk pada hadis untuk memperkuat

³⁷ Burhân ad-Dîn al-Biqâ`î, *Nazhm ad-Durar*,... hal. 87-88.

³⁸ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*..., hal. 105.

larangan itu yaitu hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abd Allah Ibn Mas’ud:³⁹

لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ، وَالْمَتَنِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ وَالْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ...
40

“Allah mengutuk pemakai tato dan pembuatnya, dan yang mencabut rambut wajahnya serta si pencabutnya, dan yang mengatur giginya yang mengubah ciptaan Allah...” (HR. Muslim dari ‘Abd Allah bin Mas’ud)

Ragam pandangan mufasir tentang makna *khalq* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel IV.3. Ragam Penafsiran *Khalq* dalam Surat Ar-Rûm/30: 30

Mufasir	Makna <i>khalq</i> Allāh	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	1) Agama Allah (Islam) 2) Ciptaan fisik (larangan perubahan tubuh)	Fitrah sebagai Islam dan ciptaan Allah, baik fisik maupun batiniah; tidak boleh diubah.
Al-Mâwardî	1) Agama Islam 2) Larangan mengubah ciptaan fisik 3) Ketetapan hanya Allah yang bisa mencipta 4) Takdir	Fitrah sebagai bagian dari agama dan takdir manusia yang tidak berubah.
ar-Râzî	1) Tauhid dalam fitrah sebagai ciptaan yang tidak berubah 2) Semua makhluk tetap sebagai hamba Allah	Fitrah mencakup kesadaran batin terhadap tauhid; tetap utuh meski terjadi penyimpangan amal.
Al-Biqâ’î	Fitrah adalah kecenderungan kepada tauhid yang tak berubah secara esensial, namun bisa dirusak oleh lingkungan	Fitrah adalah potensi murni yang bisa dibelokkan, tapi hakikatnya tetap, dan menjadi dasar pertanggungjawaban di akhir hayat.
Wahbah az-Zuhaylî	Fitrah sebagai sistem penciptaan ruhani dan biologis manusia menuju tauhid; larangan menggantinya dengan agama lain	Fitrah adalah kecenderungan tauhidiah yang tidak boleh diubah oleh pengaruh luar, termasuk dalam urusan agama dan orientasi batin.
Muhammad	1) Islam sebagai agama	Islam sesuai dengan fitrah yang

³⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 10,... hal. 214-215.

⁴⁰ Abu Husayn Muslim, *Shahîh Muslim*, hadis no. 2125, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 17 Juli 2025.

Quraish Shihab	yang tidak wajar untuk diganti 2) Larangan perubahan ciptaan fisik manusia	melekat dalam diri manusia. Perubahan terhadapnya hanya sementara dan akan kembali, terutama menjelang kematian.
----------------	--	--

Dalam keseluruhan tafsir para mufasir di atas, terlihat bahwa kata *khalq* (penciptaan) dalam dua ayat ini tidak hanya merujuk pada proses pembentukan fisik atau aspek biologi semata, tetapi juga mencakup kompleksitas, keluasan, dan keagungan struktur penciptaan. Dengan demikian, ayat-ayat ini memberikan landasan normatif bahwa fitrah manusia bersifat tetap, termasuk dalam hal penciptaan biologis dan spiritualnya. Maka, segala bentuk penyimpangan terhadap struktur tersebut, seperti klaim perubahan orientasi seksual yang mengingkari jenis kelamin biologis, bertentangan dengan makna *khalq* yang menjadi *nazîr* dari fitrah.

Dalam konteks ini, setiap upaya untuk menolak atau mengubah struktur penciptaan manusia, baik melalui klaim orientasi seksual yang bertentangan dengan jenis kelamin biologis, maupun melalui tindakan seperti pergantian jenis kelamin, sesungguhnya bertentangan dengan makna *khalaq* itu sendiri. Al-Qur`an secara eksplisit menyebut bahwa manusia diciptakan berpasang-pasangan sebagai laki-laki dan perempuan sebagaimana dalam surat an-Najm/53: 45:

وَأَنَّهُ خَلَقَ الرِّجَالَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ

bahwa sesungguhnya Dialah yang menciptakan pasangan laki-laki dan Perempuan.

Struktur ini menjadi dasar bagi sistem etika, hukum, dan relasi sosial dalam Islam. Oleh karena itu, segala bentuk penyimpangan dari desain tersebut tidak hanya menyimpang secara moral tetapi juga menciderai bangunan ontologis yang telah Allah tetapkan.

Pandangan yang mencoba menjustifikasi homoseksualitas atau identitas gender lainnya sebagai bagian dari ciptaan Tuhan sesungguhnya mengaburkan makna *khalaq* dan mengabaikan prinsip keselarasan antara penciptaan dan tujuan ilahiyah. Lebih dari itu, menjadikan *khalaq* sebagai dalih untuk mendukung kebebasan identitas seksual atau netralitas gender, merupakan bentuk dekontekstualisasi terhadap wahyu. Penafsiran seperti ini lepas dari struktur makna yang dibangun Al-Qur`an.

Dengan demikian *khalq* dalam perspektif Al-Qur`an harus dipahami sebagai struktur penciptaan yang integral mencakup struktur biologis psikologis, dan spiritual yang selaras dengan tujuan penciptaan manusia: mengenal, menyembah, dan mengerti kepada Allah dalam bentuk dan kondisi terbaiknya. Maka segala upaya untuk mengubah identitas seksual atau menjustifikasi penyimpangan seksual sebagai ekspresi fitrah sejatinya adalah

bentuk pelanggaran terhadap tatanan *ilahi* yang telah ditetapkan secara sempurna dan tidak berubah.

2. Lafaz *Khuluq* (خُلُق): Akhlak sebagai Cermin Fitrah dan Kritik atas Normalisasi Seksualitas Non-Hetero

Kata *khuluq* dalam Al-Quran terdapat hanya di dua tempat yaitu dalam surat al-Qalam/68: 4 dan asy-Syu'arâ`/26: 137.⁴¹ Kedua ayat ini menunjukkan makna *khuluq* dalam dua kutub makna yang berbeda, yaitu sebagai akhlak luhur yang lahir dari fitrah ilahiyah dan sebagai pola hidup menyimpang akibat penolakan terhadap wahyu. Perbedaan makna ini menunjukkan bahwa *khuluq* dalam Al-Qur'an berkaitan erat dengan kondisi fitrah manusia, apakah terjaga dalam kelurusannya atau menyimpang karena pengaruh lingkungan dan hawa nafsu.

1) Surat Al-Qalam/68: 4

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung.

Ayat ini merupakan bentuk pengakuan dan pujian langsung dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW. atas kesempurnaan akhlaknya. Ayat ini menggambarkan bentuk kongkret dari manifestasi fitrah ilahiyah dalam perilaku Nabi Muhammad SAW., yang tercermin dalam akhlak beliau. Maka, *khuluq* dalam ayat ini merupakan cerminan eksternal dari potensi fitrah yang telah matang dan terjaga.

Ath-Thabarî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa frasa “*wa innaka ‘ala khuluq ‘azhim*” (Al-Qalam/68: 4) ditafsirkan dalam berbagai riwayat tafsir sebagai pujian Allah kepada Nabi Muhammad SAW atas akhlaknya yang luhur, yang dalam pemahaman para mufasir klasik merujuk pada agama Islam itu sendiri. Ibn ‘Abbâs dan para tabi’in seperti Mujâhid, Qatadâh, dan Adh-Dhahhâk menafsirkan *khuluq* dalam ayat tersebut sebagai *dîn ‘azîm* (agama yang agung), yaitu Islam, dengan seluruh ajaran dan syariatnya.

Lebih lanjut, istri Nabi SAW, Aisyah ra., dalam sejumlah riwayat shahih, ketika ditanya tentang akhlak Nabi SAW. menjawab akhlaknya adalah Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa seluruh perilaku, sikap, dan prinsip moral Nabi SAW. merupakan manifestasi dari nilai-nilai yang diajarkan dalam Al-Qur'an. Dengan kata lain, akhlak Nabi SAW. bukan hanya kebaikan personal, tetapi merupakan wujud konkrit dari adat dan tuntunan wahyu, yang dikenal juga sebagai adab Al-Qur'an.

⁴¹ Muhammad Fu`âd ‘Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985, hal. 245.

Dengan demikian, istilah *khuluq 'azîm* dalam konteks ini bukan sekedar menunjuk pada etika sosial atau moral personal, tetapi menegaskan kedudukan Nabi SAW. sebagai manusia teladan yang kehidupannya sepenuhnya dibimbing oleh Al-Qur'an. Ini juga menunjukkan bahwa fitrah moral manusia sejatinya berada dalam kerangka wahyu dan agama bukan relativitas nilai.⁴²

Senada dengan ath-Thabarî, Al-Mâwardî juga menyampaikan bahwa akhlak agung Nabi Muhammad SAW. dalam frasa *khuluq 'azîm* dimaknai sebagai: pertama, adab yang diajarkan oleh Al-Qur'an, sebagaimana dikemukakan oleh 'Athiyyah. Kedua, agama Islam secara menyeluruh, yang meliputi sistem nilai, hukum, dan etika sebagaimana dikatakan oleh Ibn 'Abbâs dan Abû Malik. Ketiga, karakter bawaan Nabi yang luhur, yang menjadi tampilan lahiriah dalam berinteraksi dengan sesama, dan ini merupakan makna zahir dari ayat.⁴³

Fakh ad-Dîn ar-Râzî membawa analisis lebih dalam dengan pendekatan teologis dan filosofis. Ia menegaskan bahwa ayat ini merupakan pernyataan tegas tentang kemuliaan pribadi Nabi Muhammad SAW. dan ayat ini berkaitan langsung dengan pembantahan terhadap tuduhan gila yang dilontarkan oleh kaum musyrik. sebab, akhlak dan perilaku Nabi yang penuh dengan pujian dan diterima secara moral telah menjadi bukti nyata bahkan kejernihan mental dan kelulusan jiwanya. Orang yang jujur, sabar, lemah lembut, serta penuh kasih kepada manusia tidak pantas disamakan dengan orang gila yang dikenal dengan akhlak buruk dan perilaku tidak terkendali. Karena akhlak Nabi begitu sempurna dan konsisten, maka Allah menyebutnya sebagai akhlak yang agung bukan hanya baik.

Dalam pandangan ar-Râzî kebesaran akhlak Nabi juga ditunjukkan melalui perintah Allah untuk meneladani para nabi terdahulu sebagaimana dalam surat al-An'âm/6: 90. Karena tidak mungkin seorang rasul diperintahkan untuk meniru dalam aspek pengetahuan (karena itu bentuk *taklîd*) atau syariat (karena masing-masing nabi membawa syariat yang berbeda), maka yang dimaksud adalah perintah untuk meniru akhlak luhur mereka. Namun, tidak seperti nabi-nabi sebelumnya yang masing-masing hanya memiliki kekhasan tertentu dalam akhlaknya, Nabi Muhammad diperintahkan untuk menghimpun keseluruhan keutamaan tersebut. Karena itulah Nabi Muhammad mencapai derajat kesempurnaan akhlak yang lebih tinggi dari para nabi sebelumnya. Bahkan penggunaan kata '*ala* dalam frasa *la 'ala khuluq al-'azhîm* menunjukkan bahwa nabi bukan sekedar memiliki akhlak, tetapi menguasai dan menjadikan akhlak sebagai kendali jiwa, layaknya pemimpin atas yang dipimpin.

⁴² Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 23,... hal. 150-152.

⁴³ Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid.6 ,... hal. 61-62.

Ar-Râzî juga memberikan penjelasan konseptual mengenai istilah *khuluq*. Ia menjelaskan bahwa akhlak bukan sekedar melakukan perbuatan baik, melainkan kondisi jiwa yang membuat seseorang mudah melakukan kebaikan tanpa paksaan. Akhlak demikian merupakan hasil dari kebiasaan jiwa dan bukan sesuatu yang dibuat-buat. Ciri-ciri akhlak yang baik menurutnya, antara lain: menjauhi kekikiran dan kemarahan, bersikap lunak dalam transaksi sosial, menghindari konflik, serta menunjukkan kemurahan hati dan kasih sayang kepada orang lain. Ia mengkritik pandangan yang menafsirkan *khuluq* sebagai *dîn* (agama) sebab agama berhubungan dengan kesempurnaan intelektual, sementara akhlak berkaitan dengan kesempurnaan praktis. Keduanya merupakan dua sisi penting dalam struktur kepribadian manusia yang tidak dapat dipertukarkan titik namun, bila rusuk menerima kebenaran ilahiyah dan menolak kebatilan secara alami, maka kecenderungan jiwa semacam itu bisa saja disebut sebagai bentuk akhlak.⁴⁴

Al-Biqâ'i melihat bahwa akhlak Nabi Muhammad SAW. adalah hasil langsung wahyu, bukan hasil insting atau reaksi terhadap lingkungan. Hal ini ditegaskan oleh kesaksian 'Aisyah ra. bahwa akhlak Nabi SAW. adalah Al-Qur`an yakni semua gerak-gerik dan tindakan senantiasa berada dalam koridor perintah dan larangan *ilahi*. Dalam struktur ini akhlak menjadi buah dari hidayah, dan hidayah itu sendiri bertumpu pada penggunaan akal secara benar. Maka dari itu, mereka yang tidak berakhlak sejatinya tidak menggunakan akalnya secara fungsional dan karena itulah mereka jauh dari kebahagiaan sejati.

Al-Biqâ'i menjelaskan, bahwa al-Wasithi menambahkan dimensi sufistik bahwa sebagaimana Allah menampakkan sifat kekuasaan dan kehendaknya melalui para nabi terdahulu, maka dalam pribadi Nabi Muhammad SAW Allah menampakkan sifat dan akhlak-Nya. Artinya Nabi SAW adalah manusia yang berakhlak dengan akhlak Allah, seperti keadilan, kesabaran, kedermawanan, dan kebijaksanaan. Secara konseptual, *khalq* (bentuk fisik) dan *khuluq* (akhlak) adalah dua sisi dari manusia, yang satu tampak, dan yang satu batin. Keselarasan dalam keduanya menciptakan kesempurnaan lahir dan batin.

Lebih jauh lagi, akhlak terbagi menjadi tiga dimensi. Pertama, dengan Allah: bersikap tunduk, mengagungkan, dan menjunjung tinggi ketuhanan. Kedua, dengan hukum Allah: bersikap sabar, syukur, taat, dan ikhlas dalam segala ketentuan. Ketiga, dengan sesama manusia: berbuat adil, bergaul dengan lemah lembut, serta menjaga etika sosial. Sabda Nabi SAW. yang menyatakan bahwa akhlak adalah wadah agama menunjukkan bahwa agama bukan hanya kumpulan hukum tetapi harus dijalankan dalam bingkai akhlak yang luhur, karena dari akhlak itulah muncul ketaatan, ketundukan, dan

⁴⁴ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 30,... hal. 80-81.

pengorbanan sejati kepada Allah.⁴⁵

Dalam tafsir *al-Munîr*, Wahbah az-Zuhaylî menegaskan bahwa akhlak agung Nabi Muhammad SAW. terbukti melalui keteguhannya dalam menghadapi ujian dan kesabaran dalam berdakwah. Ini terbukti dari kesanggupan beliau menanggung ujian yang berat dan tetap berpegang pada akhlak mulia seperti kesabaran pemaaf kedermawanan, keberanian, dan kelembutan. Beliau menjalankan perintah Allah, seperti dalam ayat yang memerintahkan untuk memaafkan dan berpaling dari orang bodoh. Aisyah ra. menyebut bahwa akhlak Nabi adalah Al-Qur`an. Nabi juga bersabda bahwa beliau diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. Beliau tidak pernah kasar, tidak memukul, tidak membalas dendam pribadi, dan selalu memilih jalan termudah selama tidak melanggar syariat. Kesempurnaan akhlak Nabi menjadi bukti bahwa akhlak adalah inti dari ajaran Islam dan jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.⁴⁶

Lebih jauh, Muhammad Quraish Shihab memperkaya makna *khuluq 'azîm* dengan menyoroti struktur grametikal ayat. Menurutnya, kata *khuluq* ketika tidak disertai dengan *adjective*, secara umum merujuk kepada budi pekerti luhur, perilaku terpuji, serta karakter mulia yang melekat secara mendalam pada seseorang. Dalam konteks ini, penggunaan kata *'azîm* yang berarti agung atau luar biasa menegaskan bahwa akhlak Nabi Muhammad bukanlah akhlak biasa, melalaikan akhlak yang mencapai puncak kemuliaan dan kemantapan. Susunan *'ala khuluq 'azîm* juga memperlihatkan posisi yang tinggi dan kokoh, menunjukkan bahwa akhlak tersebut telah menjadi bagian integral dari kepribadian nabi secara utuh dan kokoh.

Muhammad Quraish Shihab menambahkan bahwa keagungan akhlak nabi tidak hanya dinilai dari perspektif manusia, tetapi juga merupakan pujian langsung dari Allah yang menunjukkan kesempurnaan rohani dan moral beliau. Bahkan Sayyid Quthub menilai bahwa sanjungan ini melampaui bentuk pujian biasa, karena diberikan oleh Tuhan semesta alam. Namun, karena begitu agungnya akhlak Rasulullah, Maka manusia hanya mampu memahami sebagian kecil dari seluruh keluhuran beliau, sebagaimana diungkapkan oleh perumpamaan bahwa menyebut akhlak Nabi seperti menunjuk gunung yang tinggi dengan jari.

Sebagian ulama memahami *khuluq 'azhim* dalam ayat ini sebagai bentuk lain dari kata *dîn* atau agama. Penafsiran ini didasarkan antara lain pada surat az-Zukhruf/43: 43 *innaka 'ala shirâth al-mustaqîm*, yang oleh sebagian mufasir dipahami sebagai penegasan bahwa Nabi berada di jalan agama yang lurus. Dengan demikian dalam konteks ini bukan hanya menunjukkan perilaku moral, tetapi juga mencakup keseluruhan sistem nilai dan norma agama Islam

⁴⁵ Burhân ad-Dîn al-Biqâ`î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 20,... hal. 292-294.

⁴⁶ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 15,... hal. 68.

yang direpresentasikan oleh Rasulullah.⁴⁷

Ragam pandangan mufasir tentang makna *khuluq* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.4. Ragam Penafsiran *Khuluq* dalam Surat Al-Qalam/68: 4

Mufasir	Makna “ <i>Khuluq</i> ‘ <i>Azhîm</i> ”	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>Khuluq</i> adalah <i>dîn</i> ‘ <i>azhîm</i> (agama yang agung), yakni Islam. Akhlak Nabi = ajaran Islam.	Fitrah adalah kesiapan batiniah menerima Islam. Akhlak Nabi adalah manifestasi eksternal dari fitrah yang matang dan terjaga.
Al-Mâwardî	<i>Khuluq</i> bisa berarti: (1) adab Al-Qur`an, (2) agama Islam, (3) karakter bawaan Nabi SAW.	Akhlak Nabi = pancaran langsung dari fitrah. Karakter luhur menunjukkan fitrah yang tidak ternodai dan terus berkembang melalui wahyu.
Ar-Râzî	<i>Khuluq</i> = kondisi jiwa yang mudah berbuat baik. Kritik terhadap menyamakan akhlak dengan agama (<i>dîn</i>).	Akhlak adalah ekspresi praktis dari fitrah, hasil latihan jiwa yang baik. Fitrah mengarahkan manusia kepada kebaikan, seperti yang tampak pada diri Nabi SAW.
Al-Biqâ`î	Akhlak Nabi adalah pancaran wahyu, bukan reaksi sosial. Akhlak = hidayah berbasis akal sehat.	Akhlak sejati adalah buah dari fitrah yang terarah oleh wahyu. Fitrah dan akal sehat mendasari pembentukan akhlak Qur`ani.
Wahbah az-Zuhaylî	Akhlak Nabi = keteguhan dalam menghadapi ujian. Terbukti dalam kesabaran, kelembutan, keberanian.	Akhlak sebagai fitrah operatif yang diuji dalam kehidupan nyata. Akhlak Nabi mencerminkan fitrah yang kokoh dan tangguh.
Muhammad Quraish Shihab	<i>Khuluq</i> ‘ <i>azhîm</i> = budi pekerti luar biasa. Menjadi bagian integral dari pribadi Nabi, bukan hanya kebaikan moral.	Akhlak Nabi adalah cermin fitrah yang sempurna. Akhlak itu agung karena sejalan sepenuhnya dengan struktur batin yang telah diberi Allah kepada manusia.

⁴⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 14,... hal 243-245.

2) Surat asy-Syu'arâ`/26: 137

إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

(Agama kami) ini tidak lain adalah agama orang-orang terdahulu.

Ayat ini merupakan salah satu bentuk respon penolakan kaum 'Âd terhadap seruan Nabu Hûd as.. dalam ayat tersebut, mereka menyatakan bahwa ajaran yang dibawa Nabi Hûd as. tidak lain hanyalah kelanjutan dari kebiasaan atau keyakinan umat terdahulu.⁴⁸ Namun, pemaknaan terhadap frasa *khuluq al-awwalîn* mengalami perbedaan berdasarkan variasi *qirâ'ah* dan perbedaan penafsiran mufasir.

Dalam *Jami' al-Bayân*, ath-Thabarî memuat dua bentuk *qirâ'ah* utama yang mempengaruhi makna ayat ini. Pertama, sebagian besar *qâri`* dari Madinah kecuali Abû Ja'far serta mayoritas *qâri`* Kuffah membaca lafaz *khuluq* dengan *dhammah* sementara Abû Ja'far dan Abû 'Amr ibnu al-'Ala membacanya sebagai *khalq* dengan *fathah* yang berarti "apa yang engkau bawa ini hanyalah kebohongan dan dongeng-dongeng orang terdahulu". Hal ini mempengaruhi penafsiran terhadap ayat.

Menurut sebagian ahli tafsir, seperti yang dinukil dari Ibn 'Abbâs dan Qatadâh, maka *khuluq al-awwalîn* adalah agama, adat, atau kebiasaan hidup umat terdahulu. Sementara itu, pendapat lain yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs, Mujâhid, dan Ibn Zayd memahami frasa tersebut sebagai dongeng atau kebohongan orang-orang terdahulu, yang disalin dan diwariskan dari generasi ke generasi. Namun, ath-Thabarî lebih condong kepada pendapat yang pertama, yakni bahwa yang dimaksud dengan *khuluq al-awwalîn* adalah adat atau kebiasaan generasi sebelumnya. Penafsiran ini dianggap lebih sesuai dengan konteks celaan yang terdapat dalam ayat tersebut.⁴⁹

Al-Mâwardî dalam kitab tafsirnya, menyampaikan empat pendapat utama dalam menafsirkan yat ini. Pertama, menurut Ibn 'Abbâs, *khuluq* adalah agama atau sistem keyakinan orang-orang terdahulu. Kedua, Mujâhid memahami ayat ini sebagai pola hidup atau perilaku yang biasa dijalani oleh umat sebelum mereka. Ketiga, al-Farra' menafsirkan *khuluq* sebagai adat atau kebiasaan yang diwariskan dari generasi sebelumnya. Keempat, menurut Qatadâh, makna ayat ini merujuk pada keyakinan bahwa orang-orang terdahulu hanya mati dan tidak akan dibangkitkan atau dihisab, mencerminkan bentuk pengingkaran terhadap hari kebangkitan.⁵⁰ Penafsiran ini menunjukkan bahwa istilah *khuluq* dalam konteks ini tidak selalu merujuk pada akhlak dalam pengertian moral, tapi juga dapat bermakna agama,

⁴⁸ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 17,... hal. 216.

⁴⁹ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*,... hal. 214-216.

⁵⁰ Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid. 4,... hal. 182.

kebiasaan sosial, hingga keyakinan metafisik.

Ar-Râzî dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb* juga membedakan antara dua *qirâ'ah*, sebagaimana ath-Thabarî. Pertama, jika dibaca *khalq al-awwalîn* (*fathah kha, sukûn lâm*), maka maknanya adalah “apa yang engkau bawa ini hanyalah buatan dan karangan orang-orang terdahulu”, sebagaimana yang mereka katakan dalam ayat lain: “dongeng-dongeng orang dahulu” (surat al-An’âm: 25). Atau maknanya: “penciptaan kita ini tidak lain hanyalah seperti penciptaan generasi terdahulu; kita hidup sebagaimana mereka hidup, dan mati sebagaimana mereka mati; tidak ada kebangkitan maupun hisab”.

Kedua, jika dibaca dengan *khuluq* (dengan *dhammah*), maka maknanya: “tidak lain agama yang kami anut ini hanyalah tradisi orang-orang terdahulu, dan kami sedang mengikuti mereka.” Atau bisa juga berarti: “kehidupan dan kematian yang kami alami ini hanyalah kebiasaan yang sejak dulu manusia terus berada di atasnya.” Atau: “apa yang engkau bawa ini hanyalah dusta yang merupakan kebiasaan orang-orang terdahulu; mereka biasa menyusun hal-hal semacam itu dan menuliskannya.”⁵¹

Al-Biqâ’i menjelaskan dalam tafsir ayat ini bahwa para penentang Nabi SAW menolak ajaran yang beliau bawa dengan menyebutnya sebagai kebiasaan atau dongeng orang-orang terdahulu. Ia juga menjelaskan bahwa terdapat dua *qirâ'ah* yang berbeda dalam pembacaan ayat ini sebagaimana yang dikemukakan ath-Thabarî dan ar-Râzî.⁵²

Adapun dalam tafsir *al-Mishbah*, juga menjelaskan bahwa terdapat dua cara baca dalam ayat ini sebagaimana ath-Thabarî, ar-Râzî dan al-Biqâ’i. Kata *khuluq* berarti potensi kejiwaan yang mantap pada diri seseorang yang mengantarkannya melahirkan aneka kelakuan secara mudah dan tanpa dibuat-buat. Potensi ini dikembangkan melalui pendidikan, latihan, dan keteladanan. Jika positif maka melahirkan *khuluq* atau akhlak yang baik, dan sebaliknya pun demikian. Jika melihat ucapan kaum Hud, ayat *innaka ala khuluq al-awwalîn* itu dipahami dengan dua arti di atas, maka ayat ini mengandung dua kemungkinan makna.

Pertama, pujian kepada generasi terdahulu, para leluhur mereka yang telah meninggalkan untuk generasi berikutnya amal-amal terpuji dan dengan demikian mereka sebagai generasi selanjutnya akan terus mempertahankan dan melanjutkan segala yang dipraktekkan secara terpuji untuk generasi itu. Sehingga berarti kecaman dan penolakan terhadap ajaran nabi Hud yang mereka nilai bertentangan dengan ajaran dan kepercayaan menurut leluhur yang mereka yang menurut mereka sangat baik. Makna lain yang dapat dipahami dari kata *khuluq* adalah tradisi lama, berarti apa yang disampaikan oleh nabi itu adalah tradisi lama yang telah usang. Makna ini sejalan dengan

⁵¹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 24,... hal. 158.

⁵² Burhân ad-Dîn al-Biqâ’i, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 14,... hal. 72.

kecaman-kecaman kaum musyrik dalam setiap era kepada setiap nabi dan rasul yang diutus Allah.

Bacaan kedua, *khalaq* dengan fathah kha dan sukun lam yang merupakan mashdar sari *khalaqa* yang berarti menciptakan atau menjadikan. Dari makna ini lahir makna baru yaitu kebohongan, karena yang berbohong menciptakan sesuatu dalam benaknya akan berbeda dengan kenyataan. Jika memahami arti ayat ini dengan kebohongan maka ucapan dalam ayat “*innaka ‘ala khalq al-awwalîn*” berarti apa yang engkau sampaikan (wahai Hud) kepada kami adalah kebohongan yang dibuat oleh generasi terdahulu. Dan jika memahami ayat ini dengan arti penciptaan atau kejadian, ayat ini berarti kaum musyrik itu mengatakan kehidupan kita ini sama halnya dengan penciptaan dan kejadian-kejadian orang-orang terdahulu, mereka itu hidup lalu mati, dan setelah itu tiada lagi yang terjadi. Tidak ada kebangkitan, tidak ada kehidupan baru, dan tidak ada perhitungan.⁵³

Ragam pandangan mufasir tentang makna *khuluq* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel. IV.5. Ragam Penafsiran *Khuluq* dalam Surat asy-Syu’arâ`/26:
137

Mufasir	Makna <i>Khuluq/Khalq al-Awwalîn</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>Khuluq</i> : agama/adat kebiasaan terdahulu; <i>Khalq</i> : dongeng/kebohongan orang dulu.	Masyarakat membela tradisi sebagai bagian dari fitrah sosial; namun, fitrah bisa diselewengkan melalui <i>taklid</i> pada adat menyimpang.
Al-Mâwardî	<i>Khuluq</i> : agama, pola hidup, adat, keyakinan tidak ada kebangkitan.	Fitrah bisa tertutupi oleh warisan tradisi atau keyakinan salah jika tidak disinari wahyu.
Ar-Râzî	<i>Khuluq</i> : mengikuti agama leluhur atau dusta turun-temurun; <i>Khalq</i> : kisah bohong atau anggapan penciptaan biasa.	Fitrah ditentang melalui sikap menolak kebangkitan; mereka menolak tuntunan wahyu karena fanatik pada pemikiran turun-temurun.
Al-Biqâ’î	Mengulang pendapat bahwa penolakan kaum Hūd adalah dengan menyebut ajarannya	Pencampuran antara fitrah dan kebiasaan menjadikan penyelewengan terhadap

⁵³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 9,... hal. 302-303.

	sebagai dongeng atau adat lama.	makna kebenaran; wahyu dibutuhkan untuk menyaring mana yang selaras dengan fitrah.
Muhammad Quraish Shihab	<i>Khuluq</i> : potensi akhlak alami; juga bisa berarti tradisi baik untuk menolak wahyu. <i>Khalq</i> : kebohongan/penolakan hari kebangkitan.	Fitrah tertutupi oleh <i>taklid</i> pada adat leluhur; khuluq perlu dipandu wahyu agar tidak menyimpang.

