

**PATOLOGI SOSIAL KAUM YANG DIBINASAKAN:
STUDI SEMIOTIKA PADA KISAH KAUM NABI LŪṬ A.S**

TESIS



Oleh:

**IMAMUL MUTTAQIN
NIM: 2120080012**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
IMAM BONJOL PADANG
2025 M/1446 H**

**PATOLOGI SOSIAL KAUM YANG DIBINASAKAN:
STUDI SEMIOTIKA PADA KISAH KAUM NABI LŪṬ A.S**

TESIS

**Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat
guna Meraih Gelar Magister Agama (M.Ag)
pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**



Oleh:

**IMAMUL MUTTAQIN
NIM: 2120080012**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
IMAM BONJOL PADANG
2025 M/1446 H**

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Dengan ini saya menyatakan bahwa sejauh yang diketahui, dalam Tesis ini tidak terdapat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi. Sepanjang pengetahuan saya, juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, melainkan yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar kepustakaan.

Padang, Agustus 2025

Yang Membuat Pernyataan,



IMAMUL MUTTAQIN

CS Dipindai dengan CamScanner

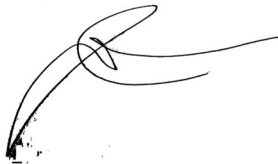
PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis ini berjudul **Patologi Sosial Kaum Yang Dibinasakan: Studi Semiotika pada Kisah Kaum Nabi Lūṭ a.s** oleh **Imamul Muttaqin, NIM : 2120080012** telah memenuhi persyaratan ilmiah dan dapat disetujui untuk diajukan ke Sidang Munaqasyah.

Padang, Agustus 2025

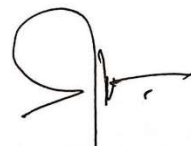
Mengetahui,

Pembimbing I



Dr. Zaim Rais, M.A

Pembimbing II



Dr. Faizin, MA

HALAMAN PENGESAHAN

Naskah Tesis yang berjudul “Patologi Sosial Kaum Yang Dibinasakan: Studi Semiotika pada Kisah Kaum Nabi Lūṭ a.s” yang disusun oleh Imamul Muttaqin dengan NIM 2120080012 Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang telah memenuhi persyaratan ilmiah dan telah diperbaiki sebagaimana kritikan dan saran Tim Penguji Sidang Munaqasyah.

Disahkan di : Padang

Tanggal : 4 September 2025

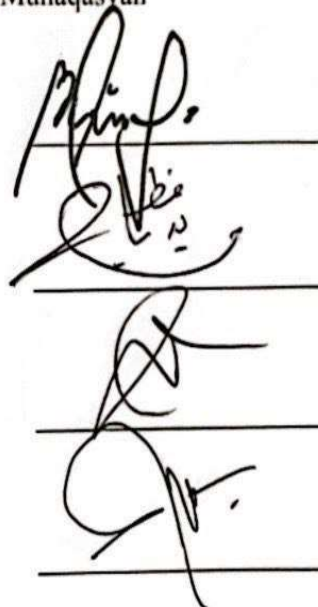
Tim Penguji Sidang Ujian Munaqasyah

Prof. Dr. Rusydi AM., Lc., M.A
Penguji I

Dr. Widia Fithri, M.Hum
Penguji II

Dr. Zaim Rais, M.A
Penguji III/Pembimbing I

Dr. Faizin, M.A
Penguji IV/Pembimbing II



Mengetahui,

Direktur Pascasarjana

UIN Imam Bonjol



Prof. Ahmad Wira, M.Si., M.Ag., Ph.D
NIP. 197112011996031002



Dipindai dengan CamScanner

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987 kecuali beberapa hal yang disesuaikan dengan ketentuan pembimbing tesis.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Ẓāl	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Rā'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sīn	s	es
ش	syīn	sy	es dan ye
ص	ṣād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍād	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭā'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓā'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge

ف	fā'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lām	l	el
م	mīm	m	em
ن	nūn	n	en
و	wāw	w	w
هـ	hā'	h	ha
ء	hamzah	`	apostrof
ي	yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* Ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

C. *Tā' marbūṭah*

Semua *tā' marbūṭah* ditulis dengan *h*, baik berada pada akhir kata tunggal ataupun berada di tengah penggabungan kata (kata yang diikuti oleh kata sandang “al”). Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya kecuali dikehendaki kata aslinya.

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
علة	ditulis	<i>'illah</i>
كرامة الأولياء	ditulis	<i>karāmah al-auliā'</i>

D. Vokal Pendek dan Penerapannya

---	Fathah	ditulis	<i>a</i>
---	Kasrah	ditulis	<i>i</i>
---	Ḍammah	ditulis	<i>u</i>

فَعَالٌ	Fathah	ditulis	<i>fa'ala</i>
كَذَر	Kasrah	ditulis	<i>ẓukira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1. fathah + alif جَاهِلِيَّةٌ	ditulis	<i>ā</i>
2. fathah + ya' mati تَانَسَى	ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
3. Kasrah + ya' mati كَرِيمٌ	ditulis	<i>ā</i>
4. Dammah + wawu mati فُرُوضٌ	ditulis	<i>tansā</i>
	ditulis	<i>ī</i>
	ditulis	<i>karīm</i>
	ditulis	<i>ū</i>
	ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1. fathah + ya' mati بَيْنَكُمْ	ditulis	<i>ai</i>
2. fathah + wawu mati قَوْلٌ	ditulis	<i>bainakum</i>
	ditulis	<i>au</i>
	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
عِدَّتْ	ditulis	<i>u'iddat</i>
لَنْشُكْرَكُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah* maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

القرآن	ditulis	<i>Al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>Al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis sesuai dengan huruf pertama *Syamsiyyah* tersebut

السَّمَاء	ditulis	<i>As-Samā'</i>
الشَّمْس	ditulis	<i>Asy-Syams</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

ذَوِي الْفُرُوضِ	ditulis	<i>Żawi al-furūd</i>
أَهْلُ السُّنَّةِ	ditulis	<i>Ahl as-sunnah</i>

DAFTAR SINGKATAN :

SWT	: Subhanahu Wa Ta'ala
SAW	: Sallallahu Alaihi Wassalam
Q.S	: Al-Qur'an Surat
h	: Halaman
Cet	: Cetakan
Tth	: Tanpa tahun Terbit
M	: Masehi
H	: Hijriyah
H.R	: Hadis Riwayat
Terj	: Terjemahan
tp	: Tanpa Penerbit
tt	: Tanpa Tahun

KATA PENGANTAR

Hamdan wa Syukran lillah, penulis mengucapkan puji dan syukur kepada Allah SWT yang telah menganugerahkan berbagai nikmat dan rahmat yang tak terhingga seperti kesehatan, kesempatan, kejernihan pikiran serta wawasan, sehingga penulis dapat merampungkan tesis ini. Shalawat dan salam penulis doakan kepada Allah SWT semoga disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah menyampaikan *risalah* agama untuk kebahagiaan umatnya di dunia dan akhirat.

Tesis ini berjudul “Patologi Sosial Kaum Yang Dibinasakan: Studi Semiotika Terhadap Kisah Kaum Nabi Luth Dalam Al-Quran” Tentunya, banyak pihak yang turut berkontribusi secara langsung dan tidak langsung dalam penyelesaian tesis ini. Secara khusus pada kesempatan ini, penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Martin Kustati, M.Pd, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang.
2. Prof. Dr. Firdaus, M.Ag. selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang.
3. Dr. Muhammad Fauzi, M.Ag sebagai Ketua Program Studi Ilmu Al- Quran dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang.
4. Dr. Zaim Rais, M.A selaku dosen Pembimbing I tesis sekaligus guru dan pelatih yang sangat berpengaruh dalam perjalanan belajar menulis, yang penuh kesabaran memberikan arahan serta dorongan sejak awal sampai terwujudnya tesis ini.
5. Dr. Faizin, M.A. selaku dosen Penasehat Akademik sekaligus Pembimbing II tesis yang telah membimbing penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
6. Dr. Faisal Zaini Dahlan, selaku guru, pelatih sekaligus teladan yang bukan hanya mengajarkan ilmu menulis, namun juga membentuk karakter dan mentalitas dalam hidup
7. Segenap guru besar dan dosen Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, yang telah memberi bekal dan ilmunya

bagi penyusun untuk menjadi dewasa dalam berpikir dan kritis secara akademik.