Dalam kerangka epistemologi Islam, konsep *khuluq* (akhlak) tidak berdiri sendiri, melainkan terhubung secara erat dengan fitrah. Jika fitrah adalah struktur asal yang Allah tanamkan dalam diri manusia, maka *khuluq* adalah pengejawantahan praktis dari struktur tersebut dalam bentuk perilaku moral. Karena itu, *khuluq* berfungsi sebagai indikator otentik dari keberlangsungan fitrah dalam diri manusia.

Al-Qur`an menyebutkan dalam surat Al-Qalam/68: 4, “*Wa innaka la’alâ khuluqin ‘azhîm*” ayat yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah refleksi paling sempurna dari fitrah yang hidup dan aktif dalam bentuk akhlak. Maka, klaim bahwa homoseksualitas adalah bagian dari ekspresi fitrah menjadi problematis, sebab akhlak Nabi yang sempurna tidak pernah mengandung toleransi terhadap penyimpangan seksual. Artinya, fitrah yang sehat menghasilkan akhlak yang lurus (*khuluq ‘azhîm*) bukan justifikasi terhadap penyimpangan.

Orientasi seksual yang menyimpang dan dinormalisasi merupakan bentuk *khuluq* yang telah menyimpang dari garis nilai. Artinya, orientasi seksual tidak netral secara moral, karena jika ia benar-benar bagian dari khuluq, maka ia akan sejalan dengan nilai-nilai Islam, bukan bertentangan dengannya.

Ketika seseorang mengklaim bahwa kecenderungan homoseksual adalah bagian dari identitas moral yang otentik, maka secara tidak langsung ia sedang membangun teori etika yang bertentangan dengan epistemologi wahyu. Padahal, dalam Islam, *khuluq* bukan hanya hasil pengalaman atau lingkungan, tetapi hasil *tazkiyah* (penyucian) dari potensi fitrah yang terus diarahkan secara sadar ke jalan tauhid.

Jika seseorang merasa identitas seksual non-hetero sebagai “bagian dirinya yang asli”, maka ia sedang memosisikan hawa nafsu sebagai sumber moralitas bukan wahyu. Ini menimbulkan pertanyaan teologis serius: Apakah perasaan bisa dijadikan tolok ukur kebenaran moral? Dalam Islam, jawabannya jelas tidak. Karena itu, pendekatan hermeneutika yang menafsirkan Al-Qur`an atas dasar pengalaman batin individu (seperti dilakukan oleh sebagian aktivis *queer* Islam) adalah bentuk pembacaan yang

melepas akhlak dari ikatan wahyu, yang tentu tidak bisa diterima dalam kerangka tafsir normatif.

Penting untuk ditegaskan bahwa fitrah tidak selalu otomatis menghasilkan kebenaran; fitrah bisa rusak jika tidak dijaga. Maka, indikator utama kebenaran fitrah adalah ketika ia melahirkan *khuluq yang saleh*, bukan hanya rasa nyaman atau penerimaan sosial. Dalam hal ini, homoseksualitas gagal memenuhi syarat sebagai bentuk ekspresi fitrah, karena tidak membuahkkan akhlak yang selaras dengan *maqâshid asy-syari'ah*: menjaga keturunan, martabat, dan moral masyarakat.⁵⁴

Kesimpulannya, rekonstruksi orientasi seksual dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari analisis *khuluq* sebagai wujud operasional dari fitrah. Justifikasi LGBT atas nama fitrah runtuh jika ditimbang dari perspektif *khuluq*, karena orientasi tersebut tidak melahirkan akhlak mulia, melainkan menormalisasi penyimpangan yang bertentangan dengan wahyu dan tatanan moral Qur'ani.

3. Lafaz *Nafs* (نَفْس): sebagai Struktur Psiko-Spiritual yang Tehubung dengan Fitrah

Sebagaimana telah dibahas dalam Bab III *nafs* dalam Al-Qur'an bukan sekedar menunjuk pada jiwa dalam arti abstrak, tetapi mencerminkan struktur eksistensial manusia yang memiliki dimensi moral, spiritual, dan psikologis. Ayat seperti surat As-Syams/91: 7-8 dan Yûsuf/12: 53 menunjukkan bahwa *nafs* adalah entitas yang diberi potensi untuk memilih antara takwa dan *fujûr*, serta memiliki kecenderungan kuat terhadap keburukan jika tidak diarahkan oleh wahyu atau kontrol moral.

Dalam Al-Qur'an, kata *nafs* dan derivasinya disebutkan di sebanyak 298 tempat dengan 141 ayat menyebutkan dengan menggunakan term *nafs*.⁵⁵ Namun dalam konteks kajian ini, hanya dipilih beberapa ayat yang secara substansial relevan dan refresentatif untuk menggambarkan dinamika *nafs* dalam hubungannya dengan fitrah manusia. Ayat-ayat berikut dipilih karena mengandung muatan moral, spiritual dan tanggung jawab eksistensial yang menunjukkan bagaimana *nafs* sebagai aspek psiko-spiritual manusia dapat selaras atau menyimpang dari fitrah.

⁵⁴ Abu Ishâq Ibrâhim Asy-Syâhibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jilid 2, Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1997, hal. 8–10; Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid 15,... hal. 201

⁵⁵ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras*,... hal. 710-714.

1) Surat asy-Syams/91: 7-8

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ^ص (7) فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ^ص

Dan demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)-nya, lalu Dia mengilhâamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya.

Ayat ini menunjukkan pengakuan *ilahi* terhadap eksistensi jiwa (*nafs*) sebagai ciptaan yang sempurna dan sarat potensi moral. Menurut ath-Thabarî, penyebutan sumpah atas jiwa manusia menandakan pentingnya unsur batin ini dalam struktur keberadaan manusia. Kata *mâ sawwâhâ* mengandung dua makna, bisa merujuk pada Allah sebagai zat yang menyempurnakan, atau pada proses penyempurnaan itu sendiri.

Dalam ayat selanjutnya, para mufasir seperti Ibn ‘Abbâs, Mujâhid, dan Qatadâh memahami bahwa *ilhâm* pada jiwa mencakup pengenalan atau penjelasan terhadap dua jalan hidup. Yaitu, *kefâjiran* (penyimpangan moral) dan ketakwaan (kepatuhan moral). Sebagian ahli tafsir bahkan menafsirkan bahwa Allah meletakkan potensi keduanya dalam diri manusia sebagai bentuk kebebasan moral dalam batas takdir *ilahi*.

Tafsir ini ditegaskan melalui hadis Nabi yang menunjukkan bahwa pilihan manusia, meskipun bebas secara lahiriah telah diarahkan oleh kehendak Allah yang Maha Bijaksana sebagai kodrat dan fitrahnya. Dengan demikian, ayat ini mengandung dua sisi penegasan tentang kodrat manusia yang mengandung potensi moral, dan takdir *ilahi* yang mengarahkan manusia pada jalan yang telah dikehendaki-Nya.⁵⁶

Al-Mâwardî dalam menafsirkan dua ayat ini menjelaskan bahwa para ulama memberikan ragam pandangan mengenai makna *nafs* dan penyempurnaan (سواها). Menurut al-Hasan, yang dimaksud dengan *nafs* adalah Nabi Adam as. Sementara yang menyempurnakannya adalah Allah. Namun pendapat yang lebih umum menyatakan bahwa kata *nafs* merujuk pada setiap jiwa manusia. Penafsiran *sawwâhâ* (menyempurnakan) dalam konteks ini memiliki beberapa interpretasi. Menyatakan bahwa yang dimaksud adalah Allah menyamakan manusia dalam aspek kesehatan dan juga dalam kemungkinan menerima azab. Sementara Mujâhid memaknai bahwa Allah menciptakan jiwa dengan bentuk yang seimbang dan penciptaan yang sempurna. Bahkan, ada pula penafsiran bahwa penyempurnaan itu merujuk pada pemberian akal sebagai pembedaan utama manusia atas makhluk lainnya.

Sedangkan dalam frasa *fa alhamahâ fujûrahâ wa taqwâhâ*, terdapat dua interpretasi kata *alhamâ*. Pertama bahwa Allah memberitahu manusia mengenai potensi *kefâjiran* dan ketakwaan. Kedua bahwa Allah menanamkan atau mewajibkan kecenderungan tersebut dalam diri manusia. Ragam

⁵⁶ Abu Ja’far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Jilid. 24,... hal. 393-397.

penafsiran mengenai *fujûr* dan takwa juga muncul antara lain dimaknai sebagai keberuntungan dan kesengsaraan (Mujâhid), kebaikan dan keburukan (Ibn ‘Abbâs), serta ketaatan dan kemaksiatan (adh-Dhahhâk). Selain itu, ada pula yang memahami keduanya sebagai dorongan internal berupa rasa takut dan harapan yang mendorong manusia untuk memilih antara jalan kefasikan atau ketakwaan.⁵⁷

Adapun ar-Râzî menafsirkan “*Dan Demi jiwa serta penyempurnaannya*”, sebagai isyarat pada dua dimensi jiwa manusia. Jika jiwa (*nafs*) dimaknai sebagai tubuh, maka yang dimaksud dengan *taswiyah* penyempurnaan adalah penyusunan organ-organ tubuh secara harmonis sebagaimana dibuktikan oleh ilmu anatomi. Namun jika jiwa dipahami sebagai kekuatan pengatur dalam diri manusia, maka penyempurnaannya adalah pemberian berbagai potensi seperti pendengaran, penglihatan, daya khayal, berpikir, dan ingatan, sebagaimana diketahui dalam psikologi.

Sedangkan firman Allah “*maka Allah mengilhâamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketakwaannya*” juga memiliki dua sudut tafsir. Pertama, ilhâm disini bermakna pemberian pemahaman kepada manusia tentang kebaikan dan keburukan serta pengakuannya memilih diantara keduanya, sebagaimana ditegaskan dalam ayat lain: “*Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan*” (Al-Balad/90: 10). Ini merupakan penafsiran yang sejalan dengan pendapat mu’tazilah, dan didukung oleh sebagian ulama salaf seperti Ibn ‘Abbâs.

Kedua, bahwa Allah menanamkan kecenderungan takwa pada diri orang beriman dan *fujûr* pada diri orang kafir, baik sebagai bentuk taufik maupun *khidzlan*. Tafsir ini dipilih oleh al-Zajjaj dan al-Wahidi untuk menekankan bahwa ilhâm adalah sesuatu yang Allah tanamkan langsung dalam hati hamba-Nya, bukan sekedar pengajaran. Dengan demikian, makna mengilhâamkan adalah Allah menciptakan kecenderungan dan kehendak dalam diri manusia baik kepada kebaikan maupun kepada penyimpangan.

Selanjutnya, ar-Râzî menegaskan bahwa keseluruhan makhluk, termasuk perbuatan manusia yang bersifat pilihan (*ikhtiyâri*), berada dalam cakupan ciptaan dan kehendak Allah. Ayat ini merupakan argumen bahwa tidak ada satupun realitas, termasuk tindakan manusia, yang lepas dari kehendak dan takdir *ilahi*. Pengalaman batin manusia juga menunjukkan bahwa dorongan untuk bertindak seringkali dimulai dari lintasan hati yang muncul secara tiba-tiba dan ini adalah bentuk ilhâm *ilahi* yang menggerakkan kehendak dan perbuatan. Maka, makna ilhâm dalam ayat ini bukanlah semata pengetahuan netral seperti yang dipahami Mu’tazilah, melainkan bagian dari tauhid atau khidzlan yang berasal dari kehendak Allah.⁵⁸

Penafsiran al-Biqâ’i memperkuat pandangan para mufasir sebelumnya

⁵⁷ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*, Jilid. 6,... hal. 283-284.

⁵⁸ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 31,... hal. 192-194.

dengan menjelaskan bahwa jiwa manusia (*nafs*) diciptakan oleh Allah sebagai ciptaan yang paling kompleks dan ajaib. Allah menyeimbangkan (*sawwâhâ*) seluruh unsur jiwa secara sempurna baik secara fisik, psikologis, maupun spiritual agar ia bisa diarahkan menuju kesucian (*tazkiyah*) atau penodaan (*tadsiyah*). Melalui sumpah dan rangkaian ayat ini, Allah menegaskan bahwa manusia telah dibekali dengan potensi mengenali jalan keburukan (*fujûr*) dan Jalan kebaikan (takwa). Potensi itu bukan hasil belajar semata, melainkan ilhâm langsung dari Allah, yang berpangkal dari *fithrah sâbiqah* (fitrah terdahulu), yaitu kesaksian primordial terhadap *rububiyah* Allah (al-A'raf/7: 172). *Ilhâm* ini lalu dijelaskan dan ditegaskan kembali dalam kehidupan melalui akal sehat, naluri, moral (*ghazîrah*), wahyu, serta bimbingan para nabi. Maka dengan itu manusia mampu memilih antara dua jalan karena ia diberi kuasa memilih (*ikhthiyâr*) dan tanggung jawab (*taklîf*).

Dalam hal ini, disebut pula *fithrah qawimah* sebagai kecenderungan asli manusia terhadap kebenaran, kebaikan, dan tauhid. Fitrah ini menjadi dasar bagi potensi *ilhâm* kebaikan (takwa), dan juga menjadi alat bagi manusia untuk menolak keburukan, meski godaan syahwat menjadikan *kefâjiran* terasa lebih menarik.⁵⁹

Senada dengan pandangan al-Biqâ'i, Wahbah az-Zuhaylî dalam tafsir *al-Munîr* menegaskan bahwa ayat ini merupakan pengakuan atas kesempurnaan struktur jiwa manusia berdasarkan fitrah. Yaitu dengan memberikan perangkat yang sesuai seperti panca indra lahir dan batin, serta kekuatan alami tubuh. Keseimbangan ini mencakup keteraturan fisik (struktur tulang, fungsi organ) maupun potensi psikis.

Kemudian Allah memberikan kepada jiwa itu ilhâm yakni pengetahuan dan kemampuan membedakan antara kejahatan (*fujûr*) dan ketakwaan (*taqwa*). Hal ini selaras dengan surat al-Balad: 10, di mana Allah menyatakan bahwa manusia telah ditunjukkan dua jalan: kebaikan dan keburukan. Dengan kata lain, manusia telah dibekali kemampuan internal untuk mengenali dan memilih jalan yang benar. Pandangan seperti ini adalah pendapat dari Mu'tazilah, sedangkan menurut Ahlussunnah yang dimaksud dari ayat itu adalah bahwa Allah lah yang mensucikan dan membiarkan jiwa dalam keadaan kotor sesuai dengan kehendak-Nya.

Namun penafsiran yang lebih kuat dan tampak (*zhahîr*) menurut az-Zuhaylî adalah pandangan pertama yang ditegaskan oleh Ibnu Katsir. Dia menafsirkan bahwa Allah manggilhâamkan kepada jiwa jalan kejahatan dan ketakwaan. Dalam arti menjelaskan dan menunjukkan kepada manusia pilihan-pilihan tersebut, sebagai bentuk petunjuk terhadap takdirnya. Ibn 'Abbâs juga menyatakan bahwa makna ilhâm di sini adalah penjelasan mengenai kebaikan dan formal yang menjadi landasan utama prinsip

⁵⁹ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'i, *Nazhm ad-Durar*, Jilid.22,... hal. 75-78.

kebebasan memilih (*ikhtiyâr*) dalam diri manusia.⁶⁰

Muhammad Quraish Shihab dalam tafsir *al-Mishbah*, menjelaskan bahwa kata *alhamaha* berasal dari *al-lahm* yang bermakna menelan sekaligus. Dari sini, lahir kata *ilhâm*. *Ilhâm* atau intuisi datang secara tiba-tiba tanpa disertai analisis sebelumnya, bahkan kadang-kadang tidak terpikirkan sebelumnya. *Ilhâm* dalam konteks ini dimaknai sebagai pengetahuan yang diperoleh seseorang dalam dirinya tanpa diketahui secara pasti dari mana sumbernya. Ibn ‘Asyur memahami *ilhâm* sebagai anugerah Allah yang menjadikan seseorang memahami pengetahuan yang mendasar serta menjangkau hal-hal yang bersifat aksioma, bermula dengan dorongan naluriiah kepada hal-hal yang bermanfaat.

Ia menyebut pandangan Thabâthâba’i, bahwa *ilhâm* mencakup kesadaran moral dan kemampuan internal jiwa untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk (ketakwaan atau kedurhakaan), termasuk dalam hal dorongan biologis seperti syahwat yang dapat berniali jika dikendalikan. Ia juga mengutip pendapat Sayyid Quthb yang menyatakan bahwa manusia memiliki tabiat dasar dengan dua kecenderungan, yakni menuju kebaikan atau keburukan. Kehadiran Rasul, petunjuk, serta berbagai faktor eksternal lainnya tidak menciptakan potensi manusia. Melainkan hanya berfungsi sebagai pemicu dan pengarah bagi potensi tersebut agar berkembang. Potensi itu sendiri telah ada sebelumnya sebagai bagian dari tabiat manusia dan ditanamkan melalui *ilhâm ilahi*.⁶¹ Ragam pandangan mufasir tentang makna *nafs* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.6. Ragam Penafsiran *Nafs* dalam Surat asy-Syams/91: 7-8

Mufasir	Makna <i>Nafs</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>Nafs</i> adalah unsur batin penting dalam struktur manusia. <i>Sawwahâ</i> berarti penyempurnaan oleh Allah. <i>Ilhâm</i> dimaknai sebagai pemberian pemahaman tentang kefajiran dan ketakwaan.	Jiwa manusia mengandung potensi moral sebagai bagian dari ciptaan yang telah disempurnakan oleh Allah, mendukung konsep fitrah sebagai kecenderungan bawaan terhadap kebaikan.
Al-Mâwardî	<i>Nafs</i> bisa berarti Adam atau semua manusia. <i>Sawwâhâ</i> dimaknai sebagai kesempurnaan fisik, pemberian	Fitrah terkait dengan potensi akal dan moral yang dianugerahkan secara seimbang kepada manusia

⁶⁰ Wahbah az-Zuhayli, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 15,... hal. 582-583.

⁶¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 15,... hal. 345-347.

	akal, atau kesamaan dalam azab. <i>Ilhâm</i> diartikan sebagai pengetahuan tentang baik dan buruk, atau dorongan internal terhadap keduanya.	sebagai bekal dalam memilih jalan hidup.
Ar-Râzî	<i>Nafs</i> memiliki dua dimensi: fisik dan batin. Penyempurnaannya bisa berarti penyusunan organ tubuh atau pemberian potensi psikis. <i>Ilhâm</i> adalah iltifât Allah yang menanamkan kehendak, bukan sekadar pengetahuan.	Fitrah dipahami sebagai tatanan ciptaan yang menyeluruh, termasuk kecenderungan batin dan kehendak moral sebagai bagian dari takdir ilahi.
Al-Biqâ'î	Jiwa manusia diciptakan secara seimbang lahir dan batin. <i>Ilhâm</i> berasal dari <i>fithrah sâbiqah</i> , yakni kesaksian primordial terhadap Tuhan. Manusia memiliki potensi <i>tazkiyah</i> dan <i>tadsiyah</i> .	Fitrah menjadi dasar <i>ilhâm takwa</i> , dan kemampuan moral manusia berasal dari fitrah awal penciptaan. Ketimpangan terhadapnya adalah bentuk penodaan terhadap fitrah.
Wahbah az-Zuhaylî	<i>Nafs</i> disempurnakan secara fisik dan psikis. <i>Ilhâm</i> adalah pengetahuan yang membedakan <i>fujûr</i> dan <i>taqwâ</i> . Manusia telah ditunjukkan dua jalan. Tafsir ini menguatkan prinsip <i>ikhtiyâr</i> .	Fitrah meliputi akal, naluri, dan kecenderungan batin yang mendasari pilihan moral. Memberi dasar bagi tanggung jawab manusia atas pilihannya.
Muhammad Quraish Shihab	<i>Ilhâm</i> adalah pengetahuan intuitif yang hadir tanpa analisis, berasal dari Allah. <i>Nafs</i> adalah wadah potensi moral yang berkembang melalui dorongan dan pembinaan.	Fitrah adalah dasar bagi moralitas manusia; <i>ilhâm</i> menjadi manifestasi dari fitrah sebagai panduan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan.

2) Surat Yûsuf/12: 53

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

Aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan) karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha

Penyayang.

Ayat ini memuat pengakuan bahwa jiwa manusia memiliki kecenderungan untuk memerintahkan kepada keburukan, kecuali yang mendapat rahmat Allah. Para mufasir berbeda pandangan tentang siapa yang mengucapkan pertanyaan ini.

Ath-Thabarî dalam tafsirnya terhadap surat Yûsuf/12: 53 mengumpulkan sejumlah riwayat yang menggambarkan konteks pengakuan Nabi Yûsuf atas potensi kelemahan jiwanya. Sebagian besar riwayat menyebutkan bahwa ketika Nabi Yûsuf mencoba membela diri dari tuduhan istri al-'Azîz, Jibril atau malaikat menegurnya agar tidak menyombongkan diri, sebab ia pun pernah hampir tergoda. Lalu Nabi Yûsuf merespon dengan kejujuran dan sikap rendah hati, mengakui bahwa *nafs* manusia cenderung mendorong kepada keburukan, kecuali jika diberi Rahmat oleh Allah.⁶²

Adapun al-Mâwardî menguraikan tiga pandangan utama. Pertama, sebagian ulama berpendapat bahwa ucapan ini berasal dari al-'Azîz, yang merasa menyesal telah berprasangka buruk kepada Nabi Yûsuf. Kedua, sebagian lain berpendapat bahwa yang berkata demikian adalah istri al-'Azîz sendiri, yang secara jujur mengakui kesalahannya telah menggoda Nabi Yûsuf. Ketiga, mayoritas ahli tafsir cenderung pada pendapat bahwa pernyataan ini keluar dari Nabi Yûsuf sendiri, sebagai bentuk kerendahan hati dan pengakuan akan potensi lemah jiwa manusia.

Jiwa yang memerintahkan kepada kejahatan menurut Al-Mâwardî mengandung dua tafsiran. Jiwa manusia condong mengikuti hawa nafsu, dan jiwa cenderung menjauhi hal-hal berat dan mulia, sehingga jika tidak diarahkan dengan tekad dan petunjuk *ilahi*, yang mudah tergelincir dalam kejahatan.⁶³

Ar-Râzî juga mengkaji dua kemungkinan, apakah ayat ini ucapan Nabi Yûsuf as. atau isteri al-'Azîz, Jika ayat ini adalah ucapan Nabi Yûsuf, maka sebagian kalangan tekstualis berpendapat bahwa ayat ini merupakan pengakuan dari Nabi Yûsuf atas lintasan niat buruk yang pernah muncul dalam dirinya. Menurut riwayat mereka, ketika Nabi Yûsuf berkata bahwa ia tidak mengkhianati majikannya secara diam-diam, malaikat Jibril menegurnya atas niat awalnya yang hampir tergoda, lalu Nabi Yûsuf merendahkan diri dengan berkata bahwa dirinya pun tidak luput dari kecenderungan buruk, kecuali karena rahmat Allah. Namun ar-Râzî menilai pendapat Ini lemah lemah sebab ayat-ayat sebelumnya sudah menunjukkan secara tegas bahwa Yûsuf terbebas dari dosa.

Sebagai jawaban, ar-Râzî menawarkan dua pendekatan. Pertama, Yûsuf menyadari bahwa pernyataan sebelumnya bisa terkesan sebagai pujian

⁶² Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 13,...hal. 213-214.

⁶³ Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid. 3,... hal. 49.

terhadap diri sendiri, sehingga ia menyusulnya dengan ungkapan kerendahan hati: bahwa dirinya pun tidak lepas dari dorongan nafsu yang cenderung kepada keburukan. Kedua, ia ingin menegaskan bahwa penghindaran dari dosa bukan karena tidak adanya syahwat tetapi karena ketakwaannya dan rasa takut kepada Allah.

Jika ayat ini merupakan lanjutan dari ucapan istri al-‘Azîz, maka ada dua penafsiran. Pertama, dia mengakui bahwa dirinya tidak luput dari kesalahan karena pernah mencoba merayu Yûsuf, sehingga membenarkan pengakuan Yûsuf sebelumnya. Kedua, ia mengakui kesalahannya karena pernah menuduh Yûsuf secara palsu hingga menyebabkan Yûsuf dipenjara. Dalam hal ini pengakuan tersebut merupakan bentuk permintaan maafnya.

Meski demikian, menurut ar-Râzî, kedua atribusi ini sama-sama memiliki masalah. Jika dianggap sebagai ucapan Yûsuf maka susunan ayat akan tampak janggal karena terpisah dari konteksnya. Namun jika diatribusikan kepada istri al-‘Azîz, maka isi pernyataan tidak sejalan dengan karakter pelaku maksiat yang sebelumnya bersikeras melakukan kesalahan. Sebab ungkapan semacam itu lazimnya hanya keluar dari orang *shaleh* yang ingin merendahkan diri di hadapan Allah. Ar-Râzî lebih cenderung melihatnya sebagai pernyataan teologis umum bahwa kecenderungan buruk adalah bagian dari struktur *nafs* manusia, dan hanya rahmat Allah-lah yang bisa melindungi.⁶⁴

Pandangan ini disukung oleh al-Biqâ’i yang menjelaskan bahwa jiwa manusia selalu mendorong kepada keburukan (*ammârah bi as-sû’*). Lafaz “*benar-benar selalu memerintahkan..*” menunjukkan bahwa dorongan jiwa terhadap keburukan sangat kuat dan terus-menerus. Jiwa manusia memiliki kecenderungan yang melekat untuk memerintahkan kepada kejahatan dalam setiap keadaan dan waktu. Adapun pengecualian dalam ayat “*kecuali yang dirahmati Tuhanku...*” dapat dipahami dalam beberapa bentuk: bisa berarti pada saat tertentu jiwa mendapatkan *rahmat ilahi* yang menahannya dari dorongan untuk memerintahkan keburukan, atau bahwa rahmat tersebut berupa perlindungan dari Allah agar tidak sampai melakukan keburukan meskipun dorongan untuk mendapatkannya sempat muncul. Bisa juga dimaknai bahwa yang dikecualikan adalah jiwa-jiwa tertentu yang mendapat rahmat Allah, sehingga mereka tidak memiliki kecenderungan untuk memerintahkan kepada keburukan.

Setelah menjelaskan kecenderungan jiwa terhadap keburukan ayat ini ditutup dengan penegasan dan alasan yang mana kekhawatiran sebagian orang bahwa pintu taubat telah tertutup bagi mereka. Penekanan ini menunjukkan bahwa meskipun jiwa memiliki kecenderungan jahat, rahmat Allah tetap

⁶⁴ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 18,... hal. 159-160.

terbuka bagi siapapun yang dikehendaki-Nya.⁶⁵

Muhammad Quraish Shihab dalam tafsir surat Yûsuf/12: 53 menjelaskan bahwa Al-Qur'an memperkenalkan tiga macam atau peringkat nafsu manusia. Pertama, *an-nafs al-ammârah*, yakni jiwa yang selalu mendorong pemilikinya berbuat keburukan. Kedua, *an-nafs al-lawwâmah* yaitu jiwa yang selalu mengancam pemilikinya begitu dia melakukan kesalahan sehingga timbul penyesalan dan berjanji untuk tidak mengulangi kesalahan. Dan yang ketiga, adalah *an-nafs al-muthmainnah* yaitu jiwa yang tenang karena selalu mengingat Allah dan jauh dari segala pelanggaran dan dosa.⁶⁶

Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nafs al-ammârah* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.7. Ragam Penafsiran *Nafs* dalam Surat Yûsuf/12: 53

Mufasir	Makna <i>an-Nafs al-Ammârah</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	Mayoritas riwayat menyebut ucapan ini dari Nabi Yûsuf sebagai bentuk kerendahan hati setelah diingatkan oleh malaikat karena hampir tergoda. Ia mengakui bahwa jiwa manusia cenderung memerintahkan keburukan kecuali yang dirahmati Allah.	Jiwa (<i>nafs</i>) sebagai bagian dari fitrah manusia mengandung potensi menyimpang (<i>ammârah bi as-sû'</i>), sehingga memerlukan bimbingan dan rahmat dari Allah untuk kembali kepada fitrah asalnya.
Al-Mâwardî	Ada tiga pendapat tentang siapa yang mengucapkan ayat ini: Nabi Yûsuf, al-'Azîz, atau istrinya. <i>Nafs</i> cenderung mengikuti hawa nafsu dan menjauhi hal mulia, sehingga mudah tergelincir jika tidak dibimbing ilahi.	Menunjukkan bahwa fitrah manusia memiliki sisi lemah yang jika tidak dikawal dengan bimbingan Allah, dapat menyimpang. Maka, fitrah perlu terus dijaga melalui rahmat dan petunjuk Ilahi.
Ar-Râzî	Menilai ayat ini sebagai penegasan teologis umum tentang sifat jiwa manusia. Jika dari Yûsuf, ia ingin menunjukkan bahwa tidak luput dari syahwat tapi diselamatkan oleh	Menegaskan bahwa kecenderungan kepada keburukan melekat dalam <i>nafs</i> , dan fitrah hanya terjaga dengan taufiq dari Allah. Ini menolak pandangan bahwa manusia

⁶⁵ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 10,... hal. 129.

⁶⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 6,... hal. 122-123.

	ketakwaan. Jika dari istri al-‘Azîz, itu pengakuan dosa.	suci mutlak atau bebas mutlak sejak lahir.
Al-Biqâ‘î	Jiwa selalu memerintahkan kepada keburukan secara terus-menerus (<i>ammârah</i>). Hanya rahmat Allah yang dapat menahannya. Pengecualian dalam ayat menunjukkan intervensi ilahi yang menyelamatkan jiwa tertentu.	Fitrah memiliki kecenderungan baik, namun juga memiliki potensi tergelincir. Perlindungan Allah sangat penting untuk menjaga agar manusia tetap berada dalam koridor fitrah yang lurus.
Muhammad Quraish Shihab	Membedakan tiga jenis jiwa: <i>ammârah</i> (mendorong keburukan), <i>lawwâmah</i> (penyesal), dan <i>muthmainnah</i> (tenang dan patuh). Ayat ini mengacu pada jiwa <i>ammârah</i> , yang dominan pada orang-orang yang belum tersentuh cahaya ilahi.	Fitrah manusia berkembang melalui jenjang <i>nafs</i> . <i>Nafs ammârah</i> adalah bentuk fitrah yang belum tersucikan, namun tetap memiliki potensi untuk mencapai ketenangan melalui pendidikan, penyesalan, dan kedekatan kepada Allah.

3) Surat Al-Qiyâmah/75: 2

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri).

Ayat ini memuat sumpah Allah terhadap *an-nafs al-lawwâmah*, yaitu jiwa yang mencela. Para mufasir berbeda pendapat mengenai hakikat jiwa ini. Sebagaimana terdapat dalam kitab tafsir ath-Thabarî. Ia menjelaskan bahwa sebagian ulama memahami bahwa jiwa ini adalah yang mencela dirinya sendiri atas segala bentuk tindakan, baik berupa kebaikan maupun keburukan. Pandangan ini didukung oleh tokoh-tokoh seperti Sa’id bin Zubair dan ‘Ikrimah. Sementara itu, Ibn ‘Abbâs menyebutnya dengan istilah jiwa yang tercela.

Pendapat lain menyatakan bahwa jiwa tersebut adalah yang menyesali dan mencela dirinya atas kesalahan atau kelalaian masa lalu, sebagaimana dinyatakan oleh Mujâhid. Di sisi lain, terdapat pula pandangan yang menafsirkan *nafs al-lawwâmah* sebagai jiwa pendosa dan fasik, seperti yang dikemukakan oleh Qatadâh, yang menyebutnya sebagai *fâjirah*. Ada juga yang memaknainya sebagai jiwa yang hina dan tercela (*madzmumah*), suatu penafsiran yang juga disandarkan kepada Ibn ‘Abbâs dalam konteks kecaman.

Kendati ragam redaksi dan penekanan muncul dalam berbagai tafsir,

seluruh makna yang disampaikan memiliki keterkaitan maknawi yang erat. Tafsiran yang paling mendekati makna tekstual ayat adalah bahwa *nafs al-lawwâmah* merupakan jiwa yang terus-menerus mengoreksi dan menyesali diri atas berbagai tindakan, baik yang berupa kebaikan maupun keburukan, sebagai ekspresi kesadaran moral terhadap kekurangan atau sikap berlebihan. Selain itu, seluruh ahli *qirâ'ah* sepakat bahwa kata “*la*” dalam ayat ini dibaca terpisah dari “*uqsimu*”, yang menguatkan bahwa struktur ayat ini tetap merupakan bentuk sumpah *ilahi*.⁶⁷

Al-Mâwardî menyoroti struktur sumpah dalam ayat ini dengan dua pendekatan. Pertama, sebagaimana pendapat Qatadâh, ayat tersebut dan ayat sebelumnya, merupakan bentuk dua sumpah terpisah, yakni sumpah hari kiamat dan atas jiwa yang mencela. Kedua menurut al-Hasan ayat ini bukan bentuk sumpah melainkan pernyataan yang menafikan nilai sumpah atas jiwa tersebut.

Dalam menjelaskan sifat *an-nafs*, Al-Mâwardî mengelompokkan penafsiran menjadi dua kategori besar yaitu pujian dan celaan. Jika dipahami sebagai pujian, jiwa ini adalah representasi moralitas reflektif, yaitu jiwa yang gemar mengoreksi dan menyalahkan dirinya sendiri atas kekeliruan masa lalu atau kekurangan dalam amal baik. Jiwa ini merupakan ekspresi kesadaran etis dan bentuk taubah sebagaimana dijelaskan oleh Mujâhid dan lainnya. Jika dipahami sebagai celaan, maka *al-lawwâmah* menunjukkan jiwa yang lemah dalam kesabaran, mudah mengeluh atas ujian serta tidak memiliki keteguhan menghadapi cobaan, sehingga menjadi objek kecaman.⁶⁸

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menawarkan pembahasan mendalam terhadap frasa *lâ uqsimu* dari sudut linguistik, dan teologis. Pertama pendekatan afirmatif (*qasam* atas dua hal), sebagian mufasir, seperti al-Hasan al-Bashri, memahami bahwa Allah bersumpah atas hari kiamat karena kemuliaannya namun menolak bersumpah atas *nafs al-lawwâmah* karena dianggap hina. Ini dikritik oleh Abû ‘Ubaidah karena tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab dalam menyatakan sumpah yang mestinya dengan redaksi *lauf'alanna*. Kedua pendekatan sintaksis bermasalah, jika ditafsir sebagai dua kali sumpah, maka konstruksi ini menjadi tidak lazim dalam Al-Qur'an, bahkan berpotensi memunculkan *tasalsul* (runtutan sumpah tak berujung), Secara retorik dianggap lemah. Ketiga, pendekatan penolakan sumpah (*nafyu al-qasam*) ini adalah pendekatan paling kuat menurut ar-Râzî, sebagaimana dipilih oleh Abû Muslim al-Isfahani. Dalam pendekatan ini, kata *la* benar-benar bermakna penolakan. Maksudnya bukan Allah bersumpah tetapi bahwa kebenaran hari kiamat itu begitu jelas dan agung, hingga tidak memerlukan sumpah untuk membuktikannya. Ini merupakan gaya retorik dalam Al-Qur'an yang

⁶⁷ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 23,... hal. 468-471.

⁶⁸ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid. 6,... hal. 151.

menguatkan makna bukan menafikannya.⁶⁹

Adapun al-Biqâ'i mengaitkan *nafs al-lawwâmah* dengan argumentasi filosofis dan teologis tentang fungsi jiwa yang mencela (*nafs al-lawwâmah*) sebagai indikator kebesaran Tuhan dan eksistensi hari kiamat. Ia memulai dengan analogi duniawi sebagaimana seorang yang dipanggil oleh raja untuk diadili akan merasa menyesal karena kurang loyal atau kurang melakukan amal baik. Begitu pula manusia dihadapan Allah pada hari kiamat yaitu pada momen ketika penyesalan memuncak. Jiwa manusia menyalahkan dirinya karena lalai dalam kebaikan atau tergelincir dalam keburukan.

Al-Biqâ'i menyebut bahwa penyesalan ini bersumber dari kesadaran terhadap kebaikan dan keburukan, serta kemampuan memilahnya, yang pada gilirannya menjadi bukti bahwa jiwa adalah ciptaan yang kompleks dan agung, mencerminkan kebijaksanaan dan kekuasaan sang pencipta. Maka, keberadaan *nafs al-lawwâmah* menjadi salah satu bukti nyata perlunya hari kiamat untuk menampakkan keadilan dan hikmah ilahiyah.

Al-Biqâ'i menyebutkan bahwa as-Suhrawardi menjelaskan bahwa jiwa manusia berada dalam posisi dinamis, tidak statis seperti malaikat yang selalu taat atau binatang yang tanpa tanggung jawab moral. Maka penyesalan jiwa ini menjadi ciri khas eksistensi manusia agar makhluk yang bertanggung jawab sebagai makhluk yang bertanggung jawab secara spiritual.⁷⁰

Wahbah az-Zuhaylî menafsirkan *nafs al-lawwâmah* sebagai jiwa yang senantiasa mencela pemiliknya atas kelalaian dan kecerobohan yang telah dilakukannya.⁷¹ Adapun Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa Istilah *al-lawwâmah* berasal dari akar kata *lâma* yang bermakna mencela atau mengecam. Dalam konteks ayat ini, yang dimaksud adalah jiwa yang menyesali dan mencela dirinya sendiri atas kesalahan yang telah dilakukan. jiwa ini berada di atas dua jenis jiwa lainnya: *an-nafs al-muthmainnah* yaitu jiwa yang tenang dan tunduk pada petunjuk *ilahi*, dan *an-nafs al-ammârah* yaitu jiwa yang selalu memerintahkan kepada kejahatan.

An-nafs al-lawwâmah adalah jenis jiwa yang mencela dan mengoreksi dirinya setiap kali melakukan dosa. Menurut al-Biqâ'i, penyesalan dan celana diri yang dilakukan terhadap tindakan buruk merupakan potensi awal menuju keselamatan, sementara ketidakmampuan untuk mengecam dosa akan menyebabkan kebinasaan.

Karena itu, walaupun seseorang terus berusaha melakukan amal saleh, jiwa yang mencela akan tetap merasa belum cukup, hingga pada hari kiamat ia menyesali peluang kebaikan yang tidak ia manfaatkan semasa hidup. Dalam hal ini, al-Hasan al-Bashri menyatakan bahwa seorang mukmin sejati adalah

⁶⁹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 30,... hal. 214-215.

⁷⁰ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 21,... hal. 86

⁷¹ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 15,... hal. 253.

orang yang senantiasa mengevaluasi diri dan tidak henti-hentinya mencela niat, ucapan, dan perbuatan yaitu tidak membiarkan satu detik pun berlalu tanpa perenungan dan penyesalan terhadap kekurangan diri.⁷²

Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nafs al-lawwâmah* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.8. Ragam Penafsiran Kata *Nafs* dalam Surat al-Qiyâmah/75: 2

Mufasir	Makna <i>an-nafs al-lawwâmah</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	Jiwa yang mencela diri atas semua tindakan, baik baik maupun buruk. Diperkuat oleh pendapat Sa'îd bin Zubair dan 'Ikrimah. Ibn 'Abbâs menyebutnya sebagai jiwa tercela.	Fitrah manusia mencakup kesadaran moral untuk mengoreksi diri. <i>Nafs al-lawwâmah</i> menunjukkan bahwa dalam fitrah ada elemen evaluatif yang mengarah pada perbaikan dan kebaikan.
Al-Mâwardî	Dua kategori penafsiran: (1) Pujian, jiwa reflektif yang mencela diri sebagai bentuk taubat; (2) Celaan, jiwa lemah yang mudah mengeluh atas ujian.	Fitrah sebagai potensi moral yang dapat berkembang ke arah evaluatif (taubat) atau terdistorsi menjadi keluhan dan kelemahan spiritual, tergantung respons terhadap ujian dan bimbingan <i>ilahi</i> .
Ar-Râzî	Menawarkan tiga pendekatan sumpah: (1) afirmatif; (2) sintaksis; dan (3) penolakan sumpah (<i>nafyu al-qasam</i>). <i>Nafs al-lawwâmah</i> dilihat sebagai realitas psikologis dan moral yang kuat yang menunjukkan refleksi dan penyesalan.	Menunjukkan bahwa fitrah manusia memiliki sistem evaluasi batiniah (<i>nafs</i>) yang berfungsi untuk menjaga moralitas dan kesadaran terhadap kebenaran, serta menjadi dasar tanggung jawab spiritual.
Al-Biqâ'î	Jiwa ini mencela diri atas kegagalan moral sebagai refleksi sadar terhadap keagungan Allah dan	Fitrah sebagai dasar tanggung jawab spiritual: <i>nafs al-lawwâmah</i> menjadi bukti bahwa manusia tidak netral secara

⁷² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 14,... hal. 528-529.

	keadilan akhirat. Jiwa menyesal karena tidak maksimal dalam kebaikan.	moral, tetapi memiliki potensi penyesalan yang berakar dari fitrah dan tuntutan akan pertanggungjawaban ilahiah.
Wahbah az-Zuhaylî	Jiwa yang mencela diri karena kelalaian atau kesalahan.	Menunjukkan fitrah sebagai sumber etis yang memungkinkan manusia mengoreksi diri, mengenali kesalahan, dan memperbaiki amal melalui introspeksi dan penyesalan.
Muhammad Quraish Shihab	Jiwa yang menyesali dosa, mencela diri sendiri, dan tidak pernah puas dengan amal. Tingkatan ini berada di antara <i>nafs ammârah</i> dan <i>muthmainnah</i> .	Fitrah manusia mengandung dinamika perkembangan moral, dan <i>nafs al-lawwâmah</i> adalah bentuk kesadaran akan potensi baik-buruk dalam diri. Penyesalan merupakan sinyal aktif bahwa fitrah masih hidup dalam struktur batin manusia.

4) Surat Al-Fajr/89: 27

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

Wahai jiwa yang tenang

Ayat ini merupakan seruan Allah yang penuh kelembutan kepada *an-nafs al-Muthmainnah* (jiwa yang tenang), yaitu jiwa orang yang mukmin yang telah mencapai ketenangan spiritual dalam hidupnya.

Ath-Thabarî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah menggambarkan bagaimana para malaikat akan menyambut jiwa orang-orang beriman dengan panggilan lembut pada hari kiamat. Jiwa yang disebut *muthmainnah* ini adalah jiwa yang merasa tenang, yakin, dan percaya sepenuhnya terhadap janji Allah tentang balasan mulia di akhirat. Keyakinan ini membentuk ketenangan dalam batinnya yaitu sebuah ketenangan yang lahir dari kepercayaan yang kokoh dan pasrah terhadap segala ketentuan *ilahi*.

Para ulama menafsirkan jiwa ini sebagai jiwa yang mukmin yang mantap hatinya terhadap firman Allah dan rida dengan segala kehendaknya. Mujâhid bahkan menggambarkannya sebagai jiwa yang patuh, khusyuk, dan sungguh-sungguh yakin bahwa Allah adalah Tuhannya, serta tidak goyah menghadapi perintah ataupun takdirnya. Dalam qirâ'ah Ubay bin Ka'ab jiwa ini disebut sebagai *âminah* yaitu jiwa yang merasa aman karena keimanan yang mendarah daging dalam dirinya.

Beberapa riwayat menyebut bahwa kalimat ini diucapkan oleh

malaikat kepada seorang mukmin ketika nyawanya dicabut, sebagai pertanda bahwa ia telah meraih keridaan Allah dan kemuliaan yang dijanjikan maka seruan ini menjadi kabar gembira yang mengiringi perjalanannya menuju perjumpaan dengan Tuhannya sebagai jiwa yang rida dan diridai.⁷³

Adapun al-Mâwardî merangkum tujuh pandangan ulama terkait makna *an-nafs al-muthmainnah* (jiwa yang tenang). Pertama, menurut Ibn ‘Abbâs yang dimaksud dengan jiwa yang tenang adalah jiwa orang mukmin (*al-mu’minah*), yakni jiwa yang telah dihiasi oleh keimanan sejati kepada Allah SWT. Kedua, Mujâhid menafsirkan jiwa tersebut sebagai jiwa yang menjawab seruan Allah (*al-mujibah*) yaitu jiwa yang tidak berpaling ketika disuruh kepada kebenaran dan ketundukan. Ketiga, menurut Qatadâh maknanya adalah jiwa yang mempercayai janji Allah, yakni percaya terhadap balasan di akhirat dan seluruh kabar gaib yang disampaikan-Nya. Keempat, dalam mushaf riwayat Ubay bin Ka’ab terdapat variasi redaksi, yaitu *an-nafs al-âminah al-muthmainnah* yang menunjukkan bahwa makna jiwa tersebut adalah jiwa yang aman dan tentram baik dari rasa takut maupun kegelisahan. Kelima, Muqâtil memahami jiwa ini sebagai jiwa yang rida (*ar-radhiyah*), yaitu jiwa yang menerima segala ketentuan Allah dengan ketenangan.

Keenam, sebagian ahli ilhâm (*shâhib al-khawâtir*) menafsirkan jiwa tenang sebagai jiwa yang telah merasa nyaman terhadap dunia, dan karena itu diperintahkan untuk kembali kepada Tuhannya dalam rangka meninggalkan ketergantungannya pada dunia. Ketujuh, menurut al-Hasan al-Bashri, yang dimaksud adalah jiwa yang beriman yang ketika ajal tiba, merasa tenang kepada Allah, dan sebaliknya, Allah pun rida terhadapnya. Maka kematian baginya bukan momen ketakutan, melainkan sebuah perjumpaan yang damai dengan Tuhannya.⁷⁴

Al-Biqâ’i memandang bahwa setelah Allah menyebutkan azab yang diperuntukkan bagi orang-orang yang jiwanya gelisah, serakah, dan lemah dalam menghadapi kesenangan maupun kesusahan yaitu mereka yang tidak peduli kepada anak yatim dan miskin serta mencintai dunia secara berlebihan, muncullah pertanyaan dalam jiwa mengenai nasib orang-orang yang tidak memiliki sifat tercela tersebut. Untuk menjawab rasa penasaran ini, Allah menyingkapkan kabar gembira tentang golongan yang berlawanan sifatnya. Saat hari kiamat tiba, ketika sangkakala ditiup dan manusia dibangkitkan dari kubur, Allah akan menyeru kepada jiwa yang tenang (*an-nafs al-muthmainnah*), jiwa ini adalah jiwa yang dipenuhi ketenangan, tidak diliputi rasa takut, kesedihan, atau kerugian, karena selama hidup di dunia, ia selalu bersikap teguh terhadap ajaran tentang akhirat, mempercayai janji dan ancaman Tuhan, serta terus berada dalam keseimbangan antara harap dan

⁷³ Abu Ja’far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Jilid. 24,... hal. 396-397.

⁷⁴ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*, Jilid.. 6,... hal. 272.

takut. Bila jiwa yang pada dasarnya memiliki kecenderungan kepada dunia saja bisa mencapai derajat tersebut, maka bagaimana pula keutamaan ruh yang lebih tinggi dan lebih mulia dari jiwa?⁷⁵

Dalam tafsir *al-Munîr* karya Wahbah az-Zuhaylî menjelaskan bahwa seruan ini ditujukan kepada orang mukmin. Allah SWT. menyapa mereka, baik secara langsung dengan zat-Nya atau melalui perantara malaikat, dengan panggilan: *wahai jiwa yang yakin dengani keimanan, membenarkan kebenaran dan mentauhidkan Allah tanpa sedikit pun keraguan terhadap akidahnya*". Jiwa ini telah rela menerima ketetapan *qadhâ`* dan *qadar*, serta tunduk kepada ketentuan dan hukum-hukum syariat. Oleh karena itu, pada hari kiamat, ia akan datang dalam keadaan penuh ketenangan, lisannya dipenuhi dengan zikir kepada Allah, berdiri dengan teguh, tidak terguncang oleh ketakutan, dan berada dalam kondisi aman sepenuhnya dari rasa takut dan kekhawatiran.

Penafsiran ini menggambarkan bahwa *an-nafs al-muthmainnah* adalah puncak kondisi spiritual seorang mukmin yang telah meraih ketentraman total melalui Iman, rida, dan ketaatan kepada Allah sehingga layak memperoleh sambutan ilahiyah yang penuh rahmat di akhirat kelak.⁷⁶

Muhammad Quraish Shihab menafsirkan bahwa ayat ini menggambarkan kondisi akhirat bagi jiwa yang beriman dan taat. Ini merupakan sambutan Allah kepada jiwa yang tenang *an-nafs al-muthmainnah*. Ungkapan "hai jiwa yang tenang" diartikan sebagai seruan *ilahi* kepada ruh seorang mukmin pada saat menjelang kematian atau kebangkitan, yang dalam hidupnya senantiasa berzikir dan tunduk kepada Allah. Jiwa ini kembali kepada Tuhan dalam keadaan rida menerima ganjaran Allah dengan ikhlas, dan diridhoi karena hidupnya di dunia dihabiskan untuk kebaikan. Oleh sebab itu Allah mempersilakannya masuk ke dalam kelompok hamba-Nya yang saleh serta ke dalam surga.

Beberapa ulama menafsirkan frasa *an-nafs al-muthmainnah* sebagai jiwa yang tenang karena keyakinannya terhadap janji Allah, serta ketulusan amal perbuatannya. Dengan demikian, penutup surat ini menggambarkan konsekuensi akhir bagi dua tipe manusia: yang durhaka bangkit dalam penyesalan, sedangkan yang taat bangkit dalam keadaan diterima dan disambut masuk ke dalam surga.⁷⁷

Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nafs al-muthmainnah* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

⁷⁵ Burhân ad-Dîn al-Biqâ`î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 22,... hal. 42-43.

⁷⁶ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 15,... hal. 530-531.

⁷⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 15,... hal. 229-230.

Tabel.IV.9. Ragam Penafsiran *Nafs* dalam Surat al-Fajr/89: 27

Mufasir	Makna <i>an-nafs al-muthmainnah</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	Jiwa yang tenang dan yakin sepenuhnya pada janji Allah, disambut oleh malaikat dengan kelembutan.	Fitrah manusia yang utuh akan melahirkan ketenangan karena keyakinan dan kepasrahan total kepada kehendak <i>ilahi</i> . Fitrah mengarah pada keseimbangan spiritual.
Al-Mâwardî	Merangkum 7 pandangan, termasuk: jiwa mukminah (Ibn ‘Abbâs), jiwa yang menjawab seruan (Mujâhid), jiwa yang rida (Muqâtil), dan jiwa yang tidak terguncang saat ajal (al-Hasan al-Bashrî).	Fitrah sebagai potensi iman, ketundukan, dan penerimaan terhadap qadar Allah. Jiwa tenang adalah bentuk kesempurnaan fitrah yang terealisasi dalam hidup seorang mukmin.
Al-Biqâ’î	Jiwa yang tenang sebagai antitesis dari jiwa yang gelisah, duniawi, dan penuh keraguan. Seruan ini adalah kabar gembira pada hari kiamat bagi jiwa yang teguh pada kebenaran.	Fitrah mengarahkan manusia untuk selalu berada antara harap dan takut. Jiwa yang <i>muthmainnah</i> adalah hasil dari fitrah yang dilatih dan dijaga dari kerusakan syahwat dunia.
Wahbah az-Zuhaylî	Jiwa mukmin yang yakin pada kebenaran tauhid, tunduk pada hukum syariat, dan datang di hari kiamat dalam keadaan penuh ketenangan.	Fitrah manusia yang selaras dengan wahyu menjadikan jiwanya teguh dan aman dari rasa takut, karena berada dalam jalur kehendak Allah.
Muhammad Quraish Shihab	Jiwa yang selalu berzikir, taat, dan kembali kepada Allah dengan rida dan diridai. Disambut sebagai hamba saleh dan dimasukkan ke dalam surga.	Fitrah yang terpelihara akan membawa manusia kepada kehidupan ilahiah yang tenang dan membahagiakan. Jiwa yang <i>muthmainnah</i> adalah bentuk ideal dari manusia yang setia pada fitrah penciptaannya.

Dalam konteks penyimpangan orientasi seksual, kecenderungan tersebut dapat dibaca sebagai manifestasi dari *nafs al-ammârah bi as-sû`*, yakni jiwa yang cenderung memerintahkan kepada keburukan. Jiwa ini, jika tidak dikendalikan oleh takwa, akan menjadikan syahwat sebagai panduan utama termasuk dalam perilaku seksual yang menyimpang dari fitrah.

Namun demikian, keberadaan *nafs al-lawwâmah* (jiwa yang mencela diri sendiri) sebagaimana disebut dalam surat al-Qiyâmah/75: 2 dapat menjadi indikator bahwa dalam sebagian pelaku LGBT masih ada refleksi batin atau konflik internal. Ini menunjukkan bahwa fitrah belum sepenuhnya rusak, hanya tertutup oleh pengaruh syahwat dan lingkungan. Jiwa terus mencela ini dapat menjadi pintu taubat jika diarahkan dengan benar.

Sebaliknya, *nafs al-muthmainnah* sebagaimana surat dalam surat al-Fajar/89: 27 adalah gambaran ideal dari manusia yang telah kembali kepada fitrah sejatinya. Ia tenang, rida, dan diridai Allah. Mustahil bagi jiwa yang hidup dalam penyimpangan seksual untuk mencapai kondisi spiritual ini tanpa kembali kepada orientasi yang sesuai dengan fitrah penciptaan.

Selain itu, dalam konteks pembinaan diri dan pengendalian moral, Islam mengenal konsep *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa). Konsep ini menunjukkan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengelola, memperbaiki, dan menyucikan kecenderungan-kecenderungan negatif yang muncul dari dalam dirinya, termasuk dorongan seksual yang menyimpang. Proses *tazkiyah* ini merupakan upaya aktif seorang individu dalam menata jiwanya agar kembali selaras dengan fitrah ilahiah.

Fenomena di mana sebagian individu dengan orientasi LGBT menyadari kondisi mereka dan berusaha untuk berubah menunjukkan bahwa orientasi seksual bukanlah sesuatu yang mutlak atau tidak bisa diubah. Kesadaran tersebut menjadi bukti bahwa manusia memiliki potensi untuk melakukan transformasi batin melalui pendidikan, pembinaan spiritual, serta lingkungan sosial yang sehat. Dalam banyak kasus, perubahan ini tidak datang secara instan, melainkan melalui proses panjang yang melibatkan refleksi diri, pertobatan, serta bimbingan keagamaan yang tepat.

Dengan demikian, jika seseorang yang mengalami kecenderungan homoseksual atau kecenderungan menyimpang lainnya, dapat menyadari dan mengupayakan perubahan, maka hal ini membuktikan bahwa orientasi seksual bukanlah bagian dari fitrah yang tak tergoyahkan, melainkan hasil dari akumulasi pengalaman, lingkungan, dan bentuk tanggapan jiwa terhadap situasi tertentu. Oleh karena itu, Islam memberikan ruang bagi manusia untuk terus memperbaiki diri melalui proses penyucian jiwa, sehingga kecenderungan negatif yang bertentangan dengan fitrah dapat diredam dan dikembalikan kepada jalan yang lurus.

Oleh karena itu, kajian terhadap *nafs* dalam Al-Qur`an menegaskan bahwa penyimpangan seksual adalah bentuk dominasi fitrah, sedangkan jalan

menuju kesucian adalah memulai penguatan *nafs al-lawwâmah* menuju *nafs al-muthmainnah*. Dengan demikian, orientasi seksual menyimpang bukan bagian dari fitrah, melainkan bentuk penyimpangan dari tatanan jiwa yang sehat secara spiritual.

4. Lafz *Hanîf* (حَنِيفٌ) sebagai Ekspresi Aktif Fitrah

Kata *hanîf* dan derivasinya dalam Al-Qur`an disebutkan di sebanyak 12 tempat dengan 10 ayat menyebutkan dengan menggunakan term *hanîf*.⁷⁸ Dari seluruh ayat yang menggunakan term *hanîf* dalam Al-Qur`an, kata ini memiliki dua kategori yaitu seruan untuk mengikuti jalan hidup Nabi Ibrahim yang *hanîf* dan perintah untuk istiqamah dalam agama fitrah (tauhid) sebagaimana yang telah dirincikan pada BAB III. Dalam pembahasan ini, penulis hanya mengambil satu ayat dari masing-masing kategori untuk dirincikan yaitu surat al-Baqarah/2: 135 dan surat ar-Rûm/30:30.

1) Surat Al-Baqarah/2: 135

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Mereka berkata, "Jadilah kamu (penganut) Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk." Katakanlah, "(Tidak.) Akan tetapi, (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus dan dia tidak termasuk orang-orang musyrik.

Ayat ini merupakan bantahan terhadap klaim eksklusif umat Yahudi dan Nasrani yang menyatakan bahwa hanya dengan mengikuti agama mereka seseorang akan mendapatkan petunjuk. Menurut ath-Thabarî, kata *hanîf* secara etimologis berarti lurus dari penyimpangan namun juga bisa bermakna condong kepada sesuatu dalam hal ini, kepada agama Allah. Beberapa mufasir berbeda pendapat bahwa makna *hanîfiyyah* adalah haji mengikuti syariat Ibrahim dalam manasik. Sebagian lagi memaknainya sebagai mengikuti kebenaran, beristiqomah, melakukan khitan, atau mengikhlaskan ibadah hanya kepada Allah. Bahkan sebagian menyamakannya langsung dengan Islam itu sendiri.

Namun ath-Thabarî menolak pendefinisian sempit tersebut. Menurutnya, *hanîfiyyah* bukan semata-mata haji atau khitan karena banyak orang musyrik dan Yahudi yang juga melakukan keduanya namun tetap disingkirkan dari gelar *hanîf*. Maka, *hanîf* harus dipahami sebagai seseorang yang berpegang teguh secara konsisten terhadap ajaran Nabi Ibrahim yaitu tauhid, ikhlas, dan tunduk sepenuhnya kepada Allah.⁷⁹

Selanjutnya al-Mâwardî menjelaskan bahwa dalam penafsiran klasik,

⁷⁸ Muhammad Fu`ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras*,... hal. 220.