8. Segenap karyawan Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang atas segala pelayanan dan bantuan yang telah diberikan selama studi dan menyelesaikan tesis ini.
9. Orang tua, Aswardi, S.Ag (*Allahu yarham*) dan Ibunda Masnetti yang senantiasa mendidik, membimbing, memotivasi dan memberikan semangat dalam hidup.
10. Saudara, Abang Arif Budiman, M.Ag dan kakak Qurrota A'yun, M.Ag yang telah memberikan bantuan, semangat dan motivasi dalam menyelesaikan tesis ini.
11. Seluruh sanak dan Sahabat Religi, Saudara Aldo Marezka Putra, M.Ag serta seluruh rekan mahasiswa S1 dan S2, yang telah bersedia berbagi ilmu, berdiskusi dan bertukar ide di dalam maupun luar ruang kelas.
12. Pada akhirnya, terima kasih pada semua pihak yang pernah bertemu muka, bertegur sapa, bertukar cerita, berbagi rasa, ikut berbahagia, serta pernah turut merayakan dalam proses perjalanan ini. Terima kasih atas segala hal-hal baik yang tidak akan dilupakan. Dapat dibayangkan betapa beratnya harus menanggung hidup bersama orang dengan beragam kekurangan seperti saya.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis berdo'a dan bersyukur, semoga bantuan dan partisipasi dari berbagai pihak dibalas oleh Allah SWT dengan balasan yang berlipat ganda. Semoga hasil penelitian ini dapat memberi kontribusi intelektual dalam kajian Ilmu Al-Quran dan Tafsir. *Aamiin*.

Padang, Agustus 2025

Penulis,



Imamul Muttaqin

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : IMAMUL MUTTAQIN

NIM : 2120080012

Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Judul Tesis : Patologi Sosial Kaum Yang Dibinasakan: Studi Semiotika pada Kisah
Kaum Nabi Lūṭ a.s

Dengan ini menyatakan persetujuan publikasi karya ilmiah untuk kepentingan akademis pada
Program Studi Ilmu Hadis Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang.

Padang, 4 September 2025

Yang Membuat Pernyataan,



IMAMUL MUTTAQIN

CS Dipindai dengan CamScanner

ABSTRAK

Tesis ini berjudul “*Patologi Sosial Kaum yang Dibinasakan: Studi Semiotika pada Kisah Kaum Nabi Lūṭ*”, ditulis oleh Imamul Muttaqin NIM 2120080012 Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang 2025/1446 H.

Penelitian ini berangkat dari fenomena kisah kaum Nabi Lūṭ dalam al-Qur’an yang menggambarkan perilaku menyimpang, khususnya homoseksualitas, yang berujung pada kebinasaan peradaban mereka. Secara tematik, kisah tersebut tersebar dalam delapan surat dengan ragam plot naratif yang memuat dialog langsung, narasi tidak langsung, serta penegasan norma. Tujuan penelitian ini adalah menganalisis bentuk patologi sosial yang ditampilkan dalam kisah tersebut, menemukan faktor penyebabnya, serta mengkaji relevansinya terhadap fenomena sosial era modern, khususnya maraknya perilaku menyimpang di tengah masyarakat Indonesia.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*), berbasis analisis isi (*content analysis*) terhadap ayat-ayat kisah Nabi Lūṭ. Kerangka teoritis yang digunakan adalah semiotika triadik Charles Sanders Peirce yang membagi tanda menjadi *representament*, *object*, dan *interpretant*, dilengkapi kategori *qualisign*, *sinsign*, dan *legisign* untuk mengidentifikasi tanda norma dan penyimpangan perilaku. Data primer penelitian berupa ayat-ayat al-Qur’an yang memuat kisah kaum Nabi Lūṭ, sedangkan data sekunder berasal dari kitab-kitab tafsir, literatur ulum al-Qur’an, serta kajian sosiologi dan patologi sosial.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa patologi sosial kaum Nabi Lūṭ meliputi perilaku seksual menyimpang (*fahisyah*), penolakan terhadap dakwah, dan pembalikan nilai moral. Faktor penyebabnya meliputi pembiaran perilaku amoral secara kolektif, normalisasi penyimpangan dalam budaya setempat, dan penolakan otoritas moral nabi. Analisis relevansi menunjukkan bahwa fenomena serupa dapat ditemukan di era modern, di mana perilaku menyimpang seringkali dilembagakan melalui media, komunitas virtual, dan pembenaran ideologis. Kisah ini, jika dianalisis secara semiotik, memberikan peringatan universal tentang bahaya patologi sosial yang berulang lintas zaman dan menegaskan pentingnya upaya pencegahan berbasis nilai-nilai al-Qur’an.

ABSTRACT

This thesis, entitled “*Social Pathology of the Destroyed People: A Semiotic Study on the Qur’anic Narrative of the People of Prophet Lūṭ*”, authored by Imamul Muttaqin (NIM 2120080012), Master’s Program in Qur’anic Studies and Exegesis, Postgraduate School, UIN Imam Bonjol Padang (2025/1446 H), examines the Qur’anic account of the people of Prophet Lūṭ as a paradigmatic case of collective moral corruption. The narrative—distributed across eight surahs—portrays persistent sexual deviance, particularly homosexuality, culminating in divine retribution and the annihilation of their civilization.

Employing a qualitative *library research* approach with *content analysis*, the study applies Charles Sanders Peirce’s triadic semiotic framework (*representament*, *object*, *interpretant*), complemented by *qualisign*, *sinsign*, and *legisign* categories, to decode normative markers and patterns of deviance. Primary data comprise relevant Qur’anic verses, while secondary sources include classical and contemporary exegetical works, Qur’anic sciences, and sociological literature on social pathology.

Findings indicate that the social pathology of the people of Lūṭ encompassed sexual immorality (*fahishah*), rejection of prophetic authority, and inversion of moral norms. Contributing factors included the collective normalization of vice, cultural entrenchment of deviance, and denial of moral governance. Comparative analysis reveals resonances with contemporary contexts, wherein similar patterns of deviance are institutionalized through media, virtual communities, and ideological frameworks. The study concludes that the narrative, when read through a semiotic lens, functions as a timeless moral warning, underscoring the urgency of preventive measures rooted in Qur’anic ethical principles.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
HALAMAN JUDUL	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
HALAMAN PENGESAHAN	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
KATA PENGANTAR	x
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS	xii
ABSTRAK	xiii
DAFTAR ISI	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah	11
1.3 Tujuan dan Kegunaan Penelitian	11
1.4 Penjelasan Judul	12
1.5 Kajian Terdahulu yang Relevan	13
1.6 Metode Penelitian	15
1.7 Sistematika Pembahasan	17
BAB II SEMIOTIKA DAN ANALISIS PATOLOGI SOSIAL TERHADAP KISAH DALAM AL-QURAN	19
2.1 <i>Qaṣaṣ Al-Quran</i> : Definisi, Histori dan Signifikansinya	19
2.2. Formulasi Semiotika	24

2.3 Peran Semiotika Terhadap Kajian Ayat Kisah Al-Quran.....	28
2.4 Semiotika Model Charles Sanders Peirce.....	32
2.4.1 Sketsa Biografis Charles Sanders Peirce.....	32
2.4. 2 Sketsa Intelektual Charles Sanders Peirce.....	32
2.4.3 Teori Semiotika Charles Sanders Peirce	35
2.5. Aanalisis Patologi Sosial Terhadap Tanda Dalam Kisah Al-Quran	38
2.5.1. Definisi dan Konsep Dasar Patologi Sosial	38
2.5.2. Landasan Teoritis Patologi Sosial.....	39
2.5.3. Bentuk-Bentuk Patologi Sosial	41
2.5.4. Ruang Lingkup Kajian Patologi Sosial	42
2.5.5. Patologi Sosial dalam Perspektif Semiotika	43
2.5. 6. Signifikansi Analisis Patologi Sosial Melalui Semiotika Terhadap Kisah al-Qur'an.....	43
BAB III KISAH KAUM NABI LUT MENURUT MUFASIR	45
3.1 Kisah Kaum Nabi Lut dalam Al-Quran.....	47
3.2 Kisah Kaum Nabi Lut Perspektif Tafsir Ibnu Katsir	47
3.3 Kisah Kaum Nabi Lut Perspektif Tafsir Al-Azhar	63
BAB IV ANALISIS PATOLOGI SOSIAL KAUM NABI LUT PERSPEKTIF SEMIOTIKA CHARLES SANDERS PEIRCE.....	75
4.1 Alur Kisah Kaum Nabi Luth.....	75
4.2 Analisis Struktur Triadik Kisah Kaum Nabi Luth	78
4.3 Analisis Patologi Sosial Kaum Nabi Luth	91
4.4 Refleksi Patologi Sosial Kaum Nabi Luth.....	105
BAB V PENUTUP	108
5.1 Kesimpulan.....	108
5.2 Saran.....	109
DAFTAR PUSTAKA	111

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Salah satu cara Allah SWT mengajari dan mendidik hamba-Nya adalah melalui kisah yang tertuang dalam narasi ayat al-Quran (Mustaqim, 2011). Jika merujuk definisi kebahasaan, kisah yang berakar dari bahasa arab *qishshah* berarti “menceritakan dan mengikuti jejak” (Poewodarminta, 1976). Kendati bukan merupakan kitab kisah ataupun sejarah, eksistensi kisah dalam kitab suci terakhir agama *abrahamic* ini tampil sebagai pembawa pesan hikmah yang mendekat pada realitas manusia melalui beragam tamsil di dalamnya. Narasi kisah yang dituturkan dalam al-Quran membawa pesan masa lampau sebelum era Nabi Muhammad SAW. Dalam pendapat al-Qaththan, kisah dalam al-Quran menonjolkan aspek pendidikan dan petunjuk (*huda*) dengan membawa pembaca merefleksikan kejadian masa lampau tentang kehidupan, pemukiman serta model interaksi sosial peradaban sebelumnya (al-Qaththan, 1973).