⁷⁹ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 2,... hal. 592-494.

isilah *hanif* memiliki empat makna utama. Pertama, menurut as-Suddi, orang yang ikhlas dalam ibadah kepada Allah. Kedua, orang yang mengikuti kebenaran dan berada di atas jalan yang lurus, sebagaimana dikemukakan oleh Mujâhid. Ketiga, menurut Ibn ‘Abbâs dan al-Hasan, yakni menjalankan manasik sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim. Keempat, orang yang lurus dalam agama.

Secara etimologis kata *hanif* berasal dari dua akar makna yang saling melengkapi. Pertama, bermakna *al-mayl* (condong), yakni kecenderungan Nabi Ibrahim untuk berpaling dari kesyirikan menuju tauhid murni. Kedua, bermakna istiqomah (lurus), sehingga agama Ibrahim disebut *hanifiyyah* karena mencerminkan ke urusan akidah dan penghambaan yang tulus kepada Allah.⁸⁰

Ar-Râzî menjelaskan bahwa dalam penjelasan tafsir mengenai kata *hanif*, para ulama bahasa dan ahli tafsir memberikan dua sudut pandang utama. Pertama, secara etimologis, sebagian ahli bahasa mengartikan *hanif* sebagai seorang yang lurus dalam agama, yang menyerahkan diri secara total kepada Allah dan tidak menyimpang sedikitpun dari Jalan kebenaran. Ini sejalan dengan penggunaan metaforis dalam bahasa Arab, seperti menyebut orang yang pincang sebagai *ahnaf* bukan dalam arti negatif, tetapi sebagai optimisme dan akan keselamatan. Kedua, pendapat lain menyatakan bahwa akar kata *hanif* berasal dari kata yang berarti condong atau berpaling yakni berpaling dari kebatilan (Yahudi dan Nasrani) menuju Islam. Dalam konteks ini Nabi Ibrahim dipuji karena meninggalkan agama-agama yang menyimpang dan mengikuti agama Allah yang *hanif*.

Para ahli tafsir juga menyampaikan beragam makna dari istilah *hanifiyyah*. Pertama, sebagian memaknainya sebagai pelaksanaan ibadah haji. Kedua, berkomitmen mengikuti kebenaran Ketiga, mengikuti syariat Nabi Ibrahim. Keempat, kemurnian tauhid dan keikhlasan dalam agama.⁸¹

Al-Biqâ’i menjelaskan makna *hanif* secara mendalam mencerminkan sifat spiritual yang lembut dan mudah diarahkan kepada kebenaran. Ia menggambarkan karakter yang lentur, ringan, dan tidak keras kepala yakni pribadi yang siap menerima petunjuk *ilahi* tanpa hambatan kekakuan mental atau kesombongan spiritual. Akar kata *hanaf* secara linguistik menunjukkan kehalusan dan kelangsingan, yang secara maknawi berimplikasi pada kecenderungan untuk tunduk dan taat. Sifat ini menafikan sebagai bentuk kekerasan atau kebekuan yang biasanya menjadi sumber penyimpangan, keangkuhan, dan pembangkangan terhadap kebenaran. Karena itu seorang yang *hanif* adalah pribadi yang selaras dengan fitrah kebenaran yaitu mudah dibimbing, condong kepada jalan yang lurus, dan jauh dari sikap keras kepala

⁸⁰ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*, Jilid. 1,... hal. 194.

⁸¹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 4,... hal. 88-90.

yang membangkang terhadap kehendak Allah.⁸²

Dalam tafsir *al-Mishbah* istilah *hanîf* diartikan lurus atau cenderung kepada sesuatu. *Hanîf* dalam konteks ajaran Nabi Ibrahim menunjukkan sikap hidup yang lurus yakni menempuh jalan kebenaran yang tidak terpengaruh oleh penyimpangan agama-agama sebelumnya. Ajaran tersebut berdiri tegak di atas prinsip tauhid dan tidak mengikuti pandangan hidup kaum Yahudi maupun Nasrani. Nabi Ibrahim diutus oleh Allah sebagai sosok pembaru yang menghadirkan kembali kemurnian keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sekaligus meluruskan penyimpangan yang telah mengakar dalam masyarakat.

Karena itu, umat Islam diperintahkan untuk meneladani ajaran Ibrahim yang *hanîf*, sebagai bentuk komitmen terhadap keesaan Tuhan dan integritas keimanan. Ajaran *hanîf* dalam hal ini menjadi identitas teologis yang membedakan Islam dari agama-agama lain.⁸³ Ragam pandangan mufasir tentang makna *hanîf* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.10. Ragam Penafsiran *Hanîf* dalam Surat al-Baqarah/2: 135

Mufasir	Makna <i>Hanîf</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>Hanîf</i> berarti condong kepada agama Allah, tidak cukup dimaknai hanya sebagai haji atau khitan. Ia adalah konsistensi terhadap ajaran tauhid Nabi Ibrahim.	Fitrah manusia adalah tauhid; mengikuti ajaran <i>hanîf</i> berarti kembali pada struktur asal penciptaan manusia yang cenderung kepada pengesaan Tuhan.
Al-Mâwardî	<i>Hanîf</i> dimaknai sebagai: ikhlas beribadah, mengikuti kebenaran, manasik Ibrahim, dan lurus dalam agama.	<i>Hanîf</i> sebagai ekspresi keselarasan fitrah manusia yang suci dan ikhlas dalam penghambaan serta kecenderungan untuk mengikuti jalan lurus dan benar.
Ar-Râzî	<i>Hanîf</i> adalah orang yang lurus dan menyerahkan diri total kepada Allah, atau berpaling dari kebatilan menuju kebenaran (Islam).	Penyerahan diri dan kecondongan kepada Islam adalah manifestasi dari fitrah yang tidak menyimpang. Fitrah menolak kebatilan dan condong kepada tauhid.
Al-Biqâ'î	<i>Hanîf</i> mencerminkan pribadi yang lembut,	Fitrah manusia adalah lembut dan mudah

⁸² Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 2,... hal. 184-185.

⁸³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 1,... hal. 400.

	tunduk, tidak keras kepala, dan siap menerima petunjuk ilahi.	menerima kebenaran. Kekakuan dan kesombongan adalah penyimpangan dari fitrah spiritual.
Muhammad Quraish Shihab	<i>Hanif</i> berarti lurus dan cenderung kepada jalan yang benar, yaitu jalan Nabi Ibrahim, yang tidak terpengaruh oleh penyimpangan agama Yahudi dan Nasrani.	<i>Hanif</i> adalah ekspresi ajaran tauhid yang sesuai dengan fitrah manusia. Fitrah tidak mungkin sejalan dengan penyimpangan atau kemusyrikan.

2) Surat Ar-Rûm/30: 30

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Ayat ini khususnya pada frasa *فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا* merupakan seruan tegas kepada Rasulullah, dan kepada umat manusia secara umum, agar mengarahkan diri secara mantap kepada agama tauhid yang lurus, murni, dan selaras dengan fitrah penciptaan manusia. Dalam Tafsir ath-Thabarî, ayat ini menjelaskan bahwa Allah memerintahkan Rasulullah untuk marahkanlah wajahnya secara mantab ke arah yang telah ditunjukkan oleh Tuhanmu, yaitu ketaatan kepada-Nya, dan itu adalah agama. Firman-Nya *hanifan*, maksudnya adalah dalam keadaan lurus dalam menjalankan agama dan ketaatan kepada Allah.⁸⁴

Adapun al-Mâwardî menjelaskan bahwa frasa ini ditafsirkan oleh para ulama dengan beragama makna yang menggambarkan hakikat ketundukan dan kemurnian dalam beragama. Pertama, menurut adh-Dhahhâk maknanya adalah menjadi seorang muslim, yakni orang yang tunduk sepenuhnya kepada kehendak Allah. Kedua, menurut Khushaif, *hanif* berarti ikhlas, yaitu menjalankan agama dengan kemurnian niat yang bersih dari syirik. Ketiga, Mujâhid memahami istilah ini sebagai sikap mengikuti jalan kebenaran yang ditunjukkan oleh wahyu. Keempat, Muhammad bin Ka'ab menafsirkannya sebagai bersikap lurus dalam beragama tanpa menyimpang ke arah kebatilan. Kelima, Ibn 'Abbâs mengaitkan maknanya dengan pelaksanaan ibadah haji.

⁸⁴ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 18,... hal. 494-496.

Keenam, menurut Abû Qilabah, *hanîf* berarti beriman kepada seluruh para rasul dan sebagai bentuk kesempurnaan iman dan konsistensi dalam tauhid. Secara keseluruhan, penafsiran ini menunjukkan bahwa *hanîf* mengandung makna ketundukan total kepada agama tauhid yang murni, dengan sikap ikhlas, lurus, dan menyuruh dalam ketaatan kepada Allah SWT.⁸⁵

Ar-Râzî menafsirkan kata *hanîfa* dalam surat ar-Rûm/30: 30 dengan condong dan berpaling dari segala sesuatu selain agama yang benar. Yakni: hadapkanlah dirimu kepada agama dan berpalinglah dari segala sesuatu selainnya. Dengan kata lain, jangan ada sesuatu pun di hatimu selain agama itu hingga kamu kembali kepadanya (saat menyimpang). Makna ini dekat dengan firman-Nya berikut: *wa lâ takunu min al-musyrikîn* (dan janganlah kalian termasuk orang-orang musyrik).⁸⁶

Adapun al-Biqâ'i menafsirkan kata *hanîf* dalam surat ar-Rûm/30: 30 dengan bahwa Allah secara halus menyindir karakter keras dan bebal orang-orang yang sesat melalui firman-Nya *hanîfa*, yang di sini dimaknai sebagai kecondongan terhadap kebenaran, sikap yang lembut dan mudah diarahkan, tajam dalam kesadaran batin, serta responsif dalam berpikir dan bertindak. Sifat ini mencerminkan kelenturan spiritual yang memungkinkan seseorang mengikuti petunjuk dengan mudah.

Tafsir ini kemudian menjelaskan bahwa potensi kecondongan kepada kebenaran sejatinya telah tartanam dalam tabiat manusia meskipun manifestasinya berbeda-beda antar individu. Ketika masih kecil, manusia cenderung mudah diarahkan dan tunduk pada kebenaran. Namun seiring bertambah usia, pengalaman-pengalaman hidup, terutama kesalahan dalam mengikuti sesuatu yang ternyata keliru, membuat mereka melatih diri untuk menolak dan membantah secara terus-menerus. Kebiasaan ini, jika terus di langgengkan dapat menjadi sifat yang mengeras bahkan lebih keras daripada sebelumnya.

Fenomena ini kerap diperburuk oleh pengaruh lingkungan, terutama teman-teman yang buruk yang terbiasa berkata tanpa melaksanakan apa yang mereka ucapkan. Oleh karena itu, Islam menekankan pentingnya kejujuran sejak dini, bahkan dalam hal kecil seperti tidak menjanjikan sesuatu kepada anak-anak jika tidak benar-benar memberikannya. Nabi SAW menegaskan bahwa tindakan semacam itu tergolong sebagai kebohongan, sebagaimana disebut dalam sejumlah riwayat shahih.⁸⁷

Kata *hanîf* dalam ayat ini menunjukkan perintah agar manusia mengikuti agama yang lurus dan murni dari segala bentuk penyimpangan. Dalam konteks ini, *hanîf* merujuk pada agama Islam sebagai kelanjutan dari

⁸⁵ Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid. 4,... hal 311.

⁸⁶ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 25,... hal. 120.

⁸⁷ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'i, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 15,... hal. 83-84.

agama Nabi Ibrahim, yang bersih dari syirik dan merupakan bentuk asli dari penghambaan kepada Allah SWT. *Wahbah az-Zuhaili* menegaskan bahwa seruan agar mengikuti agama yang *hanîf* muncul setelah dalil-dalil tauhid dijelaskan secara rasional, dan kebatilan kesyirikan ditampakkan secara jelas. Oleh karena itu, mengikuti agama *hanîf* berarti menjauhi segala bentuk penyimpangan teologis dan ideologis serta menepati jalan hidup yang selaras dengan penciptaan manusia (fitrah).⁸⁸

Dalam tafsir *al-Misbah* kata *hanîf* umumnya dimaknai sebagai sikap lurus atau berpaling dari kebatilan menuju kebenaran. Secara etimologis, istilah ini berasal dari gambaran posisi telapak kaki yang kanan sedikit condong ke kiri, dan yang kiri sedikit condong ke kanan, sehingga menciptakan keseimbangan. Keseimbangan tersebut memungkinkan seseorang berjalan secara lurus dan stabil tanpa menyimpang ke arah kiri maupun ke arah kanan.⁸⁹

Ragam pandangan mufasir tentang makna *hanîf* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.11. Ragam Penafsiran *Hanîf* dalam Surat ar-Rûm/30: 30

Mufasir	Makna Frasa <i>Hanîf</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	Perintah untuk mengarahkan diri secara total ke agama; <i>hanîfan</i> berarti lurus dalam agama dan ketaatan kepada Allah.	Seruan untuk kembali kepada agama tauhid yang murni menunjukkan keselarasan dengan fitrah manusia sebagai makhluk penyembah Tuhan yang satu.
Al-Mâwardî	<i>Hanîf</i> berarti muslim (tunduk total), ikhlas, mengikuti wahyu, tidak menyimpang, melaksanakan ibadah haji, dan beriman kepada semua rasul.	<i>Hanîf</i> sebagai representasi fitrah yang mendorong manusia untuk ikhlas, tunduk, dan lurus dalam keimanan serta praktik ibadah, menunjukkan integrasi nilai-nilai fitrah dalam ajaran Islam.
Ar-Râzî	<i>Hanîf</i> berarti berpaling dari selain agama yang benar, dan kembali kepadanya jika menyimpang.	Fitrah manusia adalah tauhid. <i>Hanîf</i> merupakan manifestasi dari fitrah yang selalu condong kepada agama yang benar dan menolak kesyirikan.
Al-Biqâ'î	<i>Hanîf</i> adalah sikap condong kepada	Fitrah mengandung kecenderungan dasar kepada

⁸⁸ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir Al-Munîr*, Jilid. 11,... hal. 104.

⁸⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 10,... hal. 207-208.

	kebenaran, lembut, tajam dalam kesadaran batin, dan responsif terhadap petunjuk.	kebenaran. Namun bisa rusak karena pengaruh lingkungan. Tafsir ini menekankan bahwa menjaga fitrah memerlukan lingkungan yang mendukung dan kejujuran sejak dini.
Wahbah az-Zuhaylî	<i>Hanîf</i> berarti mengikuti Islam sebagai agama yang lurus dan bersih dari penyimpangan, setelah dalil tauhid dijelaskan.	Fitrah manusia diarahkan kepada tauhid. Menjadi <i>hanîf</i> berarti menyesuaikan hidup secara teologis dan praktis sesuai dengan struktur penciptaan manusia.
Muhammad Quraish Shihab	<i>Hanîf</i> berarti berpaling dari kebatilan menuju kebenaran; digambarkan seperti telapak kaki yang condong seimbang agar tetap lurus.	Fitrah adalah kecenderungan untuk hidup seimbang dan stabil. <i>Hanîf</i> mencerminkan sikap hidup yang sesuai dengan fitrah, tidak menyimpang ke arah ekstrem, tetapi menapaki jalan tengah yang lurus menuju Allah.

Lafaz *hanîf* dalam Al-Qur`an menggambarkan kecenderungan lurus, condong kepada kebenaran, dan berpaling dari kebatilan. *Hanîf* bukan hanya sesuatu konsep teologis yang pasif tetapi merupakan pengajaran aktif dari fitrah manusia, yakni kesiapan batin untuk menerima dan mengikuti kebenaran tauhid secara ikhlas dan konsisten. Dalam konteks kritik terhadap orientasi seksual non-heteroseksual, *hanîf* memberikan kerangka normatif bahwa fitrah manusia sejatinya condong kepada kemurnian akidah dan akhlak, termasuk dalam hal seksualitas.

Surat ar-Rûm/30: 30 secara eksplisit mengaitkan antara perintah untuk menjadi *hanîfan* dan *fitrah Allah allatî fathara an-nâs ‘alaihâ*. Dalam pandangan para mufasir seperti ath-Thabarî, al-Mâwardî, dan Fahr ad-Dîn ar-Râzî, perintah untuk menghadapkan diri kepada agama secara *hanîf* berarti bersikap lurus, ikhlas, dan menjauhi segala bentuk penyimpangan, baik dalam aspek kaidah maupun perilaku hidup.⁹⁰ Dengan demikian, *hanîf* menjadi bukti bahwa fitrah manusia tidak netral, tetapi memiliki kecenderungan moral dan spiritual yang terarah termasuk dalam kecenderungan seksual yang semestinya sesuai dengan syariat.

⁹⁰ Abu Ja’far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Jilid. 18,... hal. 494-496; Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*, Jilid. 4,... hal 311; Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, Jilid. 25,... hal. 120.

Dalam konteks penyimpangan orientasi seksual, *hanîf* berfungsi sebagai argumen normatif terhadap berbagai upaya pembenaran homoseksualitas dan transgenderisme sebagai bentuk “fitrah baru”. Padahal, dalam perspektif Al-Qur`an *hanîf* justru menolak penyimpangan seperti itu. Ar-Râzî secara tegas menyatakan bahwa makna *hanîf* adalah berpaling dari segala sesuatu selain agama yang benar, termasuk hawa nafsu dan penyimpangan dari struktur penciptaan.

Surat al-Baqarah/2: 135 memperkuat argumen ini dengan menampilkan sosok Nabi Ibrahim sebagai simbol *hanîfiyyah* yang sejati yaitu berpaling dari syirik dan kemungkaran menuju tauhid murni dan ketaatan total kepada Allah. Para mufasir menjelaskan bahwa sifat *hanîf* Nabi Ibrahim tidak hanya tampak pada aspek teologis, tetapi juga dalam cara hidup, nilai-nilai sosial, serta ekspresi moral. Maka, mengikuti ajaran *hanîfiyyah* berarti mengikuti pola hidup yang lurus secara spiritual dan moral, termasuk dalam menjaga kemurnian syahwat sesuai dengan tujuan penciptaannya.

Al-Biqâ'i dan mufasir di atas secara umum menjelaskan bahwa karakter *hanîf* menunjukkan kelenturan spiritual dan kemurnian jiwa, yaitu kesiapan untuk menerima petunjuk dan menolak penyimpangan.⁹¹ Sifat ini bertolak-tolakan dengan kekakuan dan pembongkar pembangkangan spiritual yang sering mengiringi ideologi LGBT. Ketika seseorang bersikukuh membenarkan penyimpangan seksual atas nama ekspresi diri atau kebebasan identitas, itu sejatinya mencerminkan penolakan terhadap nilai *hanîf* dalam dirinya. Bahkan, dalam kerangka *nazm Al-Qur`an*, *kehanifan* merupakan simbol kemurnian orientasi batin kepada yang benar, bukan kepada syahwat atau hawa nafsu.

Dengan demikian, orientasi seksual yang menyimpang tidak hanya bertentangan dengan struktur *khalaq* dan fitrah tetapi juga melawan prinsip *hanîfiyyah* yang menjadi pijakan jalan hidup Islami. Penyimpangan dari nilai *hanîf* tidak sekedar kesalahan individu melainkan bentuk pembelotan terhadap arah dasar ciptaan yang lurus dan bertauhid. Islam bukan hanya agama ritual, melainkan juga sistem nilai yang mengatur seluruh ekspresi hidup, termasuk seksualitas, dan keselarasan dengan fitrah dan *hanîf* sebagai prinsip moral.

5. Lafaz *Nasy'ah* (نشأة): Perkembangan Fitrah dalam Tatanan Ilahi

Nasy'ah merupakan salah satu lafaz penting dalam Al-Qur`an yang menggambarkan proses penciptaan, pertumbuhan, dan transformasi manusia dalam tatanan *ilahi*. Istilah ini tidak hanya menunjuk pada penciptaan awal, tetapi juga mencakup dimensi penciptaan kembali setelah kematian.

⁹¹ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'i, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 2,... hal. 184-185.

Dalam konteks pembahasan fitrah menunjukkan kesinambungan struktur asal manusia yang bersumber dari kehendak Allah, serta menegaskan bahwa penciptaan manusia bukan sekedar peristiwa biologis, melainkan juga bagian dari skenario spiritual yang bermakna.

Oleh karena itu kemampuan terhadap *nasy'ah* membuka cakrawala untuk melihat bagaimana Al-Qur'an mengaitkan asal-usul manusia dengan potensi fitrahnya, serta bagaimana ayat-ayat yang memuat lafaz ini menjadi argumen teologis atas kekuasaan Allah dalam penciptaan dan kebangkitan. Ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menggunakan term *nasy'ah* hanya terdapat dalam tiga ayat. Sebagaimana yang akan dijelaskan sebagai berikut:

1) Surat al-Wâqi'ah/56: 62

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ

Sungguh, kamu benar-benar telah mengetahui penciptaan yang pertama. Mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?

Ayat ini merupakan teguran Allah kepada manusia yang mengingkari kemungkinan adanya kebangkitan setelah kematian. Menurut penafsiran ath-Thabarî frasa "*nasy'ah al-ûla*" (penciptaan pertama) merujuk pada proses awal penciptaan manusia, yang diidentifikasi oleh para mufasir seperti Mujâhid dan Qatadâh sebagai penciptaan Nabi Adam dari tanah. Penjelasan ini menunjukkan bahwa manusia memiliki asal mula penciptaan yang diketahui secara umum dan diterima dalam tradisi kenabian, yakni bawa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Allah tanpa ada eksistensi sebelumnya. Karena itu, pengingkaran terhadap kebangkitan kedua menjadi tidak rasional, sebab *nasy'ah* pertama sudah terbukti dan diakui, sehingga penciptaan kembali (*an-nasy'ah al-âkhirah*) bukanlah sesuatu yang mustahil. Tafsiran ini sekaligus menegaskan keyakinan akan asal usul manusia sebagai makhluk ciptaan Allah melalui proses yang khas dan penuh hikmah.⁹²

Tafsir ar-Râzî menjelaskan bahwa penyebutan *nasy'ah al-ûla* (penciptaan pertama) berfungsi untuk menegaskan bahwa penciptaan ulang (*nasy'ah tsâniyah*) adalah sesuatu yang mungkin dan tidak mustahil bagi Allah.⁹³ Adapun tafsir al-Biqâ'i menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Allah menegaskan kepada kaum Arab, khususnya para pengingkar hari kebangkitan, bahwa mereka sesungguhnya telah mengetahui bentuk penciptaan pertama baik dari tanah (sebagaimana penciptaan Adam), dari daging (sebagaimana Hawa), maupun dari *nuthfah* (yakni diri mereka sendiri). Seluruh proses ini merupakan bentuk transformasi dari unsur yang satu ke bentuk kehidupan yang utuh. Maka sangat tidak logis jika mereka

⁹² Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 22,... hal. 347-348.

⁹³ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 29,... hal. 181.

mengingkari kemungkinan penciptaan ulang (*ba'ts*) setelah mati, karena Allah yang mampu menciptakan dari ketiadaan tentu lebih mampu lagi untuk menghidupkan kembali. Penegasan ini juga disertai sindiran bahwa pengingkaran mereka sejatinya adalah bentuk penolakan terhadap ilmu dan pengamatan yang telah mereka miliki, dan seharusnya hal itu menggugah kesadaran mereka untuk *bertafakur* dan mengingat kekuasaan Tuhan secara mendalam.⁹⁴

Wahbah az-Zuhaylî dalam tafsirnya, menegaskan bahwa manusia sejatinya telah mengetahui penciptaan pertama, baik secara historis (seperti penciptaan Adam dari tanah) maupun biologis (dari *nuthfah*). Maka, pengingkaran terhadap kemungkinan penciptaan kedua merupakan bentuk ketidakkonsistenan berpikir. Allah mengarahkan manusia untuk menggunakan akalinya: jika penciptaan pertama saja dapat terjadi dari ketiadaan, tentu pengembalian lebih mungkin terjadi karena sudah ada pola dan model penciptaan sebelumnya.⁹⁵

Dalam tafsir *al-Mishbah*, pengetahuan tentang penciptaan pertama semestinya mengantarkan kepada keyakinan tentang adanya kebangkitan setelah kematian. Hal ini bukan semata-mata karena siapa yang mampu menciptakan sesuatu dari ketiadaan tentu juga mampu menciptakan kembali dari materi yang telah ada sebelumnya. Lebih dari itu, dari keteraturan sistem semesta ini dapat dipahami bahwa tidak ada ciptaan yang hadir tanpa makna atau tujuan. Oleh karena itu, penciptaan pertama dalam kehidupan dunia ini pasti memiliki maksud yang kekal dan berkelanjutan.⁹⁶ Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nasy'ah al-ûlâ* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.12. Ragam Penafsiran *Nasy'ah* dalam Surat al-Wâqi'ah/56: 62

Mufasir	Makna <i>an-Nasy'ah al-ûlâ</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>An-nasy'ah al-ûlâ</i> adalah penciptaan manusia pertama, yaitu Nabi Âdam dari tanah. Menolak kebangkitan berarti menolak kenyataan penciptaan awal.	Fitrah manusia adalah sebagai makhluk ciptaan Allah dari asal yang diketahui. Keyakinan terhadap penciptaan merupakan bagian dari kesadaran fitriah manusia akan asal-usulnya.
Ar-Râzî	Penegasan <i>nasy'ah al-ûlâ</i> bertujuan menunjukkan	Fitrah mencakup kemampuan akal untuk menerima

⁹⁴ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 19,... hal. 222.

⁹⁵ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 14,... hal. 296.

⁹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 13,... hal. 370.

	bahwa penciptaan kembali (<i>nasy'ah tsâniyah</i>) adalah mungkin dan tidak mustahil bagi Allah.	kebenaran. Menolak kebangkitan bertentangan dengan kesadaran fitri dan akal sehat yang tunduk kepada kekuasaan Allah.
Al-Biqâ'î	Mengingatkan manusia akan asal kejadian dari tanah, daging, dan nuthfah. Menolak kebangkitan adalah bentuk pengingkaran terhadap ilmu dan pengamatan yang mereka miliki.	Fitrah manusia mencakup kecenderungan untuk berpikir dan mengakui kekuasaan ilahi. Penolakan terhadap kebangkitan berarti penolakan terhadap kebenaran yang tertanam dalam fitrah.
Wahbah az-Zuhaylî	Mengetahui penciptaan pertama (dari sejarah atau biologi) seharusnya membuat manusia menerima kemungkinan penciptaan kedua.	Fitrah mengarahkan manusia untuk berpikir konsisten. Ketidakkonsistenan dalam menerima penciptaan pertama dan menolak kebangkitan adalah penyimpangan dari fitrah rasional.
Muhammad Quraish Shihab	Pengetahuan tentang penciptaan awal harusnya membawa pada keyakinan akan kebangkitan. Tidak ada ciptaan yang tanpa makna atau tujuan.	Fitrah manusia mengandung kesadaran bahwa hidup memiliki tujuan. Kebangkitan pasca kematian adalah kesinambungan dari tujuan penciptaan itu sendiri.

2) Surat An-Najm/53: 47

وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشَأَ الْأُخْرَىٰ

bahwa sesungguhnya Dialah yang menetapkan penciptaan yang lain (kebangkitan setelah mati).

Dalam tafsir ath-Thabarî, ayat ini menjelaskan bahwa Allah bertanggung jawab untuk menciptakan kembali manusia setelah kematian mereka. Meskipun tubuh mereka telah hancur dalam kubur, Allah akan membangkitkan mereka dalam bentuk kehidupan yang baru, sebagaimana dia telah menciptakan mereka dari ketiadaan pada penciptaan pertama. Hal ini menegaskan kekuasaan Allah dalam penciptaan kembali pada hari

kebangkitan, sebagai bentuk penciptaan kedua yang sempurna.⁹⁷

Dalam penjelasan Fakhruddin ar-Râzî atas frasa *wainna 'alaihi an-Nasy'ah al-ukhrâ* (dan bahwa atas-Nya penciptaan yang kedua), mayoritas mufasir menafsirkannya sebagai isyarat kepada kebangkitan manusia setelah kematian. Namun ar-Râzî memberikan tafsiran alternatif berdasarkan refleksi mendalam dan petunjuk *ilahi*, yakni bahwa maksud dari penciptaan kedua bisa merujuk pada proses peniupan ruh ke dalam tubuh manusia.

Ia menegaskan bahwa peniupan ruh merupakan fase yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang mulia dan berbeda dari binatang, karena dengan ruh tersebut manusia memperoleh kemampuan intelektual dan spiritual yang tinggi, bahkan menyerupai malaikat dalam aspek kesadaran dan pemahaman terhadap hakikat. Hal ini sejalan dengan surat al-Mu'minûn: 14, di mana Allah menyebut peniupan ruh sebagai penciptaan lain *khalqan âkhar*, sehingga dapat dipahami bahwa *an-nasy'ah al-ukhrâ* dalam surat an-Najm: 47 pun merujuk pada transformasi *ruhaniyah* yang menjadi ciri khas kemanusiaan. Tafsiran ini menunjukkan adanya pemaknaan lebih dalam terhadap proses penciptaan manusia, yang tidak hanya bersifat fisik tapi juga spiritual.⁹⁸

Al-Biqâ'i menjelaskan bahwa istilah *an-nasy'ah* dalam ayat tersebut diartikan sebagai bentuk kehidupan, dan pelafalannya mengalami perbedaan di kalangan *qâri`*, di mana Ibn Katsir dan Abû 'Amr membaca dengan bentuk *mad* (panjang), sementara *qâri`* lain membacanya secara pendek. Secara etimologis kata ini mengandung makna menciptakan, membesarkan, dan menumbuhkan. Adapun kata *al-ukhrâ* merujuk pada kehidupan kedua pasca kematian, yakni fase kebangkitan di akhirat ketika manusia diciptakan kembali oleh Allah setelah mengalami kematian. Ini menegaskan bahwa penciptaan kembali setelah kematian adalah bagian dari siklus eksistensi manusia yang ditetapkan secara *ilahi*.⁹⁹

Wabah az-Zuhaylî menjelaskan dalam tafsirnya terkait ayat ini bahwa Allah akan mengembalikan ruh ke dalam jasad pada saat kebangkitan. Sebagaimana dia mampu menciptakan manusia pada kali pertama, demikian pula Dia Maha Kuasa untuk mengulangi proses penciptaan itu pada kali kedua, yaitu pada hari kiamat. Hal ini menunjukkan dan menegaskan adanya peristiwa *hasyr*, yaitu saat seluruh makhluk dikumpulkan kembali untuk dihisab pada hari akhir.¹⁰⁰

Muhammad Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat 47 yang menegaskan bahwa kekuasaan Allah dalam membangkitkan manusia setelah mati tidak mencantumkan *huwa* karena keterlibatan Allah dalam peristiwa tersebut sudah sangat jelas sehingga tidak memerlukan penegasan

⁹⁷ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*,... hal. 82.

⁹⁸ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*,... hal. 23.

⁹⁹ Burhân ad-Dîn al-Biqâ'î, *Nazhm ad-Durar*,... hal. 75-76.

¹⁰⁰ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid 14,... hal. 165.

tambahan.¹⁰¹ Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nasy'ah al-ûlâ* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel.IV.13. Ragam Penafsiran *Nasy'ah* dalam Surat an-Najm/53: 47

Mufasir	Makna <i>An-nasy'ah al-Ukhrâ</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>An-nasy'ah al-ukhrâ</i> adalah kebangkitan kembali manusia setelah kematian. Allah yang menciptakan manusia pertama kali, juga mampu membangkitkannya kembali.	Menunjukkan fitrah manusia sebagai makhluk yang berasal dari ciptaan Allah dan akan kembali kepada-Nya. Penerimaan atas akhirat adalah bagian dari kesadaran fitriah.
Ar-Râzî	Selain kebangkitan fisik, <i>an-nasy'ah al-ukhrâ</i> juga bisa dimaknai sebagai peniupan ruh yang menjadikan manusia makhluk spiritual dan intelektual yang luhur.	Fitrah manusia mencakup potensi ruhani dan kesadaran intelektual yang membedakannya dari makhluk lain. Peniupan ruh adalah realisasi potensi fitrah ilahiah dalam diri manusia.
Al-Biqâ'î	<i>An-nasy'ah</i> berarti menciptakan dan menumbuhkan. <i>Al-ukhrâ</i> adalah kehidupan kedua di akhirat. Terdapat variasi bacaan namun makna tetap menegaskan kebangkitan.	Fitrah manusia diarahkan kepada kesadaran bahwa kehidupan tidak berhenti di dunia. Kesenambungan eksistensi menegaskan tanggung jawab fitriah menuju kehidupan akhirat.
Wahbah az-Zuhaylî	Allah akan mengembalikan ruh ke jasad pada hari kiamat. Penciptaan kedua ini menegaskan peristiwa <i>hasyr</i> dan keadilan ilahi dalam penghitungan amal.	Keyakinan akan <i>hasyr</i> dan hisab adalah bagian dari fitrah beragama. Manusia diciptakan dengan kesadaran moral dan keadilan, yang terealisasi dalam kebangkitan dan penghisaban.
Muhammad Quraish Shihab	Penegasan kebangkitan tanpa penyebutan "huwa" karena keterlibatan Allah sudah sangat nyata. Menunjukkan	Fitrah manusia mengenal kekuasaan mutlak Tuhan. Keyakinan ini tertanam dalam hati yang lurus dan

¹⁰¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 13,... hal. 209.

	kekuasaan mutlak Allah atas hidup dan mati.	bersih dari kesombongan dan pengingkaran terhadap kehidupan akhir.
--	---	--

3) Surat Al-‘Ankabût/29: 20

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah, “Berjalanlah di (muka) bumi, lalu perhatikanlah bagaimana Allah memulai penciptaan (semua makhluk). Kemudian, Allah membuat kejadian yang akhir (setelah mati di akhirat kelak). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Ayat ini merupakan seruan Allah kepada manusia untuk menggunakan akal dan pengamatan dalam merenungi proses penciptaan. Menurut Ath-Thabarî frasa *اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ* “kemudian Allah menciptakan penciptaan yang terakhir” dimaknai oleh para mufasir sebagai isyarat terhadap kebangkitan manusia dari kematian. Setelah kehancuran kehidupan dunia, Allah akan memulai kembali kehidupan baru di akhirat. Qatadâh menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah proses kebangkitan setelah kematian, sebagaimana dimulainya penciptaan langit dan bumi. Ibn ‘Abbâs juga menegaskan bahwa *an-nasy’ah al-ukhrâ* merujuk pada kehidupan setelah mati yakni hari kebangkitan atau *an-nusyûr*.¹⁰²

Dalam tafsir al-Biqâ’i dijelaskan bahwa setelah menjelaskan penciptaan pertama, Allah menegaskan kembali argumentasi-Nya dengan menempatkan orang-orang yang mengingkari kebangkitan seolah-olah benar-benar dalam posisi penolakan total terhadap kehidupan setelah mati. Penegasan ini sekaligus menjadi sanggahan atas sikap mereka yang meragukan kebangkitan.¹⁰³

Wabah az-Zuhaylî menjelaskan dalam tafsirnya bahwa *an-nasy’ah al-âkhirah* bermakna pengulangan penciptaan, merujuk pada proses penciptaan kembali setelah penciptaan pertama sebagai permulaan eksistensi. Dengan demikian, baik penciptaan awal maupun pengulangannya merupakan dua tahap penciptaan yang sama-sama bermula dari ketiadaan menuju keberadaan.¹⁰⁴

Adapun Muhammad Quraish Shihab menjelaskan Kata *an-nasy’ah* berasal dari *an-nasy’* yang berarti suatu kejadian. Pola yang digunakan dalam ayat tersebut menandakan suatu peristiwa yang hanya terjadi sekali. Para

¹⁰² Abu Ja’far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Jilid 18,... hal. 377-378.

¹⁰³ Burhân ad-Dîn al-Biqâ’i, *Nazhm ad-Durar*, Jilid. 14,... hal. 417

¹⁰⁴ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid 10,... hal. 468.

ulama menafsirkan ini sebagai satu peristiwa tunggal yang tidak akan terulang kembali secara bertahap, yakni kebangkitan seluruh manusia di akhirat. Hal ini memang merupakan satu kejadian spontan yang terjadi sekali saja.¹⁰⁵ Ragam pandangan mufasir tentang makna *an-nasy'ah al-âkhirah* dalam ayat ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

**Tabel.IV.14. Ragam Penafsiran *Nasy'ah* dalam Surat al-‘Ankabût/29:
20**

Mufasir	Makna <i>An-nasy'ah al-Âkhirah</i>	Keterkaitan dengan Fitrah
Ath-Thabarî	<i>An-nasy'ah al-âkhirah</i> adalah kebangkitan manusia di akhirat setelah kematian, sebagai lanjutan dari penciptaan pertama.	Menunjukkan bahwa fitrah manusia mencakup kesadaran akan asal-usul dan tujuan akhir kehidupan. Kebangkitan merupakan kelanjutan alami dari penciptaan pertama.
Al-Biqâ'î	Menyindir para pengingkaran kebangkitan dengan menyatakan bahwa mereka bersikap menolak padahal tanda-tanda kekuasaan Tuhan telah nyata dalam penciptaan pertama.	Fitrah seharusnya membimbing manusia pada penerimaan akan kehidupan akhir. Penolakan kebangkitan berarti pengingkaran terhadap fitrah intelektual dan spiritual.
Wahbah az-Zuhaylî	<i>An-nasy'ah al-âkhirah</i> adalah penciptaan kembali setelah penciptaan pertama, keduanya bermula dari ketiadaan menjadi wujud.	Proses penciptaan dan penciptaan ulang menunjukkan bahwa fitrah manusia adalah makhluk yang bersifat transenden, tidak hanya biologis tapi juga spiritual dan eskatologis.
Muhammad Quraish Shihab	Menyebut <i>an-nasy'ah</i> sebagai satu peristiwa tunggal yang tidak terulang, yakni kebangkitan seluruh umat manusia secara serentak di akhirat.	Fitrah manusia mengenal tujuan akhir kehidupan. Kesadaran akan peristiwa kebangkitan ini mendorong pengakuan terhadap akhirat sebagai kelanjutan dari fitrah ilahi dalam diri.

Menurut Ar-Râghib al-Ashfahânî, *nasy'ah* adalah proses pertumbuhan

¹⁰⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 10,... hal. 47.

yang mengarah kepada kesempurnaan, baik dalam aspek jasmani, ruhani, maupun moral manusia.¹⁰⁶ Maka, dalam kaitannya dengan fitrah, *nasy'ah* menggambarkan bagaimana manusia dibentuk secara bertahap dalam kerangka tujuan ilahi bukan bebas nilai atau netral, tetapi diarahkan sejak awal menuju penghambaan yang benar.

Fitrah manusia tidak bersifat stagnan, tetapi berkembang sejalan dengan tatanan penciptaan yang telah Allah tetapkan. Maka penyimpangan dari fitrah, termasuk orientasi seksual non-hetero, merupakan bentuk dari deviasi terhadap *nasy'ah*, bukan bagian dari *nasy'ah* itu sendiri.

Jika menautkan *nasy'ah* dengan *fithrah* dan *khalq*, maka jelas bahwa orientasi seksual bukan bagian dari kebebasan nilai manusia. *Nasy'ah* bukanlah pembentukan preferensi seksual berdasarkan lingkungan atau trauma, tetapi perkembangan dari struktur ciptaan (*khalq*) dan potensi ruhani (*fithrah*) menuju kesempurnaan manusia yang *hanif* (lurus kepada tauhid). Maka setiap penyimpangan dari arah tersebut, termasuk homoseksualitas, adalah deviasi dari struktur *nasy'ah*, bukan ekspresinya.

Lebih jauh, penafsiran normatif dari para ulama klasik tidak pernah menganggap kecenderungan homoseksual sebagai bagian dari *nasy'ah* yang dikehendaki Allah. Dalam narasi identitas modern, banyak yang menyebut bahwa orientasi seksual adalah bagian dari “perjalanan hidup” yang tidak bisa dipaksakan sesuai norma agama. Klaim ini mencoba memanfaatkan makna *nasy'ah* sebagai ruang netral untuk pembentukan identitas. Padahal, *nasy'ah* dalam Al-Qur'an justru memiliki arah normatif yang kuat dan tidak memberikan ruang bagi relativisme moral.

Secara teoritis, jika mengakui bahwa *nasy'ah* adalah proses bertumbuh menuju fitrah, maka perilaku seksual menyimpang seharusnya dibaca sebagai bentuk *involsi* (kemunduran) dari proses tersebut. Artinya, homoseksualitas bukan hasil dari perkembangan *nasy'ah* yang sehat, tetapi merupakan produk dari deviasi proses batin, trauma, atau distorsi nilai yang tidak tersaring oleh kekuatan spiritual. Solusi terhadap penyimpangan bukanlah penerimaan sebagai identitas sah, melainkan rehabilitasi *nasy'ah* melalui penguatan fitrah, iman, dan lingkungan yang mendukung pertumbuhan nilai. Dengan demikian, memasukkan homoseksualitas ke dalam perkembangan *nasy'ah* merupakan bentuk kekeliruan logis dan epistemik. Dalam konteks kritik terhadap penyimpangan seksual, 3 ayat penting tentang *nasy'ah* dapat diuraikan sebagai berikut.

Pertama, surat al-Wâqi'ah/56: 62 menegaskan bahwa manusia telah mengetahui penciptaan pertama baik secara sejarah (penciptaan Adam), maupun pengalaman biologi (melalui *nutfah*). Dalam tafsir ath-Thabarî, ar-

¹⁰⁶ Ar-Râghib al-Ashfahâni, *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th., hal. 513.

Râzî, al-Biqâ'i, dan az-Zuhaylî ayat ini ditunjukkan sebagai sindiran terhadap manusia yang mengingkari kebangkitan, Padahal mereka telah Menyaksikan bukti penciptaan pertama. *Nasy'ah al-'ûla* menegaskan bahwa penciptaan manusia memiliki struktur dan desain yang khas yakni diciptakan sebagai laki-laki dan perempuan (surat an-Najm/53: 45). Maka upaya menggugat struktur penciptaan ini melalui ideologi LGBT adalah bentuk pengingkaran terhadap pola awal yang telah ditetapkan secara Fitri.

Kedua, surat an-Najm/53: 47 menyebut *an-nasy'ah al-ukhrâ* yaitu penciptaan kedua yang umumnya dipahami sebagai kebangkitan setelah mati. Namun, Fakh ad-Dîn ar-Râzî memberikan makna tambahan berupa fase peniupan ruh dalam tubuh manusia, yang menandai kemuliaan dan perbedaan manusia dari makhluk lain.¹⁰⁷ Dengan ruh itu, manusia memperoleh potensi *aqliyah* dan *ruhiyah*, yang semestinya menjadi pengendali terhadap syahwat dan dorongan jasmani. Maka, ketika orientasi seksual didasarkan pada dorongan jasmani belakang tanpa bimbingan akal dan ruh, itu merupakan bentuk degradasi terhadap nasional ukhuwah serta penolakan terhadap derajat kemanusiaan yang luhur.

Ketiga, surat al-'Ankabût/25: 20 menampilkan perintah untuk berjalan di muka bumi dan mengamati bagaimana Allah memulai *khalaq*, lalu melanjutkan dengan *an-nasy'ah âkhirah*. Ayat ini menegaskan kesinambungan antara penciptaan pertama dan tanggung jawab paska kebangkitan. Dalam konteks ini, penyimpangan terhadap orientasi seksual bukan hanya bentuk pemberontakan terhadap fitrah, tetapi juga pengabaian terhadap tanggung jawab eskatologis manusia. kebangkitan kedua bukan hanya penciptaan tulang, tetapi momen hisap atas Bagaimana manusia hidup selaras atau menyimpang dari fitrah *nasy'iyahnya*.

Secara keseluruhan konsep dalam ketiga Ayat tersebut menunjukkan bahwa:

1. Penciptaan manusia adalah bertujuan dan terstruktur.
2. Ruh dan akal adalah anugerah *nasy'ah al-ukhrâ* yang menuntut orientasi hidup bermoral
3. Kehidupan akhir adalah kelanjutan tanggung jawab terhadap struktur penciptaan awal .

Orientasi seksual yang menyimpang dari fitrah, seperti homoseksual dan orientasi menyimpang lain atau perubahan jenis kelamin, adalah bentuk pemberontakan terhadap desain *nask'ah ulâ* dan pengkhianatan terhadap makna *nasy'ah ukhrâ*. Maka, orientasi seksual dalam perspektif Al-Qur'an tidak bebas nilai, tetapi terikat oleh tujuan penciptaan, kesadaran rohani, dan

¹⁰⁷ Fakh ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 29,... hal. 23.

pertanggungjawaban ekatologis.¹⁰⁸ Kesejahteraan ini menjadi gelar kritik teologis terhadap normalisasi LGBT dalam wacana keagamaan kontemporer.¹⁰⁹

Dengan demikian, konsep fitrah beserta lafaz-lafaz *nazhâ`irnya* dalam Al-Qur`an membentuk kerangka pemikiran yang utuh tentang penciptaan manusia sebagai makhluk berorientasi heteroseksual, bermoral, dan bertanggung jawab secara spiritual. Penyimpangan dari struktur ini bukanlah bagian dari kebebasan identitas, melainkan bentuk pengingkaran terhadap *khalq*, fitrah, dan tujuh penciptaan itu sendiri. Reorientasi terhadap fitrah bukan hanya bersifat teologis, tetapi juga merupakan bentuk pemulihan integritas eksistensial manusia dalam sistem wahyu.¹¹⁰

Berdasarkan hasil reconsiderasi terhadap konsep fitrah dalam Al-Qur`an melalui kajian linguistik, komparasi penafsiran para mufasir, dan analisis data ilmiah kontemporer, dapat ditegaskan bahwa orientasi seksual LGBT tidak memperoleh legitimasi teologis maupun landasan ilmiah yang kokoh. Fitrah manusia, sebagaimana ditetapkan oleh Allah, mengandung kecenderungan seksual yang secara kodrati mengarah pada relasi heteroseksual demi keberlangsungan keturunan dan keteraturan sosial. Dengan demikian, klaim bahwa orientasi LGBT adalah bagian dari fitrah merupakan bentuk penyimpangan interpretatif sekaligus distorsi epistemologis terhadap konsep fitrah.

Namun, proses ilmiah dalam penelitian ini tidak berhenti pada penetapan posisi normatif. Kesimpulan reconsiderasi ini justru menuntut langkah lanjutan berupa upaya reorientasi seksual, yaitu proses terarah untuk mengembalikan orientasi dan perilaku seksual pada jalur yang selaras dengan fitrah. Reorientasi ini mencakup strategi yang memadukan pendekatan teologis, psikologis, sosial, dan edukatif, sehingga hasil kajian normatif dapat diimplementasikan secara praktis dalam pembinaan individu dan masyarakat.

C. Reorientasi Seksual Melalui Fitrah Manusia dalam Al-Qur`an

Fitrah sebagai dasar penciptaan manusia mengandung struktur bawaan yang mengarahkan manusia pada penghambaan, moralitas, dan keteraturan hidup dalam sistem *ilahi*. Dalam konteks ini, *nazhâ`ir* seperti *khalq*, *nafs*, *hanîf*, *khuluq*, dan *nasy`ah* memperkuat bahwa orientasi seksual manusia bukan bebas nilai, melainkan tunduk pada struktur wahyu.

Adapun fitrah sebagai dasar penciptaan mengandung tiga aspek penting dalam reorientasi pemahaman terhadap orientasi seksual, yaitu aspek

¹⁰⁸ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 203.

¹⁰⁹ Yûsuf al-Qardhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, terj. Asad Yasin, Jilid 2, Jakarta: Gema Insani, 1995, hal. 477.

¹¹⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 21, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 76.

teologis, epistemologis, dan moral-eksistensial:

a. Aspek teologis (ontologis): fitrah sebagai *khalq ilahi*

Konsep fitrah dalam Al-Qur'an, khususnya dalam surat ar-Rûm/30: 30, menegaskan bahwa fitrah adalah bagian dari *khalq Allah* (ciptaan Allah) yang telah ditetapkan secara tetap dan tidak boleh diubah. Frasa penting dalam ayat ini adalah "*Lâ tabdîl li khalq Allah*" (*Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah.*)

Para mufasir seperti ath-Thabarî, al-Mâwardî, dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menafsirkan bahwa *khalq* (ciptaan Allah) dalam konteks ini tidak hanya terbatas pada struktur fisik manusia, tetapi juga mencakup agama, fitrah, dan kecenderungan spiritual yang melekat dalam diri manusia. Ath-Thabarî, misalnya, menyebut bahwa mayoritas sahabat seperti Mujâhid, Qatâdah, dan Sa'îd bin Jubayr menafsirkan *khalq Allah* dalam ayat ini sebagai agama Islam, yakni sistem hidup yang sesuai dengan fitrah manusia sejak penciptaannya.¹¹¹

Namun sebagian mufasir lain seperti Ibn 'Abbâs dan 'Ikrimah menafsirkannya secara literal sebagai larangan mengubah bentuk fisik ciptaan Allah, termasuk tubuh manusia atau makhluk hidup lainnya secara tidak wajar. Dalam tafsir al-Mâwardî, bahkan disebutkan bahwa makna *khalq* mencakup empat tafsir: sebagai agama, bentuk fisik makhluk, takdir ilahi, dan ketetapan eksistensial manusia dalam status penghambaan kepada Allah.¹¹²

Penekanan ini semakin kuat jika dikaitkan dengan surat al-Mu'minûn/23: 14, yang menggambarkan secara detail proses penciptaan biologis manusia sejak dari *nuthfah* (air mani), *'alaqah* (segumpal darah), *mudhghah* (segumpal daging), hingga fase terakhir ketika Allah "meniupkan ruh" dan menjadikan manusia sebagai makhluk yang lain (*khalqan âkhara*). Banyak mufasir seperti ath-Thabarî, al-Biqâ'i, dan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menafsirkan fase ini sebagai titik transendental dalam penciptaan manusia yang membedakannya secara eksistensial dari makhluk lain: manusia diberi ruh, akal, kehendak bebas, dan tanggung jawab moral.¹¹³

Dengan demikian, ayat ini (surat Ar-Rûm/30: 30) tidak hanya berbicara tentang potensi tauhid dalam diri manusia, tetapi juga menyentuh aspek struktur jasadiyah dan psikospiritual yang bersifat biner dan integral. Artinya, jenis kelamin laki-laki dan perempuan adalah bagian dari struktur ontologis yang tidak dapat diubah berdasarkan perasaan, konstruksi sosial, atau keinginan subjektif.

Berdasarkan konsep *khalq* sebagai *nazhîr* dari fitrah, maka orientasi seksual non-biner atau pengakuan terhadap identitas gender di luar laki-laki dan perempuan seperti transgender, non-binary, atau *queer* merupakan bentuk

¹¹¹ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*,... hal. 492-495.

¹¹² Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-'Uyûn*, jilid. 3,... hal. 174-176.

¹¹³ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 23,... hal. 85-87.

pembatalan terhadap struktur ontologis penciptaan manusia yang telah ditetapkan oleh Allah. Klaim bahwa homoseksualitas adalah bagian dari fitrah merupakan pemutarbalikan terhadap makna fitrah, dan hal ini secara tegas ditolak oleh Al-Qur`an dan tradisi tafsir.

Surat an-Nisâ`/4: 119 memperingatkan bahwa salah satu strategi setan untuk menyesatkan manusia adalah dengan memerintahkan mereka untuk mengubah ciptaan Allah:

“... dan sungguh aku akan menyuruh mereka, lalu mereka benar-benar akan mengubah ciptaan Allah...”

Dalam tafsir ath-Thabâri, perubahan yang dimaksud tidak hanya dalam aspek fisik seperti mutilasi atau menato tubuh, tetapi juga termasuk penyimpangan terhadap agama Allah dan sistem nilai yang ditanamkan sejak penciptaan manusia.¹¹⁴ Dengan kata lain, penyimpangan orientasi seksual adalah bagian dari bentuk perubahan terhadap sistem ilahi baik dari segi tubuh, moralitas, maupun norma-norma teologis.

Maka dari itu, menjustifikasi praktik LGBT sebagai fitrah, sama artinya dengan mengubah ciptaan Allah, sesuatu yang oleh Al-Qur`an dinyatakan sebagai agenda setan. Ini bukan semata pelanggaran moral, tetapi juga merupakan penolakan terhadap realitas ontologis manusia sebagai makhluk ciptaan Allah dengan struktur biologis, psikologis, dan spiritual yang telah ditetapkan sejak awal.

b. Aspek epistemologis : fitrah dan validitas pengetahuan

Dalam kerangka epistemologi Islam, fitrah dipahami bukan sebagai sekadar kecenderungan atau pengalaman batiniah yang subjektif, melainkan sebagai struktur kognitif dan spiritual yang menghubungkan manusia dengan kebenaran ilahiyah. Fitrah berperan sebagai instrumen awal dalam mengenali kebenaran sebelum datangnya wahyu dan pendidikan formal.

Surat al-A`râf/7:172 menjadi dasar utama untuk memahami fitrah sebagai pengetahuan primordial (*ma`rifah fithriyah*):

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...¹¹⁴

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereka menjawab: Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi...

Ayat ini menunjukkan bahwa sebelum lahir ke dunia, manusia telah memiliki pengakuan primordial terhadap keberadaan Allah sebagai Tuhan. Pengakuan tersebut menjadi dasar kesadaran transendental yang tertanam

¹¹⁴ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 7,... hal. 493-503.

dalam struktur fitrah manusia. Para mufasir seperti Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, al-Samarqandi, dan al-Mâwardî menyebutkan bahwa kesaksian tersebut merupakan bentuk pengetahuan intuitif yang melandasi penerimaan terhadap tauhid dan kebenaran.¹¹⁵

Fitrah berdiri sebagai epistemik awal yang mendasari penerimaan terhadap wahyu. Maka, pengalaman batin atau kesadaran psikologis seperti “*merasa homoseksual sejak kecil*” tidak bisa langsung dijadikan dalil epistemologis dalam kerangka Islam, sebab kebenaran dalam Islam bukan berbasis pengalaman individual, melainkan harus dikonfirmasi melalui wahyu dan sistem nilai Qur’ani.

Dalam pendekatan *an-nazhâ’ir*, istilah fitrah sering disejajarkan dengan *al-‘aql* (akal) dan *al-dîn* (agama), sebagaimana ditunjukkan dalam tafsir surat ar-Rûm/30: 30. Artinya, fitrah adalah kesadaran terhadap nilai-nilai yang sesuai dengan wahyu, bukan membenaran terhadap penyimpangan dari wahyu. Pengalaman batin termasuk preferensi seksual harus diverifikasi oleh struktur semantik Al-Qur’an, bukan sebaliknya.

Klaim bahwa seseorang “terlahir sebagai homoseksual” merupakan bentuk reduksionisme epistemologis, yaitu memaksakan kebenaran berdasarkan pengalaman psikis atau emosional tanpa konfirmasi dari sumber kebenaran objektif. Dalam pandangan Islam:

1. Kebenaran bukan sesuatu yang dirasakan, tetapi yang diturunkan oleh Allah.
2. Al-Qur’an menjadi *standar semantik utama* dalam menentukan kebenaran tentang manusia, moral, dan seksualitas.
3. Kebenaran fitriah tidak boleh dikonstruksi ulang berdasarkan ideologi modern yang berangkat dari humanisme liberal atau relativisme identitas.

Dalam Islam, fitrah bukan ruang bebas penafsiran identitas, tetapi merupakan instrumen kognitif dan moral yang terikat pada tujuan penciptaan dan nilai-nilai Qur’ani. Perlu dibedakan secara tegas antara kondisi medis (interseks dan kelainan genetik) dan orientasi seksual non-heteroseksual dalam pengertian LGBT ideologis:

Tabel.IV.15. Perbendaa Interseks/Kelainan Genetik dan LGBT

Aspek	Interseks/Kelainan Genetik	LGBT
Faktor	Biologis/genetik (kromosom/hormon/org an)	Psikologis/emosional/keinginan/perilaku
Status	<i>Khuntsa</i> (ada hukum)	Tidak ada uzur medis; status haram

¹¹⁵ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafatih al-Ghayb*, lihat pula Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-‘Uyûn*, jilid. 3,... hal. 221–222.

dalam Fikih	khusus)	(ijma')
Pendekatan Medis Islam	Korektif sesuai kondisi dominan	Tidak dibenarkan (homoseksual, lesbianisme, transgender dianggap <i>tagyîr khalq Allah</i>)

Kasus interseks atau *khuntsa musykil* telah dikenal dalam tradisi fikih Islam klasik dan diberi tempat dalam hukum syariat.¹¹⁶ Dalam kondisi ini, tindakan medis untuk menyesuaikan jenis kelamin seseorang sesuai dengan dominasi ciri biologisnya diperbolehkan sebagai tindakan korektif, bukan sebagai ekspresi identitas bebas. Sebaliknya, tindakan operasi transgender atas dasar keinginan personal dianggap sebagai bentuk *taghyîr khalq Allah* (mengubah ciptaan Allah) yang dilarang. Selain itu, hingga saat ini tidak ada bukti ilmiah yang kongklusif bahwa homoseksualitas ditentukan secara genetik 100%.

Dalam logika epistemologis Islam, sumber pengetahuan yang sah terdiri dari wahyu (*al-wahy*), akal (*'aql*) dan fitrah (*fithrah*) yang sejalan dengan nilai-nilai tauhid. Oleh karena itu, pengalaman subjektif seperti “merasa homoseksual sejak kecil” tidak cukup menjadi landasan kebenaran atau pembenaran teologis tanpa verifikasi dari sistem nilai Qur’ani.

Dengan demikian, homoseksualitas meski secara psikologis dapat dirasakan atau dialami seseorang tidak memiliki legitimasi epistemik dalam Islam apabila tidak sesuai dengan wahyu. Fitrah harus dipahami sebagai instrumen ilahi, bukan sebagai ruang bebas bagi penafsiran identitas yang diklaim “alami”.

c. Aspek moral-eksistensial : fitrah sebagai amanah dan pilihan

Dalam perspektif Al-Qur’an, fitrah tidak bersifat *deterministic* yakni sesuatu yang secara mutlak dan tak dapat diubah dalam diri manusia melainkan merupakan potensi moral yang terikat pada amanah dan pilihan sadar. Artinya, fitrah menjadi titik awal keberadaan manusia, namun tetap membutuhkan pembimbingan melalui syariat dan tanggung jawab personal. Konsep ini ditegaskan secara jelas dalam surat asy-Syams/91:8-10:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا 8 قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا 9 وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا 10

Maka Allah mengilhâamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya.