Kisah dari lintas kurun waktu dan berbeda zaman tersebut lantas dijadikan *ibrah* (acuan) jika memberi pengaruh positif di masa silam, sementara itu wajib diwaspadai agar tidak terulang apabila tindakan dalam kisah tersebut berakibat *chaos* di masa lalu. Eksistensi kisah bukan saja menonjolkan sisi komunikatif al-Quran (Setiawan, 2005), melainkan turut semakin memahami serta menyadarkan pembacanya (Awais, 2017). Sebagaimana tertera dalam QS. Al-A'raf ayat : 176

فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: Maka ceritakanlah kisah-kisah itu agar mereka berpikir

Pentingnya keberadaan kisah dalam menyampaikan prinsip dan norma fundamental al-Quran, tampaknya berbanding lurus dengan banyaknya porsi ayat kisah jika dibandingkan dengan jumlah ayat dalam mushaf al-Quran secara keseluruhan. Ditinjau segi komposisi dari keseluruhan al-Quran, ayat-ayat bermuatan konten kisah memiliki persentase terbanyak dari isi kitab suci secara keseluruhan (Munawar-Rahman, 2011). Terdapat segolongan surat yang bahkan

secara spesifik didominasi oleh sajian kisah, semisal al-Qashash, al-Anbiya', Hud, Yusuf, dan Asy-Syu'ara'. Apabila dipetakan dalam lingkup surat, ada 35 surat al-Quran berisi narasi kisah di dalamnya. Lebih rinci lagi, ulama pengkaji *ulum al-quran* mencatat bahwa terdapat sekurang-kurangnya 1600 ayat memuat kisah tentang para nabi (A. Hanafi, 1984). Oleh karena itulah kajian mengenai ayat-ayat kisah menjadi sorotan yang urgen dalam diskusi maupun riset *ulum al-quran*. Alasan itu pulalah yang lantas memantik gagasan dan kian meluasnya kajian *qasasul quran* (Rofiqoh & Hajar, 2017).

Di antara banyaknya variasi penampilan kisah dalam al-Quran, salah satu tema pembahasan dengan frekuensi yang cukup massif dan repetitif ialah kabar perihwal kaum terdahulu yang diazab atau dibinasakan. Kisah ini seringkali disertakan bersama kisah nabi dan rasul yang tengah menjalankan risalahnya. Umat yang diazab diilustrasikan sebagai antagonis yang membangkang dari ajaran kebenaran. Mereka umumnya terjerumus pada perilaku amoral, zalim, keji serta bertentangan dengan nilai kemanusiaan. Akibat pelanggaran secara massal yang diperbuat, mereka (secara komunitas masyarakat) lantas diberi hukuman dalam berbagai bentuk bencana yang berakibat binasanya peradaban mereka. Bukan hanya sekadar menelan banyak korban, dikisahkan bahwa kaum tersebut musnah hingga tidak tersisa kecuali mereka yang mengikuti risalah para rasul.

Dalam dokumentasi al-Quran, beberapa kaum yang diazab karena keingkaran mereka ialah Kaum Nabi Nuh, kaum Nabi Hud, kaum Nabi Saleh, kaum Nabi Lūt, kaum Nabi Syu'aib, Kaum Saba', Kaum Iram, dll. Mereka ditimpakan siksaan oleh Allah melalui berbagai macam sebab dan perantara. Sebagian besar diantaranya bahkan diterpa oleh bencana mahadahsyat yang meluluhlantakkan peradaban mereka tanpa tersisa sedikitpun. Misalnya seperti kaum Nabi Nuh yang dilanda banjir besar. Firaun bersama pengikutnya yang ditenggelamkan di laut merah, Qarun bersama hartanya yang binasa ditelan bumi, serta kaum 'Ad yang dihancurkan dengan goncangan gempa bumi besar, angin kencang dingin dan bumi yang terjungkir balik.

Selaras dengan eksistensinya sebagai kitab hikmah, setiap kali menyuguhkan kisah peristiwa azab yang diturunkan pada suatu kaum, al-Quran

selalu menguraikan apa saja variabel kedurhakaan mereka. Alih-alih hanya berfungsi sebagai ancaman atau ‘kabar pertakut’ bagi umat setelahnya, kisah tersebut juga dapat menjadi pedoman konkret terkait perbuatan apa saja yang sejatinya harus di jauhi. Selain itu, metode pemaparan demikian juga mengindikasikan adanya kausalitas antara azab dan perbuatan manusia. Hukuman yang mereka terima adalah dampak dari perbuatan ingkar yang mereka lakukan. Konsep ini sebagaimana terdapat dalam firman Allah QS. Hud ayat 117 berikut;

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ

Dan Tuhanmu sekali-kali tidak akan membinasakan negeri-negeri secara zalim, sedang penduduknya orang-orang yang berbuat kebaikan.

Ayat di atas memberikan penjelasan bahwa Allah tidak akan membinasakan negeri yang kaumnya senantiasa melakukan perbaikan. Apabila mereka itu melakukan perbuatan terpuji dan mengikuti risalah yang disampaikan kepada mereka, maka mereka senantiasa diberikan kebaikan dan dimudahkan jalan dalam mewujudkan kehidupan yang baik. Namun sebaliknya apabila suatu kaum itu melakukan segenap penyimpangan terhadap hukum Allah, maka mereka akan ditimpakan azab sesuai dengan keburukan yang mereka lakukan.

Di antara keunikan lain dalam kisah kaum yang dibinasakan dalam al-Quran ialah tidak adanya keserupaan ataupun repetisi yang identik dari kisah masing-masing kaum tersebut satu sama lain. Sebagaimana menurut Mustaqim, kisah dalam al-Quran mengandung tiga dimensi yaitu; *pertama, haqiqi waqi'i* (kisah yang dicantumkan dalam al-Quran merupakan kebenaran atau fakta sejarah yang dapat diverifikasi; *kedua, fanni al-balaghi* (kisah dalam al-Quran memiliki nilai estetika linguistik dan tidak monoton tanpa adanya pengulangan yang membuat pembaca menjadi bosan); *ketiga, ta'limi wa al-tarbawi* (pelajaran yang terkandung dalam kisah dalam al-Quran mengandung pesan moral bagi kehidupan manusia) (Mustaqim, 2011). Berkaca pada aspek di atas, maka tidak adanya kesamaan plot maupun latar dalam beberapa kisah kaum yang dibinasakan dalam al-Quran antara lain mewakili aspek faktual, keunikan pesan hikmah dimaksudkan bagi pembacanya.

Secara umum al-Quran menyebutkan faktor penyebab dibinasakannya suatu kaum antara lain menggunakan istilah *kizb*, *kufir*, *fişq*, dan *zulm*. Dalam konteks kehancuran sebuah peradaban, term-term di atas tampak tidak hanya dapat dipahami dalam dimensi akidah atau teologis semata. Pada konteks sosial, term tersebut sejatinya juga menggambarkan sebuah perbuatan yang bertentangan dengan nilai kebaikan. Baik ditilik dari sisi moral, budaya maupun norma kemanusiaan.

Jika ditinjau dari perspektif sosiologi, tindakan menyimpang kaum durhaka yang disebutkan dalam al-Quran itu mengacu dan dapat dikategorikan sebagai bentuk patologi sosial. Pada telaah definisi yang sederhana, patologi sosial dapat dipahami sebagai kondisi sosial yang menyimpang baik dari segi agama, norma maupun moral. Term yang berasal dari kata *pathos*, *logos* dan *socia* ini secara harfiah bermakna kajian mengenai penyakit sosial.