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia dibekali dua potensi moral yang bertolak belakang: kecenderungan kepada *fujûr* (penyimpangan, pelanggaran)

¹¹⁶ Gibtiah, “Studi Perbandingan tentang *Khunsa* dan Transseksual dan Transgender (Telaah Pemikiran Ulama’ Klasik dan Ulama Modern)”, dalam *Intizar*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2014, hal 354.

dan takwa (ketundukan kepada kebenaran). Maka, fitrah tidak mengandung keterpaksaan atau keharusan untuk menjadi baik secara otomatis. Fitrah adalah modal moral, bukan jaminan moralitas.

Dalam tafsir ath-Thabarî, disebutkan bahwa Allah memberi manusia kemampuan membedakan jalan kebaikan dan keburukan, yang kemudian menjadi dasar tanggung jawab (*taklif*) atas amal perbuatan mereka. Dengan demikian, manusia bukan hanya diberi potensi untuk baik, tapi juga tanggung jawab untuk menjaga, menyucikan, atau sebaliknya, menodai fitrahnya melalui pilihan sadar.¹¹⁷

1. Kritik terhadap Klaim “LGBT adalah Fitrah”

Gagasan bahwa orientasi LGBT adalah “bawaan sejak lahir” mengarah pada pandangan deterministik yang meniadakan kebebasan kehendak dan tanggung jawab moral. Klaim ini mereduksi eksistensi manusia hanya sebagai produk dari naluri biologis atau kondisi psikologis, bukan sebagai makhluk spiritual yang bertanggung jawab terhadap pilihannya.

Sebaliknya, dalam Islam, manusia dipandang sebagai makhluk *mukallaf* yakni yang dibebani amanah syariat, karena memiliki kemampuan berpikir dan memilih. Hal ini ditegaskan pula dalam surat al-Aḥzâb/33: 72:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, lalu dipikul oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh.

Amanah dalam ayat ini ditafsirkan oleh para ulama sebagai tanggung jawab terhadap hukum Allah, akal, kehendak bebas, dan moralitas. Menurut Fakhr Ad-Dîn ar-Râzî dan al-Mâwardî, amanah mencakup tugas spiritual manusia sebagai khalifah di bumi, yang tidak diberikan kepada makhluk lain, karena hanya manusia yang mampu menanggung risiko dan tanggung jawab tersebut.¹¹⁸

Dari sudut pandang moral-eksistensial Islam, klaim bahwa orientasi LGBT adalah fitrah atau bawaan yang tidak bisa diubah, membuka ruang diskusi yang serius tentang hakikat manusia sebagai subjek moral yang bertanggung jawab terhadap pilihannya. Islam tidak menafikan adanya dorongan batin atau kecenderungan tertentu dalam diri manusia. Namun, tidak

¹¹⁷ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 24,... hal. 393-397.

¹¹⁸ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafatih al-Ghayb*, lihat pula Abu al-Hasan 'Ali al-Mâwardî, *An-Nukat wa Al-'Uyûn*, Jilid. 3,... hal. 244-245.

semua kecenderungan tersebut otomatis dianggap sebagai bagian dari fitrah apalagi sebagai legitimasi perilaku.

Dalam surat asy-Syams/91: 8-10, Allah menjelaskan bahwa manusia dianugerahi dua kemungkinan moral: *fujûr* (penyimpangan) dan takwa (ketundukan). Maka, fitrah bukanlah perangkat yang memaksa manusia untuk selalu benar, melainkan ruang kemungkinan yang membutuhkan proses penyucian (*tazkiyah*) dan penguatan (*riyâdhah nafs*). Dalam konteks ini, segala kecenderungan baik itu terhadap kebaikan maupun penyimpangan, merupakan bagian dari ujian moral manusia.¹¹⁹

Orientasi seksual termasuk kecenderungan terhadap sesama jenis bukan sesuatu yang harus diingkari keberadaannya, tetapi tidak otomatis mendapatkan legitimasi sebagai ekspresi moral yang benar. Islam justru mengakui adanya dorongan yang kuat dalam diri manusia, namun menekankan pentingnya pengelolaan (*tasfiyah*) dan *mujâhadah*¹²⁰, sebagai bagian dari *jihâd an-nafs*¹²¹.

Dalam pendekatan yang konstruktif, Islam tidak mendorong stigmatisasi terhadap individu yang merasakan kecenderungan tertentu. Sebaliknya, Islam mengajak pada pengakuan jujur terhadap realitas batin, lalu membimbing menuju proses transformasi melalui pemahaman, pembinaan diri, dan pembentukan akhlak.

Dengan demikian, pendekatan Islam terhadap LGBT bukanlah penolakan terhadap individu sebagai manusia, melainkan penolakan terhadap klaim bahwa perilaku seksual tertentu dapat dibenarkan hanya karena “dirasa alami” atau “sudah sejak kecil”. Sebab, dalam Islam, “alami” tidak selalu berarti “benar secara moral”.

Klaim bahwa LGBT adalah fitrah dan tak dapat diubah bertentangan dengan inti ajaran Islam yang menempatkan manusia sebagai makhluk bertanggung jawab secara moral. Islam tidak memusuhi keberadaan kecenderungan, tetapi menyediakan kerangka transformatif yang memberi harapan dan ruang bagi perubahan, bukan legalisasi penyimpangan.

¹¹⁹ Abu Ja'far Muhammad ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid. 24,... hal. 393-397.

¹²⁰ *Mujâhadah* dapat dipahami sebagai upaya batin yang sungguh-sungguh dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. Istilah ini juga sering dimaknai sebagai perjuangan melawan diri sendiri, khususnya melawan hawa nafsu yang menjadi penghalang bagi seseorang untuk meraih kedudukan tertinggi, yaitu derajat ketakwaan. Risalahislam, “Pengertian Mujahadah: Bersungguh-Sungguh dan Berjuang”, dalam <https://www.risalahislam.com/2021/04/pengertian-mujahadah-bersungguh-sungguh.html>. Diakses pada 20 Juli 2025.

¹²¹ *Jihâd an-nafs* merupakan upaya mendidik dan mengendalikan jiwa agar senantiasa taat kepada Allah, menjauhi dorongan syahwat serta godaan *syubhat*, sekaligus menunaikan kewajiban walaupun terasa berat dan bertentangan dengan kecenderungan nafsu. Asrorul Muvida, “Memahami Makna Jihad An-Nafs”, dalam <https://www.cahayaislam.id/makna-jihad-an-nafs/>. Diakses pada 20 Juli 2025.

Fitrah bukanlah akhir dari kodrat, tetapi titik awal dalam perjuangan menuju kesempurnaan moral. Maka, yang dibutuhkan bukan penghakiman, tetapi pemahaman, pembinaan, dan pendampingan sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. dalam menghadapi berbagai kelemahan umatnya.

Dalam kerangka teologis Al-Qur`an, fitrah manusia bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari tatanan besar penciptaan (*khalq*) yang diatur berdasarkan *sunnah Allâh* yakni hukum-hukum dan sistem universal yang ditetapkan oleh Allah dalam menciptakan dan menjalankan alam semesta. Fitrah terintegrasi dalam sistem ini sebagai ekspresi keteraturan, tujuan, dan keseimbangan Ilahiyah yang tidak dapat diubah secara sewenang-wenang oleh manusia. Hal ini ditegaskan dalam surat az-Zâriyât/51: 49:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).

Ayat ini menunjukkan bahwa penciptaan secara biner (berpasang-pasangan) adalah bagian dari pola universal ciptaan Allah. Bukan hanya manusia, tetapi juga hewan, tumbuhan, bahkan unsur kosmik seperti siang dan malam, panas dan dingin, juga diciptakan berpasangan. Dalam tafsir Ibn Katsir, dijelaskan bahwa “Allah menciptakan segala sesuatu dalam kehidupan ini dalam dua kutub: langit dan bumi, cahaya dan gelap, iman dan kufur, hidup dan mati, laki-laki dan perempuan.”¹²²

Sedangkan dalam tafsir al-Baghawî, kata *zawjayni* pada ayat ini diartikan sebagai “dua hal yang saling melengkapi dan menjadi dasar dari sistem keberlangsungan.” Al-Baghawî menekankan bahwa penciptaan secara berpasangan menunjukkan keteraturan alam (*tanzîm al-khalq*) yang tidak boleh dikacaukan oleh kehendak bebas manusia karena itu akan merusak keseimbangan dan tatanan nilai *ilahi*.¹²³

Dengan demikian, fitrah manusia sebagai laki-laki atau perempuan merupakan manifestasi dari struktur polaritas yang dikehendaki oleh Allah. Dalam konteks ini, penyimpangan terhadap identitas gender atau orientasi seksual yang tidak mengikuti hukum pasangan (*zawjiyyah*) adalah bentuk pelanggaran terhadap *sunnah Allah fi al-khalq*. Hal ini bukan hanya menyimpang secara moral individual, tetapi juga mengancam keseimbangan spiritual dan sosial yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai tatanan universal.

Pelanggaran terhadap hukum penciptaan ini juga ditegaskan dalam

¹²² Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azhiim*, tafsir surat az-Zâriyât/51: 49, melalui al-Bâhîts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 22 Juli 2025.

¹²³ Abu Muhammad Husayn Al-Baghawî, *Ma`âlim al-Tanzîl*, tafsir surat az-Zâriyât/51: 49, melalui al-Bâhîts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 23 Juli 2025.

surat an-Nisâ`/4: 119, saat iblis bersumpah akan menyesatkan manusia dan memerintahkan mereka untuk “*mengubah ciptaan Allah (li-yughayyirunna khalq Allâh).*” Ayat ini menurut al-Qurthubî merujuk pada bentuk perubahan nilai dasar penciptaan manusia, baik secara fisik maupun secara moral, termasuk di dalamnya manipulasi fungsi biologis manusia.¹²⁴

Perdebatan mengenai status homoseksualitas atau identitas LGBT sebagai bagian dari fitrah manusia telah menjadi isu kontemporer yang sering dibingkai dalam wacana HAM, psikologi, dan bahkan teologi. Sebagian kalangan mencoba membenarkan orientasi seksual non-biner dengan mendasarkan argumennya pada konsep fitrah, yang dalam Al-Qur`an disebut sebagai struktur bawaan manusia sejak diciptakan. Namun, pembacaan ini seringkali bersifat hermeneutik *anachronistic*, yakni memasukkan makna modern ke dalam istilah klasik tanpa mempertimbangkan konteks semantik, epistemologi wahyu, dan prinsip-prinsip tafsir yang sah.

2. Distorsi Semantik terhadap Makna Fitrah

Istilah fitrah dalam Al-Qur`an seperti dalam surat ar-Rûm/30: 30 bermakna sistem penciptaan ilahiyah yang tidak mengalami perubahan:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama yang lurus; fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurutnya. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah itu.

Dalam penafsiran al-Thabarî, al-Mâwardi, al-Râzî, al-Biqâ'i, az-Zuhayli dan Muhammad Quraish Shihab, fitrah dimaknai sebagai kecenderungan kepada tauhid, keimanan, dan pengakuan akan *rubûbiyyah* Allah. Tidak ada indikasi bahwa fitrah mencakup preferensi seksual atau identitas gender di luar kodrat biologis laki-laki dan perempuan.¹²⁵

Demikian pula dalam hadis yang sering dikutip oleh pendukung LGBT:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجِسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهِيْمَةِ تُنْتَجِجُ الْبَيْهِيْمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدَاءً¹²⁶

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, lalu kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi,

¹²⁴ Abû ‘Abd Allâh Muhammad al-Qurthubî, *Al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur`an*, Juz 7..., hal. 136-138.

¹²⁵ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur`an al-‘Azîm*, tafsir surat ar-Rûm/30: 30, melalui al-Bâhîts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 24 Juli 2025.

¹²⁶ Abu ‘Abd Allâh Muhammad Al-Bukâari, *Shahîh al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 24 juli 2025.

sebagaimana seekor binatang melahirkan anaknya yang sempurna, apakah kalian melihatnya dalam keadaan cacat?” (HR. Bukhari dari Abu Hurairah).

Hadis ini sering dimaknai ulang untuk menyatakan bahwa “orientasi sejak lahir” termasuk ketertarikan kepada sesama jenis adalah bagian dari fitrah. Padahal, dalam penafsiran para ulama seperti Ibn Hajar, an-Nawawî, dan Ibn Taymiyyah, hadis tersebut dimaknai sebagai kecenderungan kepada tauhid dan kesucian spiritual, bukan naluri atau dorongan seksual.

Dengan demikian, klaim bahwa homoseksualitas adalah fitrah merupakan penyimpangan makna yang tidak memiliki akar dalam semantik Qur’ani maupun tradisi tafsir yang otoritatif. Oleh karena itu, wacana modern tentang seksualitas yang mengklaim legitimasi dalam Islam melalui dalih “fitrah” harus dibaca ulang dengan pendekatan yang hati-hati. Tafsir yang bertanggung jawab tidak hanya berbasis pada *sensitivitas* zaman, tetapi juga pada konvergensi antara teks, *maqâshid*, dan semantik.

Rekonstruksi pemahaman orientasi seksual dalam Islam tidak boleh dilakukan dengan memaksakan pembacaan ideologis ke dalam teks wahyu, tetapi harus dimulai dari konsep penciptaan (*khalq*), amanah (*al-amânah*), dan polaritas biner (*zawjiyyah*) sebagaimana telah dibahas dalam ayat-ayat sebelumnya dalam membentuk kerangka teologis yang menunjukkan bahwa fitrah tidak memberi ruang bagi legitimasi penyimpangan seksual, melainkan memberikan potensi dan tanggung jawab untuk mengarah kepada kesucian (*tazkiyah*).

3. Orientasi Seksual Menyimpang: Bukan Fitrah, Tapi Syahwat

Dalam kerangka epistemologi Islam, fitrah bukanlah sekadar kondisi biologis atau psikologis yang bebas nilai. Fitrah adalah struktur normatif ciptaan Allah yang mengarahkan manusia kepada tauhid, kebaikan, dan akhlak. Karena itu, orientasi seksual kepada sesama jenis atau bentuk penyimpangan lainnya seperti biseksual, transgender, panseksual, dan sejenisnya tidak dapat diklaim sebagai bagian dari fitrah, karena ia tidak mencerminkan arah penciptaan yang lurus sebagaimana dijelaskan dalam surat ar-Rûm/30: 30.¹²⁷

Sebaliknya, orientasi seksual yang menyimpang adalah ekspresi dari *asy-syahwat* (الشهوة) yaitu dorongan nafsu biologis atau instinktif yang menjadi bagian dari tabiat manusia. Menurut Imam al-Ghazâlî, syahwat seksual adalah dorongan paling kuat dalam diri manusia yang dapat menyesatkan akal dan merusak spiritualitas jika tidak dikendalikan. Ia mengakui bahwa syahwat merupakan bagian dari fitrah yang positif bila disalurkan melalui pernikahan yang sah. Namun, ketika disalurkan secara menyimpang seperti dalam homoseksualitas, maka termasuk perbuatan *fâhisyah* yang tercela. Menahan

¹²⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 12,... hal. 38-40.

syahwat demi ketaatan kepada Allah, meskipun ada peluang untuk melampiaskannya, adalah amalan yang berpahala besar dan termasuk kedudukan para *shiddiqîn*.¹²⁸

Sebagian orientasi seksual, khususnya homoseksual atau biseksual, muncul akibat kombinasi faktor biologis, dan genetik. Kondisi ini menimbulkan kerumitan epistemologis, ia tidak sepenuhnya dapat dikategorikan sebagai syahwat yang sesuai fitrah maupun sebagai penyimpangan yang disengaja. Dalam terminologi fikih, realitas seperti ini lebih dekat pada ranah *musytabihât*, yaitu wilayah abu-abu yang status hukumnya tidak jelas secara normatif. Nabi Muhammad SAW bersabda:

إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى
الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ...¹²⁹

“sesungguhnya yang halal itu jelas dan yang haram itu juga jelas. Di antara keduanya terdapat hal-hal syubhat (samar) yang umumnya manusia tidak mengetahuinya. Siapa yang menjaga diri dari perkara syubhat, maka ia telah menjaga agama dan kehormatannya. Tetapi siapa yang jatuh ke dalam perkara syubhat, maka ia akan jatuh dalam perkara yang haram...” (HR. Al-Bukhary dari an-Nu'mân bin Basyîr)

Hadis ini memberikan arahan moral yang sangat penting. Orientasi seksual bawaan yang cenderung menyimpang memang bisa berada di wilayah *musytabihât*, namun seorang muslim dituntut untuk bersikap *wara'*, yaitu berhati-hati agar tidak terjerumus ke dalam keharaman. Bila seseorang homoseksual menahan diri dan tidak melampiaskan syahwatnya, ia termasuk orang yang menjaga agama dan kehormatan, bahkan memperoleh derajat yang tinggi di sisi Allah karena menaham hawa nafsu. Sebaliknya, ketika syahwat tidak lagi dianggap sebagai dorongan yang perlu dikendalikan, tetapi justru diangkat menjadi identitas tetap seperti homoseksual atau LGBTQ+, maka terjadi inversi nilai moral yaitu nafsu dijadikan sebagai kebenaran, bukan wahyu. Hal ini sangat bertentangan dengan konsep *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa), yang menjadi prinsip dasar dalam pembentukan akhlak Islami.¹³⁰ Maka, sebagaimana peringatan Nabi Muhammad SAW., ia akan terjatuh ke dalam yang haram.

Dalam konteks ini, orientasi seksual yang menyimpang tidak dapat dimaknai sebagai ekstensi dari fitrah. Fitrah memiliki arah, nilai, dan struktur

¹²⁸ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin: Menghidupkan Ilmu Ilmu Agama*, terj. Purwanto, Jilid 3, Bandung: Penerbit Marja, 2016, hal. 1164.

¹²⁹ Abu 'Abd Allâh Muhammad Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârîy*, hadis no. 52, dalam *Jâmi' al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 25 Juli 2025.

¹³⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawzî, *Rawdhât al-Muhibbîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hal. 145-148.

yang bersumber dari kehendak ilahi yaitu mengarahkan manusia kepada ketauhidan, kehormatan, dan keseimbangan hidup. Sebaliknya, syahwat merupakan wilayah impuls biologi yang harus diatur dan dikendalikan, bukan dijadikan identitas yang dilegalkan. Oleh karena itu, syahwat heteroseksual yang diarahkan kepada lawan jenis dalam bingkai pernikahan adalah syahwat yang sejalan dengan fitrah, sedangkan dorongan homoseksual, meskipun mungkin dipengaruhi faktor biologis, tetap memerlukan kendali agar tidak terwujud dalam perilaku menyimpang.

Surat Âli ‘Imrân/3: 14 memberikan representasi penting mengenai struktur batin manusia dalam menghadapi daya tarik duniawi yang bersifat instinktif. Allah SWT. berfirman:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاِبِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik.

Ungkapan *zuyyina li al-nâs hubb asy-syahawât* bukan sekadar deskripsi fenomena psikologis, melainkan deklarasi epistemologis bahwa nafsu (*syahwah*) memiliki posisi khusus dalam eksistensi manusia sebagai makhluk yang diuji. Ayat ini menjadi jembatan penting untuk membedakan antara fitrah sebagai kecenderungan normatif terhadap kebenaran, dan syahwah sebagai impuls biologis yang netral secara moral namun rawan penyimpangan.

Tafsir para ulama seperti al-Mâwardî, dan ar-Râzî menunjukkan bahwa penghiasan terhadap *syahawât* dalam ayat di atas memiliki banyak kemungkinan aktor: Allah, setan, dan interaksi keduanya melalui ujian moral. Jika Allah menghiasi kenikmatan dunia untuk menguji manusia, maka dorongan syahwat sejatinya adalah alat uji etika, bukan justifikasi untuk mengikuti keinginan bebas tanpa norma. Dengan demikian, menjadikan dorongan terhadap sesama jenis sebagai orientasi tetap dan identitas hakiki manusia justru bertentangan dengan struktur nilai yang dihadirkan oleh Al-Qur`an.¹³¹

Secara filosofis, ini menyentuh perdebatan antara naturalisme dan voluntarisme moral dalam Islam. Naturalisme mengatakan bahwa apa yang “alami” itu pasti “benar”; namun Al-Qur`an justru menantang anggapan tersebut melalui sistem *tazkiyah*, *mujâhadah*, dan *ijtihâd nafs* yang

¹³¹ Abu al-Hasan ‘Ali al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-‘Uyûn*, Jilid. 1..., hal. 375; Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 7..., hal. 209.

menunjukkan bahwa yang alami (*syahwah*) tidak selalu benar, dan yang benar perlu diperjuangkan secara sadar. Inilah bedanya antara *syahwah* dan fitrah: *syahwah* tidak diberi arah, sedangkan fitrah diberi orientasi menuju tauhid, keadilan, dan kemuliaan.

Pendekatan seperti ini juga menolak penyederhanaan konsepsi orientasi seksual sebagai “takdir biologis”. Jika manusia tunduk total pada insting seksualnya tanpa kontrol nilai, maka manusia diposisikan setara dengan hewan yang hanya hidup mengikuti naluri. Islam, sebagaimana ditegaskan dalam surat asy-Syams/91: 8-10, menolak reduksionisme ini dan menyatakan bahwa manusia diberi dua jalan moral (*fujûr* dan takwa) serta kemampuan menyucikan dirinya.

Dengan memahami klasifikasi ini, dapat dibedakan antara (1) *syahwah* yang sesuai fitrah (heteroseksual dalam pernikahan), (2) *syahwah* menyimpang karena perilaku (homoseksualitas yang diwujudkan dalam praktik), dan (3) orientasi bawaan biologis yang masuk dalam wilayah *musytabiât*. Kategori ketiga ini menuntut pendekatan moral, psikologis, dan spiritual yang lebih komprehensif, agar individu tetap diarahkan menuju kebaikan dan pemurnian jiwa.

Dengan demikian, orientasi seksual yang tidak sejalan dengan struktur fitrah dan nilai-nilai wahyu bukanlah “bawaan lahir yang harus dibenarkan”, tetapi syahwat yang perlu diorientasikan kembali melalui akal, *tazkiyah an-nafs*¹³², dan bimbingan *ilahiah*. Ini bukan bentuk penolakan terhadap realitas psikologis, melainkan pengakuan terhadap potensi manusia untuk bertumbuh secara spiritual. Dalam kerangka inilah, Islam menempatkan manusia sebagai makhluk *mukallaf*¹³³ bukan korban dari dorongan, melainkan subjek etis yang memiliki kebebasan untuk memilih arah hidupnya.

Sebagai penutup dari pembahasan ini, berikut disajikan penegasan normatif mengenai hubungan antara konsep fitrah, syahwat, dan orientasi seksual dalam prespektif Islam. Tabel di bawah ini merangkum poin-poin utama yang telah dibahas secara teologis, epistemologis, dan moral eksistensial, untuk menegaskan posisi Islam terhadap kalim LGBT merupakan

¹³² *Tazkiyah an-nafs* dalam Islam merupakan ajaran tentang upaya penyucian jiwa, yaitu membersihkan diri dari berbagai sifat tercela sekaligus menumbuhkan akhlak mulia. Melalui proses tersebut, jiwa manusia dapat mencapai kesucian dan terhindar dari berbagai penyakit hati. Salman Akif Faylasuf, “Konsep Tazkiyah Al-Nafs Menurut Imam Ghazali”, dalam <https://bincangsyariah.com/khazanah/profil-tokoh/konsep-tazkiyah-al-nafs-menurut-imam-ghazali/>. Diakses pada 25 Juli 2025.

¹³³ Dalam ilmu fikih, *mukallaf* adalah subjek hukum atau orang yang dikenai hukum syariat. Seorang *mukallaf* dianggap telah mampu memahami dalil-dalil syariat dan bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri. Tyas Titi Kinapti, “Arti *Mukallaf* dalam Islam, Ketahui Definisi, Syarat, dan Tanggung Jawab”, dalam <https://www.liputan6.com/feeds/read/5901512/arti-mukallaf-dalam-islam-ketahui-definisi-syarat-dan-tanggung-jawab?page=2>. Diakses pada 26 Juli 2025.

bagian dari fitrah manusia.

Tabel.IV.16. Poin Utama Fitrah, Syahwat dan Orientasi Seksual

Aspek	Penegasan
Fitrah	Fitrah adalah kecenderungan kepada kebenaran, bukan sekedar perasaan seksual dan dorongan batiniah
Syahwat	Syahwat adalah dorongan seksual biologis yang netral, namun tanpa bimbingan wahyu, ia dapat menyesatkan
Orientasi seksual menyimpang	Ketika dijadikan identitas tetap, orientasi seksual menyimpang merupakan bentuk distorsi fitrah dan dominasi syahwat
Implikasi Teologis-Epistimologis	Membenarkan perilaku LGBT atas nama fitrah adalah kesalahan secara teologis dan epistimologis dalam pandangan Islam

Selama ini, pemahaman umum mengenai konsep sesuatu yang bersifat *given* atau bawaan kerap kali hanya terbatas pada aspek biologis (bodi/fisik), seperti jenis kelamin. Namun, dalam perspektif Al-Qur`an, yang bersifat *given* tidak hanya mencakup aspek biologis semata, tetapi juga mencakup aspek keimanan, karakter, tabiat, dan kecenderungan spiritual manusia. Hal ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan dengan struktur penciptaan yang menyeluruh, baik secara fisik maupun batiniah, yang semuanya tunduk pada sistem *ilahiah* yang disebut fitrah.¹³⁴

Dalam konteks ini, orientasi seksual bukanlah bagian dari fitrah yang tidak dapat diubah atau dibentuk. Sebaliknya, orientasi seksual dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor eksternal seperti pola pergaulan, lingkungan sosial, aktivitas individu, bahkan pengalaman traumatis tertentu. Oleh karena itu, jika seseorang memiliki kecenderungan tertentu, misalnya laki-laki yang memiliki sifat feminin atau perempuan yang menunjukkan sifat maskulin, hal tersebut tidak serta-merta menyalahi fitrah. Sifat feminin atau maskulin tidak sepenuhnya eksklusif terhadap jenis kelamin tertentu. Seorang laki-laki dapat memiliki sisi lembut (feminin), dan seorang perempuan dapat menunjukkan ketegasan (maskulin), tanpa harus mengganggu struktur dasar identitas seksual maupun moralitasnya.¹³⁵

Permasalahan utama bukan terletak pada ekspresi gender semacam itu, tetapi pada orientasi seksual yang menyimpang dari ketentuan fitrah, yakni

¹³⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an*,... hal. 305.

¹³⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 59.

kecenderungan terhadap sesama jenis. Kritik juga perlu diarahkan kepada sebagian masyarakat yang sering memberikan penilaian negatif terhadap individu yang menunjukkan ekspresi gender yang tidak sesuai dengan stereotip sosial, padahal ekspresi semacam itu tidak selalu berkaitan dengan orientasi seksual.

Dalam Islam, jiwa manusia diberikan potensi positif dan negatif. Potensi positif tersebut mengarahkan manusia kepada kesalehan dan kebaikan, sementara potensi negatif perlu dikendalikan melalui berbagai instrumen spiritual seperti taubat, zikir, pengendalian diri, dan pembinaan moral. Klaim bahwa orientasi seksual menyimpang seperti LGBT merupakan fitrah tidaklah tepat. Orientasi seksual merupakan bagian dari aspek diri yang dapat diarahkan dan dibentuk. Manusia diberi amanah dan tanggung jawab untuk mengelola dorongan dan kecenderungan dalam dirinya agar tetap sesuai dengan nilai-nilai moral dan ajaran ilahi.

4. Reorientasi Seksualitas

a. Reorientasi melalui *Tazkiyah an-Nafs*

Dalam perspektif Islam, manusia bukan makhluk yang bebas nilai atau deterministik secara seksual. Islam mengakui keberadaan kecenderungan batin, termasuk dalam aspek syahwat, namun agama ini memberikan kerangka spiritual dan moral untuk membimbing dan mengarahkan kecenderungan tersebut. Salah satu perangkat utama dalam sistem etika Islam adalah *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa), yakni proses penyadaran, pengendalian, dan penyucian terhadap dorongan-dorongan internal manusia agar sejalan dengan fitrah dan syariat.

Sebagaimana ditegaskan dalam surat al-A'la'/87: 14-15:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ

Sungguh beruntung orang yang menyucikan diri dan mengingat nama Tuhannya lalu salat.

Dan dalam surat asy-Syams/91: 9-10:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya.

Kedua ayat ini menjadi fondasi spiritual bahwa fitrah manusia bukanlah kekuatan yang absolut lurus, tapi merupakan kapasitas moral yang membutuhkan proses aktif untuk disucikan. Maka ketika seseorang merasa memiliki dorongan seksual yang menyimpang, Islam tidak serta merta menghakimi keberadaan dorongan itu, tetapi menawarkan proses perubahan melalui penyadaran dan pendidikan spiritual.