Secara umum terdapat dua arus utama para ahli dalam merumuskan definisi maupun konsep patologi sosial, yaitu sebagai realitas dan juga sebagai ilmu atau kajian mengenai penyakit sosial. Salah satunya Kartini Kartono menuliskan dalam bukunya yang bertajuk *Patologi Sosial* mengungkapkan bahwa makna dari patologi sosial adalah segala realitas tingkah laku yang bertolak belakang dengan norma kebaikan, moral, pola kesederhanaan, stabilitas lokal, hak kepemilikan, solidaritas keluarga, hidup rukun bertetangga, disiplin, kebaikan, dan hukum formal (Kartono, 1992). Sedangkan pendapat Vebrianto, patologi sosial mengandung dua makna. Pertama, sebagai sebuah kajian atau penelitian terhadap penyimpangan sosial. Kedua, sebagai situasi abnormal yang terjadi pada suatu masyarakat (Vebrianto, 1984). Meskipun demikian, dua definisi di atas tampak masih mengindikasikan pembahasan dalam koridor yang sama. Adapun beberapa masalah paling sering memicu patologi sosial adalah aspek moral, mental, etika serta watak turun temurun yang telah mengakar. Perlu dibatasi di awal, bahwa ada penelitian ini, definisi patologi sosial yang digunakan adalah realitas penyimpangan perilaku sosial, bukan sebagai disiplin ilmu.

Dalam khazanah Islam, khususnya al-Quran, pembahasan patologi sosial secara gamblang dapat ditemukan pada ayat-ayat yang berbicara tentang larangan

berbuat kerusakan. Term *fasad* seringkali digunakan untuk menggambarkan perilaku yang menyimpang, sedangkan pelakunya disebut *mufsid*. Bukan hanya itu, al-Quran secara khusus juga menegaskan tentang pentingnya pencegahan patologi sosial. Salah satunya seperti melarang minuman keras yang dapat menghilangkan akal serta menjadi penyebab lahirnya penyakit-penyakit sosial yang lain. Pada tataran lebih fundamental, konsep akhlak sejatinya perwujudan dari tuntunan tingkah laku untuk menjauhi patologi sosial.

Dalam kerangka analisis patologi sosial, terdapat beberapa teori yang dapat dijadikan patokan, yaitu; 1. Teori Perubahan Sosial yaitu merupakan perubahan struktur dan fungsi dalam masyarakat yang seiring berjalannya waktu berpotensi menimbulkan masalah sosial. 2. *Teori Culture Lag* yaitu potensi masalah sosial akibat kebudayaan. 3. Teori Konflik Sosial, yaitu timbulnya konfrontasi antar penduduk atau masyarakat yang disebabkan oleh berbagai pemicu konflik. 4. Teori Disorganisasi yaitu suatu masalah sosial yang timbul dari hilangnya peran dan otoritas suatu kelompok dalam tatanan masyarakat (Burlian, 2016). Dalam mengamati fenomena patologi sosial, juga dapat menggunakan tinjauan agama, norma ataupun beberapa rumpun ilmu sosial seperti psikologi, antropologi, etnologi dan lain-lain.

Berdasarkan beberapa teori yang menjelaskan perihal definisi dan ruang lingkup patologi sosial di atas, dapat dilihat bahwa keduanya memiliki arah yang relatif serupa. Rumusan teoritis patologi sosial tersebut merujuk pada sebuah upaya pengamatan maupun analisis terhadap realitas menyimpang yang menimbulkan konflik, kerusakan dan penyakit sosial di tengah interaksi masyarakat. Indikator yang digunakan untuk mengukur dan menentukan tingkat penyimpangan suatu masyarakat adalah sejauh mana perilaku mereka melangkahi batas yang disepakati seperti moral, norma, stabilitas lokal, konsensus sosial, agama hingga hukum formal (Hanawi, 2021). Karena itu disimpulkan bahwa kerangka riset tentang patologi sosial ini dapat dibatasi dan dirumuskan ke dalam tiga aspek utama, yaitu Pertama, analisis tentang faktor timbulnya suatu patologi sosial, Kedua, gejala penyimpangan perilaku patologi sosial, Ketiga, dampak perilaku patologi sosial tersebut bagi pelakunya maupun masyarakat sekitarnya.

Sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, kendati di dalamnya terdapat ragam penjelasan dari sejarah hingga sains, isi pemaparan al-Quran tetap berorientasi pada hikmah. Konsep ini agaknya juga berlaku dalam konteks kisah kaum yang diazab di masa lalu. Narasi yang banyak ditemukan dalam kisah Nabi dan Rasul tersebut agaknya mengandung *moral value* yang nilai-nilainya dapat direfleksikan lintas peradaban. Dengan kata lain, gejala, faktor serta kecenderungan yang dilakukan oleh kaum ingkar di masa lalu tersebut sangat mungkin terulang di masa-masa selanjutnya. Asumsi ini selaras dengan teori siklus sejarah oleh salah seorang pencetus sosiologi di dunia Islam, Ibn Khaldun. Menurutnya, kejadian di masa lampau berpotensi terjadi berulang pada peradaban di masa selanjutnya. Hal ini tentu juga berlaku pada sejarah yang dituturkan dalam narasi kisah al-Quran.

Pada sisi lain, tidak dapat dinafikan bahwa al-Quran memuat banyak konteks sosial dalam pemaparannya. Baik secara gamblang maupun tersirat, pesan al-Quran selalu memuat makna filosofis terkait kode etik yang mesti dipedomani manusia dalam berperilaku. Eksistensi al-Quran sebagai *hudan linnaas* tersebut bahkan melahirkan corak tafsir *adabu al-ijtima'i* yang kian marak muncul di era modern hingga kontemporer. Realita tersebut menunjukkan bahwa nilai-nilai sosial dalam al-Quran memuat tanda-tanda yang sangat urgen untuk terus digali dan dikontekstualisasikan dengan berbagai perspektif dan pendekatan.

Pembahasan terkait kaum yang dibinasakan dalam al-Quran dapat dibatasi ke dalam klasifikasi yang lebih spesifik, yaitu terkhusus pada kaum yang mengingkari para nabi dan berujung pada kebinasaan peradaban mereka. Dalam al-Quran, kisah dengan muatan sebagaimana dimaksud ditemukan dalam kisah lima orang Nabi yang diilustrasikan relatif cukup rinci dalam narasi al-Quran. Kisah tersebut adalah terkait dengan kaum Nabi Nuh, kaum Nabi Hud (Kaum 'Ad), kaum Nabi Shaleh (Tsamud) kaum Nabi Lūṭ (Kaum Sodom) dan Kaum Nabi Syuaib (Madyan). Kisah-kisah perihwal penyimpangan mereka diabadikan dalam al-Quran dalam plot-plot yang terpisah serta tersebar di ayat dalam surah yang berbeda. Umumnya penjelasan ayat al-Quran memuat masing-masing tema semisal gambaran kondisi sosial, bentuk keingkaran hingga gambaran peristiwa azab yang

ditimpakan pada kaum tersebut. Faktor lain yang dapat menjadi alasan klasifikasi ini adalah seringnya ditemukan penjelasan lima kaum tersebut secara berurutan kelompok ayat pada satu surat yang sama (misalnya saja seperti pada surah Asy-Syu'ara dan Hud). Sebaran ayat dapat dilihat dalam tabel berikut:

No.	Nama Kaum Yang Dibinasakan	Sebaran Ayat Kisah Kebinasaan Kaum
1.	Kaum Nabi Nuh AS	QS. Nuh: 23-24, QS. Hud: 25-44, QS. Al-Mu'minun: 24, QS. An-Najm: 52, Asy-Syu'ara: 105-120
2.	Kaum Nabi Hud AS (Kaum 'Ad)	QS. Asy-Syu'ara: 123-139, QS. Fushilat: 15, QS. Al-Haqqah: 6-9,
3.	Kaum Nabi Saleh AS (Kaum Tsamud)	QS. Asy-Syu'ara: 141-158, QS. Hud: 61, QS. As-Syams: 11, QS. Fushilat: 17, QS. Al-Qamar: 31, QS. Al-A'raf: 73-78
4.	Kaum Nabi Lūṭ AS (Kaum Sodom)	QS. Asy Syu'ara 160-175, Al A'raf 80-84, Al Hud 69-83, Al Hijr 51-77, An Naml 54-58, Al 'Ankabut 28- 35, Al Qamar 33-40 dan Ash Shaffat 133-138
5.	Kaum Nabi Syu'aib AS	QS. Asy-Sy'ara: 176-189, QS. Al-A'raf: 91

Pada penelitian ini, fokus analisis akan dibatasi pada kisah Kaum Nabi Lūṭ. Nabi Lūṭ AS merupakan salah satu nabi dalam Islam yang diutus kepada kaum Sodom, yang dikenal karena perilaku menyimpang dan tindakan amoral mereka. Dalam Al-Qur'an kisah ini ditampilkan dalam 8 surat dengan berbagai plot berbeda. Secara umum diceritakan bahwa Nabi Lūṭ menyeru kaumnya untuk meninggalkan perbuatan keji, tetapi mereka menolak dan bahkan menantang dakwahnya. Akibat kedurhakaan mereka, Allah SWT menurunkan azab berupa hujan batu serta membalikkan negeri mereka, menghancurkan seluruh penduduk kecuali Lūṭ dan

pengikutnya yang beriman. Kisah ini menjadi peringatan dalam Islam tentang pentingnya menjunjung moralitas dan menjauhi kemaksiatan.

Di era digital, penyebaran penyakit sosial homoseksual menjadi semakin kompleks untuk dipetakan. Paparan penggunaan gawai telah berkontribusi besar membentuk perilaku antisosial, namun di sisi lain kian memudahkan komunitas “bawah tanah” seperti LGBT untuk bertumbuh tanpa dapat diawasi. Generasi Milenial dan Gen-Z tentu menjadi sasaran paling beresiko lantaran durasi dan intensitasnya di dunia virtual. Hingga 17 Agustus 2024, Kementerian Kesehatan RI melaporkan 88 kasus konfirmasi Mpox, dengan hubungan seksual sesama jenis sebagai salah satu penyebabnya. Selain itu, pada 24 Februari 2025, pengadilan syariah di Aceh menjatuhkan hukuman cambuk hingga 85 kali kepada dua pria karena terlibat dalam hubungan sesama jenis. Akhir Juni 2025, 75 orang diamankan Kepolisian di tengah berlangsungnya pesta gay di Bogor. Kasus-kasus ini mengindikasikan bahwa ancaman penyakit sosial, dalam hal ini seperti homoseksual, adalah ancaman yang terus berulang dan mendapatkan momentumnya pada setiap siklus umat manusia.

Oleh karena itu, dalam upaya menangkap tanda-tanda yang secara khusus tampil dalam intensitas lebih tinggi dan banyak ditemukan pada kisah azab umat terdahulu seperti kaum yang dibinasakan, di antara pendekatan yang bisa digunakan ialah analisis semiotika. Dalam penelitian ini, kerangka semiotika yang digunakan sebagai pisau analisis adalah teori semiotika Charles S. Peirce. Menurut Peirce, keberadaan semiotika bertujuan untuk mempelajari tentang cara dan sudut pandang manusia dalam memaknai suatu hal atau yang disebut dengan *things*. Adapun tahapan memahami dalam konteks semiotika, memiliki mekanisme yang berbeda dengan mengkomunikasikan. Dalam diskursus semiotika, tahapan memahami bukan hanya sekadar memandang objek sebagai pembawa informasi dalam berkomunikasi, melainkan juga meneliti struktur tanda yang terdapat pada sebuah objek tersebut.

Gagasan Peirce seringkali disebut sebagai *grand theory* karena kajiannya yang mendasar dan menyeluruh (Wahyu Wibowo, 2011a). yang paling fundamental, di antaranya dapat dilihat pada rumusan konsep triadik. Dalam

mengkaji suatu objek, Peirce membentuk suatu pola yang dinamakan trikotomi atau struktur triadik (*triangel meaning*) (Nawiroh, 2015). Bagi Peirce, suatu objek dapat dipandang dari tiga bagian. Pertama, *sign (representament)*, yaitu tanda fisik yang terdapat pada suatu objek yang tertangkap panca indera, Kedua objek, adalah sesuatu yang merujuk pada tanda, Ketiga *Interpretant*, ialah tanda yang timbul dalam pikiran seseorang sebagai manifestasi suatu tanda. Peirce memandang semiotika sebagai penghayatan atas tanda dan hubungannya dengan logika filosofi atas yang terjadi di tengah masyarakat, bukan semata-mata kajian bahasa atau linguistika saja, seperti yang dikatakan Sausurre (Dwiyanti, 2016). Berdasarkan uraian tersebut, tampak konsep semiotika Peirce secara fokus mengkaji tentang pemaknaan serta penandaan terhadap suatu objek (Usman, 2017). Pada dasarnya dalam perspektif Peirce, tanda terdiri atas representatif dan interpretatif. Representasi ialah perumpamaan lain yang diwakili suatu objek, sedangkan interpretasi merupakan penghayatan pribadi yang dirasakan pengamat terkait suatu objek.

Pemilihan teori semiotika Peirce dalam penelitian ini dapat dilandaskan pada dua aspek: pertama, analisis semiotika Peirce dimulai dengan *representament* yang terdiri dari *qualisign* (tanda tersirat), *sinsign* (tanda tersurat), serta *legisign* (tanda norma). Ketiga unsur tersebut dibutuhkan untuk mengeksplorasi kisah kaum yang dibinasakan, dalam hal ini kaum Nabi Lūṭ, yang narasi ayatnya menampilkan dialog langsung dan narasi tak langsung secara bergantian dalam lafaz ayat yang relatif pendek. Selain itu, keberadaan *legisign* sebagai tanda norma juga memudahkan untuk mengarahkan analisis ke dalam kaca mata patologi sosial, sehingga tanda yang ditemukan dapat lebih dianalisis dengan fokus pada konteks gejala kerusakan sosial. Kedua, langkah kerja semiotika Peirce yang memisahkan masing-masing plot, dapat disesuaikan dengan model narasi ayat tentang kisah kaum Nabi Lūṭ yang tersebar pada 8 surat berbeda. Redaksi yang pendek-pendek tersebut nantinya akan dikategorikan dalam plot tertentu. Simulasi langkah kerja analisis semiotika Peirce terhadap kisah kaum Nabi Lūṭ dapat dilihat pada tabel berikut;

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأَتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ <i>Dan (ingatlah) ketika Lūt berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya kamu benar-benar mengerjakan perbuatan yang amat keji yang belum pernah dikerjakan oleh seorangpun dari umat-umat sebelum kamu".</i> (QS. Al-Ankabut ayat 28).	<i>Qualisign:</i> Ketegasan Nabi Lūt yang ditunjukkan dari gaya narasi yang bukan saja bernada imbauan atau seruan, namun menyertakan kecaman terhadap tindakan mereka. <i>Sinsign:</i> ucapan "innakum lata'tuuna al-fahisyah....." <i>Legisign:</i> perbuatan keji dan menyimpang.	<i>Icon: fahisyah</i> derivasi kata <i>fahsyah</i> (keji dan kotor). <i>Index: "maa sabaqakum biha min ahadin minal 'alamin"</i> tidak ada yang pernah melakukan sebelumnya, merupakan indeks perbuatannya keanehan penyimpangan tersebut.	<i>Argument:</i> Nabi Lūt berupaya berdialog dengan kaumnya untuk menyampaikan sebuah peringatan tegas terhadap sebuah perilaku keji dan sangat menyimpang dari agama maupun norma kesusilaan. Saking menyimpangnya perbuatan tersebut, bahkan tidak pernah ada dalam sejarah peradaban manusia sebelumnya.

Berdasarkan gambaran di atas, maka penulis tertarik untuk meneliti patologi sosial kaum yang dibinasakan dalam al-Quran menggunakan pendekatan semiotika Charles Sanders Peirce. Untuk itu penulis mengangkat judul "Patologi Sosial Kaum Yang Dibinasakan: Studi Semiotika Pada Kisah Kaum Nabi Lūt".

1.2. Rumusan dan Batasan Masalah

Berlandaskan pada latar belakang masalah pada pembahasan di atas, maka rumusan masalah yang akan diteliti adalah bagaimana dimensi patologi sosial

dalam kisah-kisah kaum yang dibinasakan dalam al-Quran melalui pendekatan semiotika Charles S. Peirce? Sementara, untuk memfokuskan penelitian ini agar lebih terarah penulis ajukan beberapa batasan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana kondisi sosial kaum Nabi Lūṭ yang dikisahkan dalam al-Quran jika ditinjau melalui konsep triadik semiotika Charles. S Peirce?
2. Bagaimanakah analisis patologi sosial terhadap Kaum Nabi Lūṭ sebagai kaum yang dibinasakan?

1.3 Tujuan dan Kegunaan

Sesuai dengan rumusan dan batasan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan kondisi sosial kaum Nabi Lūṭ dalam al-Qur'an melalui kerangka analisis semiotika triadik Charles Sanders Peirce.
2. Menganalisis bentuk-bentuk patologi sosial yang dialami oleh kaum Nabi Lūṭ sebagai salah satu komunitas yang dibinasakan.