Di zaman modern, banyak narasi psikologis yang menyatakan bahwa orientasi seksual tertentu seperti homoseksualitas merupakan bagian dari “identitas bawaan” atau “kondisi psikologis tetap”. Akan tetapi, dalam kerangka Qur’ani yang telah dijelaskan sebelumnya, seperti surat ar-Rûm/30: 30 (fitrah sebagai ciptaan yang tak berubah), surat al-Mu’minûn/23: 14 (struktur biner penciptaan), dan surat an-Nisâ`/4: 119 (larangan mengubah ciptaan Allah) kecenderungan itu bukanlah hakikat yang final, tetapi medan ujian terhadap fitrah.¹³⁶

Melalui *tazkiyah*, Islam tidak menafikan kenyataan bahwa sebagian manusia mungkin mengalami tarikan emosional atau hasrat yang tidak sesuai dengan norma syar’i. Namun Islam tidak menjadikan perasaan tersebut sebagai dalil untuk melegitimasi perilaku. Sebaliknya, *tazkiyah* mengajarkan bahwa jiwa manusia punya dua potensi:

1. Potensi *fujûr* (penyimpangan moral)
2. Potensi *takwâ* (ketundukan kepada kebenaran)

Sebagaimana dijelaskan dalam tafsir Ibn ‘Âsyûr terhadap surat asy-Syams/91: 9-10, *tazkiyah* adalah proses menumbuhkan aspek ketakwaan dan menekan kecenderungan destruktif dalam diri manusia, sehingga mampu kembali kepada fitrah aslinya dan menjalankan perannya sebagai khalifah.¹³⁷

Tradisi tasawuf, seperti dalam karya al-Ghazâlî (*Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*) memandang *tazkiyah* bukan sebagai represi nafsu secara kasar, tetapi latihan jiwa (*riyâdhah al-nafs*) yang bertahap dan empatik.¹³⁸ Dalam konteks penyimpangan seksual, hal ini sangat relevan. Individu yang merasa memiliki kecenderungan homoseksual tidak perlu dikucilkan atau dihukumi secara sosial, tetapi justru diarahkan melalui pendidikan spiritual, konseling syar’i, dan bimbingan akhlak agar kecenderungan tersebut tidak berkembang menjadi perilaku menyimpang.

Dalam kerangka ini, *tazkiyah al-nafs* dipahami sebagai proses pensucian jiwa melalui penundukan hawa nafsu (jiwa hewani) kepada jiwa rasional dengan bimbingan wahyu, melalui ibadah yang berkesinambungan dan sadar, hingga mencapai derajat ketenangan jiwa (*al-nafs al-muthmainnah*) dan *marifah* (pengenalan langsung terhadap Tuhan).¹³⁹ Dengan demikian, Islam tidak mengabaikan realitas batin manusia, namun juga tidak membiarkan dorongan itu membatalkan batasan wahyu.

Konsep *tazkiyah al-nafs* menawarkan pendekatan yang tidak ekstrem: bukan represi keras terhadap jiwa, bukan pula permisif terhadap segala hasrat.

¹³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*,... hal. 220–225

¹³⁷ Ibn ‘Âshûr, *At-Tahrîr wa al-Tanwîr*, tafsir surat asy-Syams/91: 9–10, melalui al-Bâhîts al-Qur’ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 29 Juli 2025.

¹³⁸ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin*,... hal. 1023.

¹³⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Aththas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hal. 59-61.

Ia hadir sebagai proses penjernihan yang bertahap, berakar pada ketauhidan, kesadaran moral, dan kasih sayang terhadap diri sendiri. Dalam kerangka ini, seseorang yang memiliki kecenderungan seksual non-normatif tidak ditolak fitrahnya, tetapi diajak kembali ke jalan penciptaannya yang lurus, dengan harapan, kesabaran, dan peran komunitas.

Hal ini menjadi respons ilmiah terhadap wacana “LGBT adalah fitrah” yang terlalu menyederhanakan masalah. *Fitrah* bukanlah pelabelan instan atas dorongan, tetapi struktur moral yang harus dikembangkan dan dipelihara melalui proses spiritual.

b. Reorientasi dengan Pendekatan Sosial: Peran Keluarga dan Komunitas dalam Reorientasi Seksualitas

Dalam kerangka Islam, manusia tidak hidup dalam ruang hampa sosial, melainkan sebagai makhluk sosial yang membutuhkan interaksi, dukungan, dan pengakuan. Kecenderungan seksual, baik yang sesuai maupun menyimpang dari fitrah, tidak terbentuk dalam ruang tertutup, tetapi berkembang dalam ruang sosial keluarga, lingkungan, dan komunitas budaya. Oleh sebab itu, reorientasi terhadap penyimpangan seksual seperti homoseksual tidak hanya menjadi tanggung jawab individu semata, tetapi juga menjadi bagian dari tanggung jawab kolektif masyarakat Muslim.¹⁴⁰

Fitrah dijelaskan melalui padanan semantik seperti *nafs* (jiwa), *khalq* (penciptaan), dan *hanîf* (kecenderungan lurus). Surat asy-Syams/91: 7-10 menggambarkan bahwa jiwa manusia telah diberi potensi untuk takwa dan *fujûr*. Namun, bagaimana arah dominasi potensi tersebut seringkali sangat ditentukan oleh lingkup sosialnya. Dalam hal ini, keluarga sebagai *madrasah ûlâ* (sekolah pertama) memiliki fungsi penting dalam membentuk atau mengoreksi arah fitrah tersebut.¹⁴¹

Ayat ini menekankan bahwa dalam diri manusia terdapat potensi ganda yang menuntut proses pendidikan dan pengaruh lingkungan untuk menyucikannya. Dalam konteks penyimpangan orientasi seksual, komunitas yang suportif menjadi “wadah *tazkiyah* sosial” yang mampu membantu individu menyucikan jiwanya dan mengembalikannya kepada jalur fitrah.

Keluarga tidak boleh menjadi sumber tekanan atau penolakan yang memperparah perasaan terasing dari individu yang mengalami kebingungan orientasi seksual. Sebaliknya, keluarga harus berfungsi sebagai ruang aman (*safe space*) di mana individu dapat menceritakan kegelisahan batinnya, menerima bimbingan agama yang penuh kasih sayang, dan merasa dihargai secara eksistensial.

¹⁴⁰ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 31,... hal. 192-194.

¹⁴¹ Wahbah az-Zuhaylî, *Tafsir al-Munîr*, Jilid. 14,... hal. 105.

Pendekatan yang dikedepankan adalah pendekatan *maw'izhah hasanah* (nasihat yang baik), sebagaimana diperintahkan dalam surat an-Nahl/16: 125:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik (maw'izhah hasanah), dan bantahlah mereka dengan cara yang baik."

Ayat ini menyiratkan bahwa proses reorientasi bukan bersifat menghukum, melainkan membimbing. Nasihat yang disampaikan harus penuh empati, tidak bersifat ofensif atau mengejek. Melalui pendekatan ini, keluarga menjadi mitra spiritual dan emosional dalam proses *tazkiyah*, bukan agen penghakiman yang mendorong individu semakin menjauh dari agama.

Selain keluarga, komunitas Muslim juga berperan sebagai katalis perubahan sosial. Komunitas yang menjunjung nilai rahmah (kasih sayang), *hisbah* (pengawasan sosial), dan *tazkiyah jamâ'iyah* (penyucian kolektif) dapat menciptakan suasana keagamaan yang menguatkan moral individu dan menawarkan ruang pemulihan.

Kritik tajam terhadap perilaku menyimpang bukan berarti menolak individu pelakunya. Masyarakat Muslim harus mampu membedakan antara *'izzah* terhadap syariat dan *rahmah* terhadap pelaku. Dalam konteks ini, komunitas yang menjunjung hikmah dan empati lebih efektif dalam mendorong reorientasi dibanding komunitas yang eksklusif dan menghukum.

Sebagaimana dijelaskan dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzî terhadap surat Âli 'Imrân/3: 14, syahwat terhadap hal duniawi termasuk seksual adalah ujian, bukan musuh permanen. Maka, penyimpangan orientasi harus dilihat sebagai ladang dakwah, bukan alasan untuk memutuskan silaturahmi atau pengucilan sosial secara mutlak.¹⁴²

c. Reorientasi dengan Pendekatan Psikologis: Membaca Realitas, Bukan membenarkan

Dalam perkembangan psikologi modern, orientasi seksual kerap dipandang sebagai spektrum yang beragam, termasuk homoseksual, biseksual, dan identitas non-biner lainnya. Banyak kalangan psikologi menyebut bahwa orientasi seksual bukan pilihan sadar, melainkan hasil dari interaksi kompleks antara faktor biologis, psikologis, dan lingkungan. Perspektif ini sering digunakan untuk menolak pendekatan normatif agama yang menganggap

¹⁴² Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 9,... hal. 219.

penyimpangan seksual sebagai sesuatu yang bisa diubah atau disembuhkan.¹⁴³

Namun, dalam kerangka Islam, kecenderungan atau orientasi seksual menyimpang bukanlah bagian dari fitrah, melainkan *ujian terhadap fitrah*. Fitrah dalam surat ar-Rûm/30:30 menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam kondisi “lurus” (*hanîf*), dengan struktur batin yang terarah kepada tauhid dan kebaikan.¹⁴⁴ Ayat tersebut berbunyi:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam), sesuai fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah...

Ayat ini menjelaskan bahwa fitrah bukanlah sesuatu yang netral atau terbuka terhadap semua kemungkinan psikoseksual, tetapi merupakan kecenderungan normatif yang mengarah pada kebaikan dan kesucian. Maka jika ada dorongan batin yang bertentangan dengan arah tersebut, seperti ketertarikan seksual terhadap sesama jenis, itu bukanlah representasi fitrah, melainkan bentuk *inhirâf* (penyimpangan) dari fitrah.

Dalam kerangka epistemologi Islam, pendekatan terhadap realitas psikologis yang menyimpang disebut sebagai *acknowledgement without affirmation* yaitu mengakui adanya realitas psikologis tanpa harus membenarkannya secara normatif. Ini sejalan dengan konsep dalam surat asy-Syams/91: 9-10.¹⁴⁵

Psikologi Islam tidak mengabaikan keberadaan realitas batin seperti trauma masa kecil, pengalaman kekerasan seksual, atau krisis identitas yang dapat membentuk kecenderungan menyimpang. Namun, Islam tidak menggunakan realitas tersebut untuk mengubah batasan syariat. Sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisâ`/4: 119, upaya mengubah ciptaan Allah dianggap sebagai bagian dari tipu daya setan.¹⁴⁶

وَلَا ضَلَّانَهُمْ وَلَا مَتِّينَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ...

Aku benar-benar akan menyesatkan mereka, membangkitkan angan-angan kosong mereka, menyuruh mereka (untuk memotong telinga-telinga binatang ternaknya) hingga mereka benar-benar memotongnya, dan menyuruh mereka (mengubah ciptaan Allah) hingga benar-benar mengubahnya.

Dalam konteks ini, perubahan orientasi seksual menjadi sesuatu yang dianggap sah atau normal (bukan hanya eksistensial tapi juga legal dan moral)

¹⁴³ American Psychological Association, *Sexual Orientation and Homosexuality*, dalam <https://www.apa.org/topics/lgbtq/orientation>. Diakses pada 5 Agustus 2025.

¹⁴⁴ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 25,... hal. 120.

¹⁴⁵ Ibn ‘Âshûr, *Al-Taḥrîr wa al-Tanwîr*, tafsir surat asy-Syams/91: 9–10, melalui al-Bâḥits al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 9 Agustus 2025.

¹⁴⁶ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 11,... hal. 49.

dipandang sebagai bentuk *tahrîf* terhadap ciptaan Allah. Maka, Islam menawarkan pendekatan yang lebih seimbang: membaca realitas, bukan membenarkannya.

Pendekatan psikologis dalam Islam tidak berhenti pada pengenalan masalah, tetapi menuntut adanya ikhtiar penyucian diri (*tazkiyah al-nafs*), seperti dibahas sebelumnya. Dalam praktiknya, individu yang memiliki dorongan seksual menyimpang perlu didampingi oleh psikolog Muslim atau konselor yang memahami paradigma syar‘i agar proses bimbingan tidak justru melegitimasi penyimpangan.

Menurut tafsir ar-Râzî terhadap surat al-Mu‘minûn/23: 14, struktur penciptaan manusia sudah ditetapkan secara berpasangan dan sempurna, termasuk sistem biologis dan psikoseksualnya. Oleh karena itu, rekonstruksi pemahaman terhadap orientasi seksual harus dilandasi prinsip bahwa perubahan dan penyimpangan terhadap struktur ini adalah bentuk gangguan terhadap fitrah dan perlu direhabilitasi, bukan dirayakan.¹⁴⁷

Pendekatan psikologis Islam berupaya menyeimbangkan dua sisi: empati dan bimbingan. Islam tidak memvonis kecenderungan batin, tetapi juga tidak membiarkannya berkembang bebas tanpa kendali. Dalam konteks ini, reorientasi psikologis adalah bagian dari jihad nafs, dan komunitas perlu mendukung proses ini secara inklusif, bukan menghukum.

d. Reorientasi dengan Pendekatan Hukum: Hak dan Kewajiban sebagai

Mukallaf

Dalam perspektif hukum Islam (*fiqh*), manusia diposisikan sebagai *mukallaf*, yaitu subjek hukum yang telah memenuhi syarat-syarat *taklîf* yaitu berakal, baligh, dan mampu memahami konsekuensi perbuatannya. Sebagai *mukallaf*, setiap individu memiliki hak dan kewajiban moral serta hukum dalam mengatur kehidupannya sesuai syariat Islam. Maka, segala bentuk perilaku, termasuk dalam hal ekspresi orientasi seksual, tidak hanya dinilai secara sosial atau psikologis, tetapi juga secara syar‘i.¹⁴⁸

Al-Qur‘an menjelaskan konsep ini secara tegas dalam surat al-Aḥzâb/33: 72:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan

¹⁴⁷ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid. 23,... hal. 85-87.

¹⁴⁸ Abu Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mushthafâ min ‘Ilm al-Ushûl*, Jilid. 1, Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyyah, 1993, hal. 286.

*mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.*¹⁴⁹

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia menerima amanah *ilahi* secara sadar, yaitu tanggung jawab moral dan hukum untuk menjalani hidup sesuai petunjuk wahyu. Oleh karena itu, klaim bahwa orientasi seksual menyimpang adalah “takdir” atau “nature yang tak bisa diubah” berpotensi menafikan prinsip *ikhtiyâr* (pilihan) dan *mas’ûliyyah* (pertanggungjawaban). Dalam Islam, kehendak bebas manusia adalah bagian dari sistem pertanggungjawaban terhadap setiap tindakan di hadapan Allah (*hisâb*), sebagaimana ditegaskan dalam surat az-Zalzalah/99: 7-8 tentang balasan sekecil apapun amal manusia.

Sebagaimana dibahas sebelumnya, ayat-ayat seperti surat ar-Rûm/30:30 dan surat an-Nisâ`/4: 119 menggarisbawahi bahwa manusia diciptakan dengan struktur dasar (fitrah) yang selaras dengan hukum syariat. Jika syariat menetapkan bahwa hubungan seksual yang sah adalah antara laki-laki dan perempuan dalam ikatan pernikahan, maka orientasi seksual menyimpang seperti homoseksual, biseksual, atau trans identitas tidak hanya melanggar norma sosial, tetapi juga bertentangan dengan struktur hukum ilahi yang berbasis fitrah.¹⁵⁰

Dalam hal ini, fitrah bukan hanya kategori teologis atau psikologis, melainkan juga kategori normatif hukum. Oleh karena itu, perilaku seksual menyimpang tidak dapat dianggap sah secara syariat, meskipun mungkin diakui keberadaannya oleh sistem sosial atau psikologi modern. Posisi Islam jelas mengakui kecenderungan batin sebagai ujian, namun tidak membenarkannya sebagai hak legal atau norma sosial.

Dalam diskursus kontemporer, orientasi seksual kerap dibingkai sebagai bagian dari hak asasi manusia (HAM). Namun dalam kerangka hukum Islam, HAM diakui sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Al-Ghazâlî dalam *al-Mushthafâ* menegaskan bahwa *maqâshid al-syari’ah* (tujuan-tujuan hukum Islam) mencakup *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) dan *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan) yaitu dua prinsip yang jelas dilanggar oleh praktik homoseksualitas atau perilaku seksual menyimpang.¹⁵¹ Karena itu, orientasi seksual yang menyimpang tidak dapat dibingkai sebagai ekspresi hak pribadi semata, karena memiliki dampak sosial dan hukum yang lebih luas, termasuk pada tatanan keluarga, generasi, dan moral publik.¹⁵²

¹⁴⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 11, ... 125.

¹⁵⁰ Yûsuf al-Qardhâwi, *Halal dan Haram dalam Islam*, terj. Mu’ammal Hamidy, Bangil: PT. Bina Ilmu, 1993, hal. 149.

¹⁵¹ Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafatih al-Ghayb*, tafsir surat al-Ahzhâb/33:72, melalui al-Bâhîts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>, diakses pada 11 Agustus 2025.

¹⁵² Wahbah az-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid 7, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985, hal. 5586-5588.

Namun pendekatan hukum Islam bukan berarti represif atau menghukum individu yang memiliki kecenderungan seksual menyimpang. Hukum Islam membedakan antara niat batin (*niyyah*) dan amal lahir (*fi'l*). Selama kecenderungan tidak diwujudkan dalam tindakan, dan individu berusaha mengendalikannya melalui *tazkiyah* dan pendidikan ruhani, maka tidak ada sanksi hukum yang dijatuhkan. Bahkan, orang tersebut dianggap sedang berjihad melawan hawa nafsunya (*jihād an-nafs*), dan mendapat ganjaran dari Allah atas usahanya.

Pendekatan hukum Islam menuntut pendampingan, bukan penghakiman. Para ahli fikih seperti Ibn al-Qayyim dalam *al-Jawâb al-Kâfi* mendorong pendekatan kuratif terhadap pelaku dosa, bukan semata menghukumnya.¹⁵³ Dalam konteks ini, pelaku penyimpangan seksual tidak boleh didekati dengan pendekatan legalistik kaku, tetapi dengan pendekatan reformasi moral dan spiritual yang gradual. Dengan demikian, reorientasi seksual bukan sekedar mungkin, tetapi juga didukung oleh pendekatan ilmiah dan keagamaan.

¹⁵³ Ibn al-Qayyim al-Jawzî, *al-Jawâb al-Kâfi li Man Sa'la 'an ad-Dawâ' ash-Shâfi*, t.tp.: Dâr 'Âlim al-Fawâ'id, 1429, hal. 18-20.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa fitrah merupakan fondasi kodrati, moral, dan spiritual dalam penciptaan manusia, dianugerahkan oleh Allah sebagai potensi ilahiyah yang menuntun manusia pada tauhid, kebaikan, dan pembentukan akhlak mulia. Fitrah tidak sekadar predisposisi biologis atau psikologis, melainkan kerangka normatif yang menegaskan tanggung jawab manusia sebagai makhluk mukallaf. Manusia lahir dalam keadaan *hanif*, yaitu lurus pada jalan tauhid, dengan kecenderungan natural untuk mengenal Allah, memelihara moralitas, dan menjalankan perintah-Nya.

Dalam perspektif para ulama klasik seperti Al-Ghazali, Ibn Taymiyyah, dan Ibn al-Qayyim, fitrah membentuk struktur tanggung jawab manusia, di mana akal, *nafs*, dan *taklif* berfungsi sebagai instrumen untuk menjaga keselarasan dengan kodratnya. Akal berperan menuntun manusia mengenali kebenaran, menilai perbuatan, dan membedakan halal dan haram; *nafs* berfungsi sebagai pusat dorongan, termasuk syahwat, yang harus dikendalikan; sedangkan *taklif* menjadi dasar tanggung jawab moral dan hukum bagi individu. Dengan struktur ini, fitrah menjadi landasan normatif dalam menilai dan membimbing orientasi seksual, menegaskan heteroseksualitas sebagai kecenderungan alami dan homoseksualitas sebagai penyimpangan syahwat.

Diskursus kontemporer mengenai fitrah manusia menekankan integrasi antara aspek biologis, psikologis, dan spiritual. Fitrah bukan sekadar kodrat biologis atau dorongan naluri, tetapi juga struktur moral yang menuntun perilaku, pembentukan karakter, dan interaksi sosial. Dalam konteks orientasi seksual, pemahaman ini menegaskan bahwa penyimpangan

seksual tidak dapat dipandang sebagai fitrah, tetapi sebagai bentuk penyelewengan terhadap struktur kodrati yang telah ditetapkan Allah. Lebih jauh, fitrah bersifat dinamis dalam arti manusia dapat menjaga atau menyelewengkannya. Pilihan moral, pendidikan, dan lingkungan sosial memengaruhi sejauh mana individu tetap berada dalam keselarasan dengan fitrah. Pemahaman komprehensif ini menjadi dasar teologis, moral, dan psikologis untuk membimbing orientasi seksual, menegaskan bahwa arah kodrati fitrah adalah heteroseksualitas dan keselarasan dengan syahwat dalam konteks pernikahan, sementara penyimpangan harus ditangani dengan pendekatan kuratif.

Kajian terhadap istilah-istilah terkait fitrah dalam Al-Qur'an memperkuat pemahaman ini. Meskipun lafaz *fiṭrah* hanya muncul secara eksplisit dalam surat ar-Rûm/30: 30, maknanya tercermin pula dalam istilah lain seperti *khalq* (penciptaan), *nafs* (jiwa), *khuluq* (akhlak), *ḥanif* (lurus pada tauhid), dan *nasy'ah* (pertumbuhan). Istilah-istilah ini menegaskan bahwa fitrah adalah struktur moral-spiritual yang mengarahkan manusia pada kebaikan, kepatuhan kepada Allah, dan pembentukan akhlak mulia. Ayat *lā tabdil li khalq Allah* menekankan permanensi fitrah; meskipun manusia dapat menyeleweng dari arahan fitrahnya, kodrat ilahiyah tetap utuh, menjadi dasar normatif untuk menilai orientasi seksual.

Penelitian ini menemukan bahwa syahwat seksual merupakan bagian integral dari fitrah manusia yang bersifat netral, yang dapat diarahkan sesuai kodrat penciptaan. Apabila syahwat diarahkan kepada lawan jenis dalam ikatan pernikahan, ia sejalan dengan fitrah, menghasilkan ketenangan (*sakīnah*), kasih sayang (*mawaddah*), rahmat (*rahmah*), serta menjamin keberlangsungan generasi. Sebaliknya, apabila syahwat diarahkan kepada sesama jenis, ia menyimpang dari jalur fitrah dan memerlukan pendekatan kuratif untuk pemulihan moral dan spiritual.

Selain itu, penelitian ini menegaskan keberadaan kategori *musytabihât* dalam orientasi seksual. Fenomena individu yang sejak lahir merasakan dorongan homoseksual atau orientasi seksual sejenis lainnya tidak dapat serta-merta dikatakan fitrah, melainkan termasuk ranah yang samar dan memerlukan kehati-hatian. *Musytabihât* ini menuntut pendekatan bijaksana dan bertahap, termasuk pendampingan spiritual, pendidikan moral, konseling psikologis, dan penguatan dukungan sosial, agar dorongan seksual yang membingungkan tersebut dapat diarahkan menuju keselarasan dengan fitrah. Dengan demikian, musytabihat bukan pembenaran penyimpangan, tetapi bagian dari ujian kodrati yang memerlukan perlakuan hati-hati dan penelitian lebih mendalam.

Reorientasi seksual individu dengan kecenderungan homoseksual atau penyimpangan seksual harus dilakukan dengan prinsip kuratif, bukan sekadar penghukuman. Ibn al-Qayyim dalam *al-Jawâb al-Kâfi* menegaskan bahwa

dosa, termasuk penyimpangan seksual, adalah “penyakit hati” yang memerlukan obat, yaitu bimbingan, pendidikan, dan terapi moral-spiritual. Dengan demikian, perilaku seksual menyimpang dipandang sebagai kondisi yang dapat diarahkan kembali ke jalur fitrah melalui pembimbingan spiritual, pendidikan moral, terapi psikologis, dan dukungan sosial. Pendekatan legalistik semata tidak cukup; pendekatan ini dapat kontraproduktif, sementara prinsip *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) dan *ishlâh* (perbaikan moral) menjadi kerangka yang tepat untuk menuntun individu kembali ke fitrah.

Pendekatan reorientasi yang efektif mencakup penguatan dimensi spiritual dan moral, di mana individu diarahkan memahami posisi syahwat dalam fitrah, menginternalisasi nilai-nilai tauhid dan akhlak mulia, serta menumbuhkan kesadaran moral. Strategi ini mencakup pendidikan akhlak, bimbingan spiritual, ibadah terarah, dan penguatan kesadaran tanggung jawab sosial, sehingga individu mampu mengendalikan dorongan seksual dan meneguhkan keselarasan dengan kodrat. Selain itu, intervensi psikologis juga diperlukan, meliputi terapi perilaku, konseling psikoseksual, dan pengelolaan dorongan seksual secara adaptif, membantu individu mengenali pola perilaku menyimpang dan menggantinya dengan strategi adaptif yang sesuai fitrah. Pendekatan ini bersifat bertahap dan memerlukan pendampingan berkelanjutan agar perubahan dapat stabil dan berkelanjutan.

Lingkungan sosial turut memegang peran penting dalam reorientasi seksual. Dukungan keluarga, teman sebaya, dan komunitas harus menguatkan norma moral dan kodrat penciptaan tanpa menimbulkan stigma berlebihan. Kelompok *peer support* dan program rehabilitasi sosial dapat memperkuat proses reorientasi, memberikan ruang bagi individu untuk menyalurkan dorongan seksual secara kodrati, dan menumbuhkan kesadaran sosial. Pendekatan holistik ini mengintegrasikan aspek spiritual, moral, psikologis, dan sosial sehingga reorientasi menjadi proses pemulihan keselarasan dengan fitrah, bukan sekadar penekanan atau hukuman.

Secara keseluruhan, penelitian ini menegaskan bahwa fitrah manusia dalam Al-Qur`an menjadi landasan normatif untuk menilai orientasi seksual dan membimbing perilaku seksual agar selaras dengan kodrat penciptaan. Heteroseksualitas ditegaskan sebagai kecenderungan alami sesuai fitrah, sementara homoseksualitas merupakan penyimpangan syahwat yang harus diarahkan melalui bimbingan kuratif, pendidikan moral, terapi psikologis, dan dukungan sosial. Fenomena homoseksual yang muncul sejak lahir atau dipengaruhi faktor tertentu termasuk ranah *musytabihât*, yang memerlukan kehati-hatian, penelitian lebih dalam, dan pendampingan profesional. Dengan pendekatan yang terintegrasi, individu dapat diarahkan menyalurkan syahwat secara kodrati, memulihkan keselarasan moral dan spiritual, serta meningkatkan kesejahteraan psikologis dan sosial.

Oleh karena itu, tesis ini menyimpulkan bahwa upaya memahami dan membingkai orientasi seksual LGBT sebagai bagian dari fitrah merupakan kesalahan epistemologis dan teologis. Fitrah manusia dalam Al-Qur`an tidak dapat dijadikan justifikasi untuk membenarkan perilaku atau kecenderungan seksual yang bertentangan dengan ketetapan Allah dalam penciptaan. Pemahaman ini menegaskan bahwa heteroseksualitas adalah arah kodrati fitrah, sedangkan orientasi seksual menyimpang berada di luar jalur fitrah dan memerlukan pendekatan reorientasi yang holistik, meliputi pendidikan moral, pendampingan spiritual, dan bimbingan sosial yang sesuai prinsip Islam.

Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa pandangan ini tidak boleh dijadikan dasar untuk merendahkan martabat individu dengan orientasi seksual menyimpang. Islam menuntut penegakan keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap sesama manusia. Perbedaan dan penyimpangan seksual bukanlah alasan untuk melakukan kekerasan atau diskriminasi. Prinsip *amr ma`rûf nahi munkar* harus dijalankan dengan hikmah, nasihat yang baik, dan pendekatan yang lemah lembut, sehingga upaya reorientasi tetap berlandaskan bimbingan moral, spiritual, dan sosial yang etis.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa implikasi penting dalam ranah teologis, sosial, metodologis, dan praktis:

1. Secara teologis, penelitian ini memperkuat posisi Al-Qur`an dalam menjadikan fitrah sebagai landasan normatif untuk menilai orientasi seksual dan membimbing perilaku seksual. Fitrah tidak sekadar menjelaskan “apa adanya”, tetapi juga menegaskan “apa yang seharusnya” dalam konteks kodrat manusia, khususnya dalam upaya reorientasi seksual LGBT.
2. Dalam konteks sosial, temuan ini memberikan kontribusi penting untuk merancang pendekatan edukatif, rehabilitatif, dan konseling yang sesuai nilai-nilai Islam. Tesis ini menekankan bahwa isu LGBT dapat ditanggapi secara ilmiah dan Qur`ani tanpa terjebak pada narasi kebencian, diskriminasi, atau pembenaran perilaku menyimpang.
3. Secara metodologis, penggunaan kaidah tafsir *an-nazhâ`ir* memperlihatkan relevansi pendekatan ini untuk menganalisis tema-tema kontemporer terkait fitrah dan orientasi seksual. Pendekatan ini memungkinkan penggalian makna teks Al-Qur`an secara mendalam, sehingga argumen yang dibangun memiliki basis teologis yang kokoh.
4. Secara praktis, temuan ini dapat menjadi rujukan bagi pendidik, ulama, pembuat kebijakan, dan aktivis dakwah dalam menyusun strategi pendidikan moral, bimbingan spiritual, dan program rehabilitasi sosial yang mendukung reorientasi seksual sesuai fitrah manusia. Hal ini

mencakup penguatan kesadaran moral, pengendalian syahwat, dan pemulihan keselarasan moral-spiritual individu.