Di samping tujuan di atas, penelitian ini juga diharapkan dapat berguna untuk:

1. Secara teoretis, penelitian ini berkontribusi dalam pengembangan studi tafsir al-Qur'an, khususnya pada pendekatan interdisipliner yang menggabungkan analisis semiotika dan teori patologi sosial, sehingga memperluas perspektif keilmuan dalam memahami kisah-kisah al-Qur'an.
2. Secara praktis, penelitian ini dapat memperkaya khazanah pemahaman masyarakat terhadap kisah-kisah dalam al-Qur'an, dengan menunjukkan bagaimana narasi kaum yang dibinasakan memiliki relevansi aplikatif terhadap problem sosial kontemporer, seperti penyimpangan seksual, kriminalitas, dan disintegrasi moral.
3. Secara reflektif, penelitian ini memberikan gambaran yang lengkap, sistematis, dan objektif tentang bagaimana kisah kaum Nabi Lūṭ dapat menjadi bahan renungan sekaligus peringatan moral bagi masyarakat modern, sehingga al-Qur'an berfungsi tidak hanya sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai sumber inspirasi dalam menghadapi persoalan sosial di berbagai konteks zaman.

1.4. Penjelasan Judul

Judul yang diajukan sebagai penelitian adalah “Analisis Patologi Sosial Terhadap Kisah Kaum Yang Dibinasakan Dalam al-Quran”. Untuk menyamakan persepsi dalam membaca tulisan ini secara lebih lanjut, agaknya perlu dijelaskan secara singkat mengenai term yang digunakan dalam judul:

1. Patologi Sosial, secara istilah patologi sosial berarti seluruh perbuatan dan tingkah laku yang menyimpang dari norma kebaikan, menyebabkan rusaknya stabilitas lokal, melangkahi nilai moral, melanggar hak kepemilikan, memecah solidaritas kekeluargaan, dan atau melanggar ketentuan hukum formal (Kemendikbud, 2016). Apabila ditilik dari segi kebahasaan, patologi berakar dari kata *pathos* yang maknanya sepadan dengan penyakit atau penderitaan. Sedangkan logos berarti pembicaraan tentang ilmu (Kartono, 1992). Oleh karena itu, sosial dapat dipahami sebagai ilmu yang berbicara mengenai penyakit sosial yang terjadi di suatu lingkungan maupun interaksi sosial. Analisis patologi sosial yang dipakai dalam penelitian ini dibatasi pada tiga aspek utama, yaitu faktor penyebab perilaku menyimpang, bentuk penyimpangan dan dampak perilaku menyimpang patologi sosial tersebut.
2. Kaum Yang Dibinasakan, yang dimaksud dengan kaum yang dibinasakan adalah umat terdahulu yang dikisahkan kehancurannya dalam narasi al-Quran. Mereka ditimpakan berbagai macam azab sehingga peradaban mereka binasa akibat keingkaran yang mereka perbuat. Dalam penelitian ini penulis membatasi objek penelitian antara lain pada kaum kaum Nabi Lūṭ (Kaum Sodom).
3. Semiotika pada hakikatnya merupakan ilmu yang mempelajari tanda (*sign*) serta bagaimana tanda itu bekerja dalam membentuk makna. Tanda dipahami sebagai segala sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain dan dapat dipahami oleh penerimanya. Dengan demikian, semiotika tidak hanya berkaitan dengan bahasa atau teks, melainkan mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, sebab segala yang hadir dalam cakrawala pengalaman manusia dapat dipahami sebagai tanda yang membawa makna tertentu (Eco,

1976:7). Dalam konteks penelitian ini, teori semiotika yang digunakan adalah teori semiotika Charles Sanders Peirce. Teori ini dikenal dengan model triadik, yaitu *representamen*, *object*, dan *interpretant*. Pertama, *representamen* adalah bentuk fisik dari tanda, yakni sesuatu yang hadir dan dapat ditangkap oleh pancaindra, seperti kata, simbol, atau peristiwa. Kedua, *object* adalah sesuatu yang dirujuk atau ditandai oleh *representamen*, yang dapat berupa realitas empiris maupun konsep abstrak. Ketiga, *interpretant* adalah pemahaman, makna, atau tafsiran yang muncul dalam benak penerima tanda ketika berhadapan dengan *representamen* yang menunjuk pada *object* tersebut (Peirce, 1931–1958:2.228). Peirce juga membedakan jenis-jenis tanda berdasarkan sifat relasinya, seperti ikon (tanda yang menyerupai objeknya), indeks (tanda yang memiliki hubungan kausal atau eksistensial dengan objeknya), dan simbol (tanda yang hubungan dengan objeknya ditentukan melalui konvensi atau kesepakatan). Selain itu, ia juga memperkenalkan kategori *qualisign* (tanda kualitas), *sinsign* (tanda keberadaan), dan *legisign* (tanda aturan atau norma). Kategori-kategori ini membantu menganalisis bagaimana sebuah tanda bekerja pada berbagai level, mulai dari sifat dasarnya hingga aturan sosial yang melingkupinya. Dalam penelitian ini, pendekatan semiotika Peirce digunakan untuk memetakan kisah al-Qur'an, khususnya kisah kaum Nabi Lūṭ, sebagai sistem tanda. Narasi Qur'ani dipandang sebagai *representamen*, realitas sosial-historis kaum Nabi Lūṭ diposisikan sebagai *object*, dan makna yang ditangkap pembaca — baik berupa pesan moral, hukum, maupun peringatan sosial — merupakan *interpretant*. Dengan demikian, semiotika tidak hanya membaca kisah al-Qur'an sebagai teks naratif, melainkan mengungkap struktur tanda yang menyimpan makna sosial, teologis, dan etis yang dapat diaplikasikan pada kehidupan kontemporer.

1.5. Studi Kepustakaan

Terkait dengan pokok masalah yang telah dirumuskan, telah ada beberapa tulisan yang membahas dengan objek material hadis Nabi SAW terkait dengan kisah kaum yang diazab dan objek formal teori patologi sosial secara substansial. Namun, penelitian tersebut berbeda objeknya khusus pada pokok masalah yang penulis ajukan.

Pada objek penelitian patologi sosial, terdapat tulisan Abid Rohman berjudul *Patologi Sosial Perspektif al-Quran (Kajian Tafsir Tematik Sosiologi)*. Sesuai dengan judul yang diusung, Rohman menyajikan pemaparan tafsir *maudhui* terkait ragam istilah maupun bentuk-bentuk patologi sosial yang ditemukan dalam al-Quran. Lebih lanjut juga ditampilkan eksplorasi penafsiran ayat yang turut menyertakan pendekatan sosiologi. Pada bagian hasil, Rohman menyimpulkan bahwa penyakit sosial dalam masyarakat berkaitan erat dengan kontrol diri mereka terhadap hawa nafsu. Oleh karena itu solusinya ialah dengan senantiasa mengingat Allah (Rohman, 2017). Skripsi Nuraidha Hanum berjudul “*Kisah Kaum Yang Dihancurkan dalam Al-Quran (Pendekatan Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun)*” fokus membahas tentang kisah kaum yang dibinasakan dalam al-Quran dengan pendekatan filsafat sejarah Ibnu Khaldun. Hanum memetakan bahwa beberapa faktor penyebab penyimpangan di masa lalu tersebut diakibatkan faktor sosial, kultural maupun teologis (Hanum, 2014). Berikutnya Tulisan Afif Abdullah bertajuk “*Analisis Sosiologis Sebab Kehancuran Kaum dalam Al-Quran.*” Riset Afif mengeksplorasi kisah kaum yang diazab dengan mengutamakan aspek sosiologi dalam peristiwa masa lampau tersebut. Afif antara lain menemukan adanya fenomena sosial seperti kemajuan peradaban, kekayaan, hingga peran pembesar dalam peradaban tersebut (Abdullah, 2016).

Kedua, riset bertema semiotika yang ditulis oleh Arif Dian Pramana dkk. Hasil penelitian tersebut dituangkan dalam artikel berjudul *Analisis Patologi Sosial dalam Novel Batas Karya Akmal Nasery Basral*. Mengambil karya sasatra novel sebagai objek, Pramana dkk melakukan analisis teori patologi terhadap untaian narasi dan setting cerita dalam novel *Batas karya Akmal Nasery Basral*. Masing-masing potongan kisah dikutip dan dianalisis baik dari sisi teks, konteks,

pembicaraan maupun watak para tokoh yang digambarkan dalam cerita. Pada bagian hasil Pramana dkk. menemukan beberapa gejala patologi sosial seperti kriminalitas, korupsi dan *mental disorder* (gangguan mental) (Pramana & dkk., 2013).

Dalam aspek semiotika Charles Sanders Peirce, Tesis dengan judul “*Kisah Nabi Musa dan ‘Abd dalam al-Quran*” yang ditulis oleh Mushodiq tampak fokus menggali aspek keindahan sastra al-Quran dan juga mencari keterkaitannya dengan aspek moral dan patologi sosial. Kerangka analisis yang ia gunakan adalah pendekatan semiotika Peirce dan mengombinasikannya dengan teori epistemologi Abid al-Jabiri (Mushodiq, 2016). Menggunakan pisau analisis yang sama, Sari dan Rizal membahas mengenai Makna kata *nisyan* dalam al-Quran Kajian Semiotika Charles Sanders Peirce. Keduanya menemukan bahwa *interpretant* kata *nisyan* adalah lupa yang tidak disengaja adalah adanya kaitan dengan kesadaran diri (Rizal, Teuku Muhammad Sari, 2022). Hanawi dalam jurnalnya secara umum membahas tentang patologi perilaku manusia dalam al-Quran (Hanawi, 2021). Hamidullah dalam konteks patologi sosial membahas tentang patologi sosial dalam al-Quran dengan mengkaji term *al-su’* dan *al-fahisyah* sebagai konsep patologi sosial (Mahmud, 2022).

Atas dasar sumber data yang penulis temukan di atas, maka terdapat distingsi antara penelitian ini dengan penelitian yang terdahulu. Misi utama yang diusung dalam penelitian ini adalah menganalisis bentuk patologi sosial yang terjadi pada kaum yang dibinasakan dalam al-Quran serta menemukan relevansinya dengan fenomena era modern.

1.6. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini dapat dikategorikan ke dalam penelitian kepustakaan (*library research*) Penelitian ini berbasis karya-karya ilmiah dalam wujud buku, jurnal, makalah, majalah, maupun publikasi ilmiah dalam bentuk lain yang memiliki korelasi dengan pembahasan.

1. Jenis Penelitian

Model kajian dalam penelitian ini adalah studi pustaka (*library research*) yang dilakukan dengan menghimpun data yang diperoleh dari bacaan literatur yang

mencakup pembahasan dimaksud. Sedangkan pola yang digunakan adalah analisis isi (*content analysis*).

2. Sumber data

Pengumpul data dalam penelitian ini adalah peneliti sendiri. Artinya peneliti mesti aktif dalam menghimpun data penelitian. Seterusnya data yang diperoleh akan dikumpulkan dan dikomentasikan, data tersebut dapat berupa transkrip, catatan, buku, majalah dll (Arikunto, 1998). Selanjutnya data akan dicatat dan dicermati, lalu diklasifikasikan sesuai dengan rumusan masalah yang menjadi pokok permasalahan. Sumber data yang digunakan adalah sebagai berikut: Sumber data dalam penelitian ini terbagi atas sumber primer dan sumber sekunder.

a. Sumber primer

Sumber primer penelitian ini adalah al-Qur'an beserta kitab-kitab tafsir yang secara langsung menafsirkan kisah kaum Nabi Lūṭ. Peneliti membatasi pada dua kitab tafsir yang memiliki otoritas besar sekaligus representasi dua corak penafsiran berbeda, yaitu *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm* karya Ibn Katsir dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Tafsir Ibn Katsir dipilih karena dianggap representatif dari corak tafsir bil ma'tsūr (riwayat), sedangkan Tafsir Hamka dipilih karena mewakili corak tafsir adabi ijtima'i (sosial kemasyarakatan) yang kontekstual dengan realitas Indonesia modern. Kedua tafsir ini digunakan untuk mengungkap makna ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah kaum Nabi Lūṭ, khususnya yang terdapat dalam QS. al-A'raf: 80–84, QS. Hud: 77–83, QS. al-Hijr: 57–77, QS. al-'Ankabut: 28–35, QS. asy-Syu'ara: 160–175, QS. an-Naml: 54–58, QS. al-Qamar: 33–39, dan QS. at-Tahrim: 10.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder adalah literatur yang mendukung kerangka analisis teori semiotika maupun patologi sosial. Sumber sekunder meliputi karya-karya tokoh semiotika dan sosiologi seperti *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1931–1958), *A Theory of Semiotics* karya Umberto Eco (1976), *Patologi Sosial* karya Kartini Kartono (2003), *Sosiologi Suatu Pengantar* karya Soerjono Soekanto (2017), *Outsiders: Studies in the Sociology of*

Deviance karya Howard S. Becker (1963), serta *Class and Class Conflict in Industrial Society* karya Ralf Dahrendorf (1959). Selain itu, digunakan pula artikel-artikel jurnal ilmiah yang relevan, baik nasional maupun internasional, yang membahas tentang kajian semiotika, tafsir al-Qur'an, serta teori patologi sosial. Dengan memadukan sumber primer dan sekunder ini, diharapkan penelitian dapat menghasilkan analisis yang lebih komprehensif, mendalam, dan kontekstual.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pada riset ini, yang menjadi instrumen utama dalam proses pengumpulan data adalah peneliti (*key instrument*). Konsekuensinya, peneliti diwajibkan terlibat secara langsung dan proaktif dalam kinerja penelitian (Kaelan, 2010). Pada tahapan berikutnya, pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi, yaitu menghimpun data berupa catatan, majalah, buku, transkrip, dll (Arikunto, 1998). mengumpulkan ayat-ayat yang mengisahkan kaum Nabi Lūṭ dalam al-Quran. Pada penelitian ini, ayat yang dikumpulkan, kemudian dibagi berdasarkan kemiripan plot kisah. Masing-masing ayat yang sudah dipisahkan berdasarkan plot akan dianalisis lebih lanjut menggunakan semiotika Peirce untuk selanjutnya dilakukan analisis patologi sosial.

4. Teknik Analisis Data

Data ayat kisah kaum Nabi Luth yang sudah dikumpul masing-masing ayat yang sudah dipisahkan berdasarkan plot akan dianalisis dalam tinjauan kitab tafsir. Selanjutnya ayat tersebut dipetakan berdasarkan semiotika Peirce, untuk dipetakan mana yang termasuk *Object*, *representament*, dan *interpretant*. Selain itu juga diidentifikasi *qualisign*, *sinsign*, *legisign*, *index*, *icon*, *symbol*, *rheme* dan *argument* dalam narasi ayat. Tanda-tanda yang mengerucut pada kondisi sosial kaum Nabi Lūṭ kemudian ditinjau dalam konteks teori patologi sosial untuk direfleksikan dengan problematika masyarakat modern.

1.7. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan penulisan dan penyajian hasil, penelitian ini disusun menggunakan kerangka sistematis. Kerangka tersebut digunakan sebagai alat bantu

menjelaskan materi secara umum. Sistematika penulisan dalam penelitian ini ialah sebagai berikut:

BAB I Pendahuluan. Bagian ini memuat gambaran umum serta permasalahan ilmiah yang mendasari penulisan skripsi. Pada bab awal ini, terdapat latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka pemikiran, tinjauan pustaka, dan metode penelitian.

BAB II Semiotika dalam Studi Al-Quran. Bagian ini menghimpun tiga aspek utama. *Pertama*, mengintroduksi posisi, sejarah dan tokoh semiotika secara umum. *Kedua*, menjelaskan konsep pemikiran, karya dan langkah penerapan teori semiotika Charles Sanders Peirce dalam studi al-Quran. *Ketiga*, mengulas urgensi analisis filosofi tanda dalam semiotika triadik Charles Sanders Peirce pada studi kisah kaum yang dibinasakan dalam al-Quran.

BAB III Kisah Kaum Yang Dibinasakan Menurut Mufasir. Bab ini membahas tentang kisah keingkaran kaum terdahulu perspektif mufasir, penulis mengklasifikasikan menjadi dua periode. *Pertama*, *mutaqaddimin* sebagai representasi mufasir terdahulu. *Kedua*, *mutaakhirin* sebagai upaya melihat refleksi penafsiran oleh mufasir era modern kontemporer.

BAB IV Analisis Semiotika Terhadap Patologi Sosial Dalam Kisah Kaum Yang Dibinasakan. Pada bagian ini akan dipaparkan analisis, kontekstualisasi maupun penjelasan kisah kaum yang dibinasakan melalui pendekatan semiotika. pada bagian ini akan diungkapkan bentuk, pola serta faktor penyebab munculnya patologi sosial pada kaum yang dimaksud tersebut.

BAB V Penutup. Bagian ini adalah penutup skripsi yang berisi kesimpulan dari penelitian yang telah dilakukan oleh penulis, serta saran untuk penelitian berikutnya.