C. Saran

1. Penelitian lanjutan disarankan untuk mengeksplorasi hubungan antara fitrah, gender, dan identitas seksual dengan pendekatan multidisipliner seperti psikologi, neurosains, dan sosiologi, agar intervensi reorientasi dapat lebih efektif dan berbasis bukti ilmiah.
2. Kajian lebih mendalam terhadap ayat-ayat terkait syahwat, relasi antar jenis kelamin, dan kodrat manusia perlu dilakukan untuk memperluas argumen Islam dalam menanggapi isu seksual kontemporer, termasuk upaya reorientasi seksual LGBT.
3. Metode tafsir *an-nazhâ`ir* perlu terus dikembangkan dan diterapkan untuk menjawab permasalahan kontemporer dengan basis Qur'ani yang kuat, sehingga kajian fitrah dan orientasi seksual tetap berbasis teks dan makna mendalam.
4. Pendidikan seksual Qur'ani berbasis fitrah perlu diterapkan sejak dini melalui kurikulum dan pendekatan yang *rahmah li al-`âlamîn*, agar generasi muda memahami kodrat, keselarasan syahwat, dan nilai-nilai moral sejak awal, serta mampu menginternalisasi prinsip-prinsip orientasi seksual yang sesuai fitrah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. *et al. Islam dan Konstruksi Seksualitas*. Yogyakarta: PSWIAIN Yogyakarta The Fort Foundation dan Pustaka Pelajar. 2002.
- Ahmad, Abu al-Husayn. *Mu'jam Muqayyis al-Lughah*, juz 2. t.tp: Dar al-Fikr. 1979.
- Aletmi. “Seksualitas Kaum Sodom dalam Presfektif Al-Qur`an (Analisis Kisah Kaum Luth. As Berbasis Tafsir Ilmi)”. *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta. 2019.
- Alfath, Filiya Putri. “Apa itu Androgini, Apakah Androgini termasuk Kategori Transgender atau LGBT”. Dalam <https://surabaya.jatimnetwork.com/gaya-hidup/pr-523744782/apa-itu-androgini-apakah-androgini-termasuk-kategori-transgender-atau-lgbt>. Diakses pada 22 Juni 2025.
- Alfikar, Abdi Risalah Husni dan Ahmad Kamil Taufiq. “Metode Khusus Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsirnya”. Dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*. Vol. 2 No.3 Tahun 2022.
- Alfikar, Amar. *Queer Menafsir*. Yogyakarta: GADING. 2023.

- Alodokter. “Memahami *Oedipus Complex*, Ketertarikan Anak terhadap Ibunya”. Dalam <https://www.alodokter.com/memahami-oedipus-complex-ketertarikan-anak-laki-laki-terhadap-ibunya>. Diakses pada 5 Juni 2025.
- . “Mengenal Fungsi Hormon Androgen pada Pria dan Wanita”. Dalam <https://www.alodokter.com/mengenal-fungsi-penting-hormon-androgen-pada-pria-dan-wanita>. Diakses pada 5 Desember 2024.
- Amelia, Asti, dan Achmad Khudori Soleh. “Perbandingan Aqal, Nafsu, dan Qalbu dalam Tasawuf”. Dalam *Raudhah Proud To Be Professionals Jurnal Tarbiyah Islamiyah*. Vol. 8 No. 1, 2023.
- American Psychological Association. “Understanding Sexual Orientation and Homosexuality”. Dalam <https://www.apa.org/topics/lgbtq/orientation>. Diakses pada 3 Juni 2025.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. t.tp: t.p. 2013.
- Amran, Ali. “Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) sebagai Penyakit Sosial”. Dalam *Jurnal Tadbir*. Vol. 1 No. 2, 2019.
- Annajah. “Isim Fail: Pengertian, Fungsi, dan 15 Contoh Kalimatnya”. Dalam <https://annajah.co.id/isim-fail-definisi-fungsi-dan-contohnya-lengkap/>. Diakses pada 3 Juli 2025.
- . “Isim Maf’ul: Definisi, Fungsi dan Contohnya!”. Dalam <https://annajah.co.id/isim-maful-definisi-fungsi-contohnya/>. Diakses pada 3 Juli 2025.
- Armstrong, Amatullah. *Khazanah Istilah Sufi Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan Media Utama. 2001.
- Artaria, Myrtati D. “Dasar Biologis Variasi Jenis Kelamin, Gender, dan Orientasi Seksual”. Dalam *BioKultur*, Vol. 5 No. 2, 2016.
- Al-Ashfahâni, ar-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb Al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Ma`rifah. t.th.
- ‘Ashûr, Ibn. *At-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Dalam *al-Bâhîts al-Qur`ân*: <https://tafsir.app/>. Diakses pada 19 Juli 2025.

- Al-‘Askary, Abu Hilal. *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir*. Kairo: Maktabah Ats-Tsaqafah wa Ad Diniyah. 2011.
- Al-Aththas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC. 1995.
- Ayub. “Penyimpangan Orientasi Seksual (Kajian Psikologis dan Teologis)”. Dalam *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. 1 No. 2, 2017.
- Azizah, Nur. “Implikasi Konsep *al-Wujûh wa al-Nadzair* dalam Penafsiran *Al-Qur’an*”. Dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. Vol. 8 No. 1, 2023.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Darinng*. Dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>.
- Badawi, Elsaïd M. dan Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usege*. Leiden, Boston: Brill. 2008.
- Al-Bâqi, Muhammad Fu`âd ‘Abd. *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an al-Karîm*. Beirut: Dar al-Fikr. 1985.
- Al-Biqâ`i, Burhân ad-Dîn. *Nazhm ad-Durar fi Tanasub al-Aayat wa as-Suwar*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islami. t.tp.
- Al-Baghawî, Abu Muhammad Ḥusayn, *Ma`âlim al-Tanzîl*. Dalam al-Bâḥits al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Al-Baghdâdî, Abû Manshûr. *Usûl ad-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Alamiyyah. 1980.
- Bettcher, Talia Mae. “Trans Identities and First-Person Authority”. Dalam Laurie J. Shrage (ed.) *You’ve Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*. Oxford University Press. 2009.
- Bieber, Irving. *et al. Homosexuality: A Psychoanalytic Study Male Homosexuals*. t.tp.,: Basic Books. 1962.
- Al-Bukhâri, Abu ‘Abd Allâh Muhammad. *Shahîḥ al-Bukhârîy*, hadis no. 1385, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi). Diakses pada 11 Desember 2024.
- Buss, David M. *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*. Boston: Pearson. 2019.

- Butler, Judith. *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. 2006.
- Carrigan, Mark. "Asexuality". Dalam Christina Richards dan Meg John Barker (ed.) *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*. London: Palgrave Macmillan. 2025.
- Chaniago, Rendy Iskandar. "Fitrah Manusia (Studi Perbandingan Antara Kajian Hubungan Internasional Dan Kajian Al-Qur'an)". *Thesis*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta. 2022.
- Chiyaniaulia. "Kenali Lebih Jauh tentang Drag Queen". Dalam <https://www.hipwee.com/list/mengenal-lebih-jauh-tentang-drag-queen/>. Diakses pada 22 Juni 2025.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press. 1978.
- Ad-Damighanî. Abu 'Abd Allâh Husayn *Qâmus al-Qur'an aw Ishlâh al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî al-Qur'an al-karîm*. Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malayin. 1983.
- Does, Ralf. *Magnus Hirschfeld: The Origins of the Gay Liberation Movement*. New York: NYU Press. 2014.
- Daradjat, Zakiah. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara. 1992.
- Effendi, Sultan Salman. dan Alemina Br. Paranging-angin. "Komponen Makna Semantis dalam Istilah Orientasi Seksual dan Identitas Gender Menurut Komunitas LGBTQ+". Dalam *Hortatori: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*. Vol. 8 No. 1, 2024.
- Farah, Naila. dan Cucum Novianti. *Fitrah Perkembangan Jiwa Manusia dalam Prespektif Al-Ghazali*. Dalam *Yaqzhan*. Vol. 2 No. 2, 2016.
- Farida, Umi. "Pertarungan Diksi dalam Wacana Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT)". Dalam *Jalabahasa*, Vol. 15 No. 1, 2019. hal. 77.
- Fathurohman. *et al.* "Sikap Muslim dalam Melaksanakan Taklif dan Mewujudkan Masalah". *Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah*. Vol. 9 No. 1, 2023.

- Fuad Nashori. *Potensi-Potensi Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Faylasuf, Salman Akif. “Konsep Tazkiyah Al-Nafs Menurut Imam Ghazali”. Dalam <https://bincangsyariah.com/khazanah/profil-tokoh/konsep-tazkiyah-al-nafs-menurut-imam-ghazali/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Al-Ghazâlî, Abu Hâmid Muhammad. *Mizân al-‘Amal*. Diterjemahkan oleh Mustafa dengan judul *Mizanul Amal*, Jakarta: Rineka. 1995.
- . *Ihyâ` ‘Ulûm ad-Dîn*. Diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul *Ihya Ulumuddin: Menghidupkan Ilmu Ilmu Agama*. Bandung: Penerbit Marja. 2016.
- . *Ihyâ` ‘Ulûm ad-Dîn*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah. 2005.
- . *al-Mushthafâ min ‘Ilm al-Ushûl*. Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyyah. 1993.
- Katsîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azhiîm*. Dalam al-Bâhîts al-Qur’ânî: <https://tafsir.app/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Ganna, Andrea. *et al.* “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”. Dalam *Science*, tahun 2019
- Gemilang Sehat Indonesia. “Apa Bedanya Transgender, Transeksual dan Transvestit”. Dalam <https://www.gemilangsehat.org/pengetahuan/sobatask/apa-bedanya-transgender-transeksual-dan-transvestit/>. Diakses pada 20 Juni 2025.
- Gibtiah. “Studi Perbandingan tentang *Khunsa* dan Transseksual dan Transgender (Telaah Pemikiran Ulama’ Klasik dan Ulama Modern)”. Dalam *Intizar*. Vol. 20 No. 2, 2014.
- GLAAD. “Transgender People”. Dalam <https://glaad.org/reference/transgender>. Diakses pada 23 Juni 2025.
- Hafiza, Sarah. *et al.*, “Studi Kasus: Kesehatan Mental pada Pria Aseksual”. Dalam *Seurunr: Jurnal Psikologi Unsiyah*. Vol. 5 No. 1, 2022.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1983.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawa'id at-Tafsir: Qa'idah Qa'idah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an. 2020.

Hasan, Chalidjah. *Dimensi-Dimensi Psikologi Pendidikan*. Surabaya: Al-Ihlas. 1994.

Hawari, Dadang. *Forbidden Love*. Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia. 2005.

———. *Al-Qur`an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa. 1999.

———. *Pendekatan Psikoreligi pada Homoseksual*. Jakarta: Balai Penerbit FKUI. 2009.

Hermawan, Bayu. “LGBT Masih dapat Disembuhkan”. dalam [Hines, Melissa. “Gender Development and the Human Brain”. Dalam *Annual Review of Neuroscience*, Tahun 2011.](https://news.republika.co.id/berita/o2k95j354/psikolog-lgbt-masih-dapat-disembuhkan#:~:text=REPUBLIKA.CO.ID%2C%20JAKARTA%20%20Psikolog%20Tika%20Bisono%20mengatakan%2C%20perilaku, gangguan%20atau%20penyimpangannya.%20Menurutnya%2C%20ada%20dua%20cara%20penyembuhan. Diakses pada 30 Juni 2025.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Ilmu Alat. “Mashdar, Jenis dan Fungsinya dalam Ilmu Nahwu”. Dalam <https://www.ilmualat.com/mashdar-jenis-dan-fungsinya-dalam-ilmu-nahwu/>. Diakses pada 3 Juli 2025.

Indira, Gusti Ayu Agung Elis. *et al.* “Pelayanan Kesehatan Terkait Infeksi Menular Seksual Pada Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender”. Dalam *Intisari Sains Medis*. Vol. 13 No. 3, 2022.

Ismail, Zulkifli. *LGBT: Sebuah Dunia Abu-Abu Subkultur yang dianggap Menyimpang*. Malang: Madza Media. 2022.

Jasni, Mohd Alif. *et al.* “Pembangunan Identiti Seksual dan Gender Serta Teori Pembangunan Gender”. Dalam *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities (MJSSH)*. Vol. 9 No. 1, 2024.

Al-Jawzî, Ibn al-Qayyim. *Zâd al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi. t.th.

———. *Rawdhât al-Muhibbîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1996.

- Kartasapoetra, G. *et al. Sosiologi Umum*. Jakarta: Bina Aksara. 1987.
- . *al-Jawâb al-Kâfi li Man Sa'la 'an ad-Dawâ' ash-Shâfi*, t.tp.: Dâr 'Âlim al-Fawâ'id, 1429.
- Kania, Dinar Dewi. *et al. Transformasi Menuju Fitrah: LGBT dalam Prespektif Keindonesiaan*. Jakarta Selatan: Yayasan Dompot Dhuafa Indonesia dan AILA Indonesia. 2019.
- Katz-Wise, Sabra L. "Gender Fluidity: What It Means and Why Support Matters". Dalam <https://www.health.harvard.edu/blog/gender-fluidity-what-it-means-and-why-support-matters-2020120321544>. Diakses pada 30 Juni 2025.
- Khairani, Ani. dan Didin Saefudin. "Homoseksual berdasarkan Pandangan Psikologi Islam. Dalam *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 7 No. 2, 2018.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. England: Oneworld Publications, 2010.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Seksualitas dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. 2012.
- Lenihan, Penny. *et al.* "Trans Sexualities". Dalam Christina Richards dan Meg John Barker (ed.) *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*. London: Palgrave Macmillan. 2025.
- Lestari, Indah. dan Siti Sefitri. "Konseling bagi Populasi Transgender". Dalam *Jurnal Konseling GUSJIGANG*. Vol. 2 No. 1, 2016.
- Manzûr, Ibn. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Shâdir. t.th.
- Marthilda, Dhea. *et al.* "Faktor-Faktor Pemilihan Orientasi Seksual (Studi Kasus pada Lesbian)". Dalam *Developmental and Clinical Psychology*. Vol. 3 No. 1, 2014.
- Masduki, Yusron. dan Idi Warsah. *Psikologi Agama*. Palembang: Tunas Gemilang Press. 2020.

- Mas'ud, Ibnu. "Imam al-Biqâ'î dan Tafsirnya (Bagian 1)". Dalam <https://secangkirmakna.com/2024/06/04/imam-al-biqai-dan-tafsirnya-bagian-1/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Maulana, Moch Dimas. "Sekilas tentang Tafsir al-Thabari". Dalam <https://iiq-annur.ac.id/sekilas-tentang-tafsir-al-thabari/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Al-Mâwardî, Abu al-Hasan 'Ali. *an-Nukat wa al-'Uyûn*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah. t.th.
- McHugh, Paul R. "Sexuality and Gender: Finding from the Biological, Psychological, and Social Sciences". Dalam *The New Atlantis*. No. 20, 2016.
- Meylani, Siti Ersa. *et al.* "Application of Al-wujûh Wa An-Nazhâ'ir Rules and Tafsiriyah Tarjamah on Human Words in the Translation of the Ministry of Religion of Republic of Indonesia". Dalam *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies*. Vol. 7 No. 4, 2024.
- Mohamed, Yasien. *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*. Diterjemahkan oleh Mansyur Abadi dengan judul *Insan yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*. Bandung: Mizan. 1997.
- Muhammad, Husein. *et al.* *Fiqh Seksualitas: Risalah Islam untuk Pemenuhan Hak-Hak Seksualitas*. Jakarta: PKBI. t.th.
- Mujib, Abdul. *Fitrah dan Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis*. Jakarta: Darul Falah. 2000.
- Mulia, Musdah. *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*. Jakarta: Opus Press. 2015.
- Munadi. *Diskursus hukum LGBT di Indonesia*. Lhokseumawe: UNIMAL PRESS. 2017.
- Munawir, Ahmad Warson. *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresil. 2002.
- Munib, Achmad. "Konsep Fitrah Dan Implikasinya Dalam Pendidikan". Dalam *PROGRESS*. Vol. 5 No. 2, 2017.

- Murni, Dewi. “Hak Seksual dalam Prespektif Al-Qur`an”. *Disertasi*. Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta. 2020.
- Mustaqim, Abdul. “Homoseksual dalam Prespektif Al-Qur`an Pendekatan Tafsir Kontekstual *al-Maqasidi*”. Dalam *Jurnal Suhuf*. Vol. 9 No. 1, 2016.
- . *Epistimologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS. 2012.
- . *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur`an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press. 2022.
- Muslim, Abu Husayn, *Shahih Muslim*, hadis no. 2125, dalam *Jâmi‘ al-Kutub al-Islâmiyyah* (versi Aplikasi), diakses pada 15 Juli 2025
- Mutholingah, Siti. “Metode Penyucian Jiwa (*Tazkiyah an-Nafs*) dan Implikasinya bagi Pendidikan Agama Islam”. Dalam *Ta’limuna*, Vol. 10 No. 01 Tahun 2021.
- Muqâtil. *al-Wujûh wa an-Nazhâ`ir fî Al-Qur`an al-‘Azhim*. Baghdad: Maktabah Ar-Rusyd. 2010.
- Muvida, Asrorul. “Memahami Makna Jihad An-Nafs”. Dalam <https://www.cahayaislam.id/makna-jihad-an-nafs/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Nafisah, Mamlatun. “Respon Al-Qur`an Terhadap Legalitas Kaum LGBT”. Dalam *Jurnal Studi Al-Qur`an*. Vol. 15 No. 1, 2019.
- Nahwu.id. “Pengertian Fiil Mudhari dan Contohnya”. Dalam <https://nahwu.id/fiil-mudhari/>. Diakses pada 3 Juli 2025.
- Nahwupintar. “Isim Mufrod, Mutsanna dan Jamak – Pengertian, Jenis dan Contohnya”. Dalam <https://nahwupintar.com/posts/isim-mufrod-mutsanna-jamak-1>. Diakses pada 8 Juli 2025.
- Nuruddin. *Fitrah Manusia: Konsep, Teori dan Pengembangannya dalam Prespektif Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Egaliter. 2023.
- NU Online. “Memahami Amar Ma’ruf Nahi Munkar secara Benar”. Dalam <https://islam.nu.or.id/syariah/memahami-amar-maruf-nahi-munkar-secara-benar-6BvNE>. Diakses pada 15 Januari 2025.

- Nurdelia. *et al.* “Transgender dalam Presepsi Masyarakat”. Dalam *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi*. Vol. 3 No. 1, 2015.
- OneWorld. “Scott Siraj Al-Haqq Kugle”. Dalam <https://oneworld-publications.com/contributor/scott-siraj-al-haqq-kugle/>. Diakses pada 16 November 2024.
- Otis, Hailey. “Genderqueer: What Its Means”. Dalam *Ursidae: The Undergraduate Research Journal at the University of Northern Colorado*. Vol. 4 No. 3, 2015.
- Pransiska, Toni. “Konsepsi Fitrah Manusia dalam Presfektif Islam dan Implikasinya dalam Pendidikan Islam Kontemporer”. Dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*. Vol. 17 No. 1, 2016.
- Purwanto. *Psikologi Pendidikan*. Yogyakarta: PT Remaja Rosdakarya. 1999.
- Al-Râzî, Abû al-Husayn Ahmad. *Mu‘jam Maqâ’yîs al-Lughah*. Baghdad: Maktabah al-Muthanna. 1949.
- Rahman, Fazlur *The Major Themes of The Qur’an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 17-18.
- Rahmah, Hardianty. *et al.* “Fenomena LGBT Menurut Pandangan Psikologi, Sosial, dan Agama”. Dalam *Integrasi: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*. Vol. 1, No. 2, 2023.
- Rauh, Karen. “Functional Health Difficulties among Lesbian, Gay and Bisexual People in Canada”. Dalam <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/45-20-0002/452000022023003-eng.htm>. Diakses pada 11 Juni 2025.
- Ar-Râzi, Fakhr ad-Dîn. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.
- Rizki, M. “Kajian ilmu al-wujûḥ wa al-nazhâ’ir menurut Muqatil bin Sulaiman (Studi kata al-nûr dan al-zhulumât kitâb al-wujûḥ wa al-nazhâ’ir fî al-Qur’ân al-‘azhîm)”. *Tesis*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2022.
- Sarwat, Ahmad. *Al-Wujûḥ wa An-Nazhâ’ir dalam Al-Qur’an: Satu Kata Banyak Makna, Satu Makna Banyak Kata*. Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing. 2019.

- Sinyo. *Lo, Gue butuh Tau LGBT*. Jakarta: Gema Insani. 2016.
- . *Anakku Bertanya Tentang LGBT: Panduan Lengkap Orangtua Muslim Tentang LGBT*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo. 2014.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan. 1999.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera hati. 2002.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Permasalahan Umat*, Bandung: Mizan. 2013.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati. 2021.
- . *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 2007.
- . *Lentera Hati: Kisah Dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: PT Mizan Pustaka. 2008.
- Stryker, Susan. *Transgender History*. t.tp.,: Seal Press. 2017.
- Sukmawati, Fitri dan Sari Eka Pratiwi. “Disorientasi Seksual dari Prespektif Psikologi dan Agama Islam: Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender”. Dalam *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah*. Vol. 14 No. 1, 2022.
- Sulaiman. *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fi Al-Qur'an al-Karim*. t.tp: t.p. t.th.
- Suprayetno, W. *Psikologi Agama*. Medan: perdana Mulya Sarana. 2009.
- Suriadi, “Fitrah dalam Prespektif Al-Qur'an (Kajian terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an)”,. Dalam *Muaddib: Studi Kependidikan dan Keislaman*. Vol. 8 No. 2, 2018.
- Sutraningsih, Anggit. “Mengenal Sosok Habib Al-Mawardi dan Tafsir An-Nukat wa Al-'Uyun”. Dalam <https://tafsiralquran.id/mengenal-sosok-habib-al-mawardi-dan-tafsir-an-nukat-wa-al-uyun/>. Diakses pada 15 Juli 2025.

- As-Suyûthî, Jalâl al-Dîn Abû Bakr. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Ma'rifah. 2008.
- Al-Syâthibî, Abu Ishâq Ibrâhim. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah. 1997.
- Syafiq, Muhammad Mustofa. "Biografi Imam Fakhruddin Ar Razi Penulis Tafsir Mafatihul Ghaib, Lengkap dengan Sumbernya". Dalam <https://www.khazanahimani.com/profil/pr-4187416463/biografi-imam-fakhruddin-ar-razi-penulis-tafsir-mafatihul-ghaib-lengkap-dengan-sumbernya>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Taimiyyah, Ibn. *Dâr` Ta`ârudh al-'Aql wa an-Naql*. Riyadh: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Sa'ud al-Islâmiyyah. 1991.
- Tamam, Badru. "Ekologi dalam Tafsir Kontemporer". *Disertasi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. 2021.
- Tasrif, Muhammad. *Islam, LGBT dan Hak Asasi Manusia: Telaah Implikasi Tindakan Nabi Muhammad SAW. atas LGBT terhadap Wacana Kebebasan Seksual di Indonesia*. Yogyakarta: STAIN Po PRESS. 2016.
- Ath-Thabarî, Abu Ja'far Muhammad. *Jâmi' al-Bayân fî Ay Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Kairo: Dâr Hajr. 2001.
- . *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Ma'arif. 2000.
- Vitz, Paul C. *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 1994.
- Al-Qardhâwi, Yûsuf. *Al-Halâl wa Al-Harâm fî al-Islâm*. Diterjemahkan oleh Mu'ammal Hamidy dengan judul *Halal dan Haram dalam Islam*. Bangil: PT. Bina Ilmu. 1993.
- . *Hadyah al-Islâm Fatawi Mu'ashirah*. Diterjemahkan oleh Asad Yasin. Dengan judul *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani. 1995.
- Al-Qaththân, Manna'. *Mabâhits fî 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah Ar-Risâlah. 2001.

- Al-Qayyim, Ibn. *al-Jawâb al-Kâfi li man sa`ala ‘an ad-Dawâ’ asy-Syâfi*. T.tp: t.p, t.th.
- Al-Qurthubî, Abu ‘Abd Allâh Muhammad. *Al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’an*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2006.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur’an*. Dalam al-Bâhîts al-Qur`ânî: <https://tafsir.app/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Ramadhani, Moch Rafly Try. “Wahbah az-Zuhaili: Mufasir Kontemporer yang Mendapat Julukan Imam Suyuthi Kedua”. Dalam <https://tafsiralquran.id/wahbah-az-zuhaili-mufasir-kontemporer-dijuluki-imam-suyuthi-kedua/>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Retta, Mary. “Memahami Perbedaan Orientasi Seksual Nonbiner, Genderqueer, dan Gender Non-conforming”. Dalam <https://www.vice.com/id/article/memahami-perbedaan-orientasi-seksual-nonbiner-genderqueer-dan-gender-non-conforming/>. Diakses pada 22 Juni 2025.
- Riansyah, Harrist. “Revolusi Seksual 1960-1980: Perubahan Besar dalam Seksualitas dan Budaya”. Dalam <https://www.indonesiana.id/read/177534/revolusi-seksual-1960-1980-perubahan-besar-dalam-seksualitas-dan-budaya>. Diakses pada 6 Juli 2024.
- Risalahislam. “Pengertian Mujahadah: Bersungguh-Sungguh dan Berjuang”. Dalam <https://www.risalahislam.com/2021/04/pengertian-mujahadah-bersungguh-sungguh.html>. Diakses pada 15 Juli 2025.
- Rizky, Dedy. “Biodata Dan Profil Amar Alfikar, Anak Kiyai Memutuskan Menjadi Transgender Dan Lulus Gelar S2 Di Inggris”. Dalam <https://kedu.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-2385803641/biodata-dan-profil-amar-alfikar-anak-kyai-memutuskan-menjadi-transgender-dan-lulus-gelar-s2-di-inggris?page=all>. Diakses pada 6 Juli 2024.
- Wahyudi. “Al-Wujuh Wa Al-Nazhâ`ir dalam Alquran Presfektif Historis”. Dalam *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*. Vol. 3 No. 1, 2019.
- Whitehead, Neil L. dan Briar Whitehead. *My Genes Made Me Do It! Homosexuality and Scientific Evidence*, t.tp.,: Whitehead Associates. 2013.

- Yusuf, Maulana. “Fiil Madhi (فِعْلُ الْمَاضِي): Pengertian, Tashrif, Contoh dan Ciri-cirinya”. Dalam <https://www.zonasantri.com/2023/01/fiil-madhi-pengertian-tashrif-contoh.html>. Diakses pada 3 Juli 2025.
- Zaini. *Fitrah Manusia dalam Perspektif Islam*. Bandung: Pustaka Setia. 1996.
- Az-Zarkasyi, Badr Ad-Dîn Muhammad, *Al-Burhan fi ‘Ulûm Al-Qur’an*. t.tp: t.p. t.th.
- Zayd, Bakr bin Abdillâh Abu. *Mu’jâm al-Manâhi al-Lafziyyah*. Riyadh: Dâr Al-‘Âshimah, 1996.
- Az-Zuhayli, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir. 1998.
- . *Tafsir al-Munîr fi al-‘Aqidah wa asy-Syari’ah wa Al-Manhaj*. Diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al Kattani, *et al.* Dengan judul *Tafsir al-Munir Aqidah, Syariah, Manhaj*. Jakarta: Gema Insani. 2013.
- . *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr. 1985.
- Zitzmann, M dan E Nieschlag. “Testosterone Levels in Healthy Men and the Relation to Behavioural and Physical Characteristics: Fact and Constructs”. Dalam *European Journal of Endocrinology*, Tahun 2001.
- Zoditama, Bella. “Kenali 5 Jenis Ketertarikan yang Membuat Anda bisa Menyukai Seseorang”. Dalam <https://www.liputan6.com/citizen6/read/6049683/kenali-5-jenis-ketertarikan-yang-membuat-anda-bisa-menyukai-seseorang?page=3>. Diakses pada 18 Juni 2025.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Aulia Sholihah
Tempat, Tanggal Lahir : Kasongan, 26 Januari 2000
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Jl. Mufakat Gg. Baru, No. 12, RT/RW. 007/002, Kel. Kasongan Lama, Kec. Katingan Hilir, Kalimantan Tengah.
Email : aulia.26.aulia@gmail.com

Riwayat Pendidikan

SD	SDN I Kasongan Lama
2006-2011	-
SMP	MTs Darul Ilmi Banjar Baru dan Pondok Pesantren Darul Ilmi Banjar Baru
2011-2014	-
SMA	MA Darul Ilmi Banjar Baru dan Pondok Pesantren Darul Ilmi Banjar Baru
2014-2017	1. Jurusan IPS
SI	IAIN Palangka Raya
2017-2021	1. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 2. Wisudawan Terbaik Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah
S2	Universitas PTIQ – PKUMI
2023-sekarang	1. PTIQ: Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 2. PKUMI: Pendidikan Kader Ulama' Perempuan 3. LPDP PK-213

Riwayat Organisasi

Ketua Kepribadatan Pondok Pesantren Darul Ilmi Banjar Baru (2016-2017)
Seksi peribadatan HMJ Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IAIN Palangka Raya (2018)
Ketua Pondok Zikir Miftahus Shudur Palangka Raya Puteri (2020-2021)
Sekretaris Yayasan Pondok Zikir Miftahus Shudur Palangka Raya (2021-sekarang)

Pengalaman Kerja

Guru Al-Qur'an Metode Tilawaty Kota Palangka Raya

Tenaga Pengajar di SDIT Asy-Syamil Palangka Raya
--

Tenaga Pengajar di SDIT Nurul Fikri Palangka Raya

Pengalaman Menulis/Publikasi

Penulis Artikel di Webside Tafsir Ibih Tafsir