BAB II

SEMIOTIKA DAN ANALISIS PATOLOGI SOSIAL TERHADAP KISAH DALAM AL-QURAN

2.1. *Qaṣaṣ Al-Quran*: Definisi, Histori dan Signifikansinya

Apabila merujuk pada definisi kebahasaan, *qashash al-Quran* dapat diidentifikasi sebagai sebuah term yang berasal dari Bahasa Arab. Dua kata yang membentuk istilah tersebut adalah *qashas*, jamak dari *qisshah* yang bermakna cerita, kisah atau kabar dari masa lampau, dan disambung dengan kata *al-Quran* yang berarti al-Quran kitab suci umat Islam. Penggabungan dua kata ini berarti kisah-kisah yang terdapat dalam al-Quran.

Dalam pemaknaan Bahasa Arab, makna kisah juga dapat diwakili oleh beberapa istilah, seperti sejarah, sirah, atsar maupun tarikh (Khaeruman, 2004). Meskipun demikian, kata-kata tersebut tidak ditemukan penyebutannya dalam al-Quran. Tatkala ayat-ayat dalam al-Quran memuat kisah, baik kisah para nabi dan rasul maupun kisah umat terdahulu, maka kata yang dimunculkan adalah kata *qashash* atau *qissah* yang berarti “kisah”. Makna kisah dalam Bahasa Arab ini juga mencakup beberapa makna lain, di antaranya sebuah keadaan, situasi, berita, urusan, perkara serta kronologi. Berdasarkan rumusan pengertian menurut bahasa di atas, maka dapat dipahami bahwa *qashash al-Quran* ialah kisah-kisah yang tersaji dalam ayat-ayat al-Quran, baik secara detail ataupun global.

Berikutnya penting pula untuk melihat bagaimana definisi *qashash al-Quran* sebagai sebuah terminologi keilmuan. Fakhruddin al-Razi menyebutkan bahwa *qashash al-Quran* merupakan kompilasi dari narasi yang di dalamnya memuat petunjuk hidayah bagi manusia menuju jalan yang diridhoi Allah yang penuh dengan keselamatan (Ar-Rāzī, 1981). Pada definisi lain juga ditemukan bahwa kisah dalam al-Quran adalah berita-berita yang datang dari masa lalu tentang kenabian serta beragam peristiwa monumental yang terjadi dalam Sejarah umat manusia (Khaeruman, 2004). Dari kalangan ulama tafsir tanah air, Quraish Shihab menjelaskan dalam buku *Kaidah Tafsir*, kisah dalam al-Quran adalah penelusuran

terhadap peristiwa masa lampau yang disampaikan melalui tahapan-tahapan yang runut dan kronologis sebagaimana faktanya (Shihab, 2013).

Berdasarkan rumusan definisi terminologis di atas, maka kisah dalam al-Quran merupakan wujud eksistensi informasi masa lalu yang disampaikan kepada umat manusia sebagai petunjuk jalan hidup mereka. Kisah-kisah yang terdiri dari kisah para nabi dan rasul serta umat terdahulu tersebut antara lain menceritakan tentang kebaikan-kebaikan, cara hidup, kebiasaan, perilaku, penyimpangan, pelanggaran hingga azab yang terjadi di masa lampau (Faizin, 2011). Lebih dari sekadar bersifat informatif, kisah masa lampau yang tersebar disajikan di beberapa ayat dan surat tersebut sejatinya justru menekankan pada aspek hikmah bagi pembaca yang bisa datang dari masa mana saja, mengingat jaminan al-Quran sebagai kitab hikmah yang *shalih li kulli zaman wa makan* (selalu *relate* dengan era dan lokasi manapun). Jika kisah itu baik, maka umat manusia diperintah untuk mengaktualisasikan kebaikan itu di masa mereka. Sebaliknya jika menimbulkan kehancuran, maka perintah yang ditekankan adalah dengan melakukan upaya preventif bagi terulangnya insiden serupa.

Berdasarkan tema kisah yang dicakupnya, kisah-kisah dalam al-Quran dapat diklasifikasikan pada beberapa bagian (Chirzin, 1998), bentuk-bentuk *qashash al-Quran* antara lain:

1. Kisah para nabi. Dalam al-Quran dituturkan kisah tentang para nabi terdahulu. Kisah nabi yang dinarasikan dalam al-Quran umumnya mencakup permulaan perjalanan seorang nabi, tantangan yang dihadapinya, pembangkangan dari kaumnya, konflik yang dihadapi, upaya seorang nabi menghadapi permasalahan yang datang dari kaumnya, kelompok pengikut, kelompok pembangkang, mukjizat, karunia ataupun azab yang ditimpakan pada kaum yang menjadi objek dakwah seorang nabi. Nabi-nabi yang dikisahkan dalam al-Quran inilah yang nantinya menjadi nabi yang wajib diketahui dan diimani bagi umat Islam. Sebagaimana pada QS. An-Nisa 164 disebutkan dengan ungkapan “*rusulan naqshushhum ‘alaik..*” (rasul-rasul yang Kami kisahkan kepada engkau).

2. Kisah-kisah orang saleh selain nabi. Al-Quran juga memuat kisah-kisah tentang pribadi mulia yang patut diteladani kisahnya, kendati ia bukan dari kalangan nabi ataupun rasul. Beberapa kisah manusia Istimewa yang diabadikan dalam al-Quran tersebut seperti kisah Dzulqarnain, Siti Maryam, Lukmanul Hakim, serta Ashabul Kahfi.
3. Kisah peristiwa penting pada masa Rasulullah. Al-Quran juga mengabadikan peristiwa yang terjadi pada era perjuangan Rasulullah bersama sahabat. Berbeda dengan dua klasifikasi sebelumnya yang menunjukkan kisah yang bahkan lebih jauh lagi sebelum Nabi Muhammad, kisah kategori ketiga ini sebenarnya lebih mirip dokumentasi atas masa yang mereka alami saat itu. Namun kemudian bagi para pembaca di kemudian hari, ini dibaca sebagai Sejarah perjuangan Nabi Muhammad SAW.

Tidak dapat diingkari bahwa keberadaan narasi kisah dalam al-Quran yang menempati posisi dominan dalam lembaran al-Quran membawa misi sebagai petunjuk bagi manusia (Al-Bagha & Mustawā, 1998). Selain itu, ilustrasi contoh kasus dan peristiwa dalam kisah al-Quran juga bertujuan untuk menstimulasi manusia untuk berpikir dan menganalisis kesalahan yang pernah terjadi di masa lalu. Alih-alih hanya tampil sebagai salah satu kemukjizatan al-Quran dari segi isi maupun keindahan narasi, kisah-kisah dalam al-Quran merupakan media simulasi berpikir dan analisis komprehensif terhadap cara manusia bertindak di masa mendatang (Halabi, 2002). Kesemua itu tidak lain adalah demi mendekatkan diri menuju hidayah Allah.

Kajian mengenai *qaṣaṣ al-Qur'an* (kisah-kisah dalam Al-Qur'an) telah berkembang pesat sejak masa klasik hingga kontemporer, mencerminkan dinamika pemikiran Islam dalam memahami dan menafsirkan kisah-kisah nabi dan umat terdahulu. Pada masa klasik, para mufassir seperti al-Tha'labi dengan karyanya *Arā'is al-Majālis fī Qaṣaṣ al-Anbiyā'* memberikan kontribusi penting dalam menyusun kisah-kisah nabi secara sistematis. Al-Tha'labi menggunakan pendekatan naratif yang menggabungkan unsur sejarah dan moral dalam penafsirannya. Selain itu, al-Qushayri, seorang ulama dan sufi terkemuka,

menekankan pentingnya dimensi spiritual dan moral dalam kisah-kisah nabi. Ia berpendapat bahwa kisah-kisah tersebut bukan hanya sebagai narasi sejarah, tetapi juga sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan memahami hakekat kehidupan.

Memasuki abad ke-20, kajian qashash al-Qur'an mengalami transformasi dengan munculnya pendekatan-pendekatan baru. Muhammad Ahmad Khalafullah, dalam bukunya *al-Fann al-Qashāṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*, memandang kisah-kisah dalam Al-Qur'an sebagai karya sastra yang memiliki nilai estetika tinggi. Ia berpendapat bahwa kisah-kisah tersebut bukan semata-mata data historis, karena dalam kisah ini unsur-unsur sejarah seperti tokoh, tempat, dan waktu cenderung ditiadakan. Menurut Khalafullah, tujuan utama dari kisah-kisah tersebut adalah untuk memberikan pelajaran moral dan spiritual, bukan sekadar sebagai rekaman sejarah. Pendekatan ini menekankan pentingnya aspek psikologis dan sosial dalam memahami kisah-kisah nabi. Ia juga menyoroti bahwa tidak semua pengisahan dalam Al-Qur'an itu sesuai fakta sejarah, melainkan ada beberapa kisah yang memang dibuat secara fiksi (penguraian atau pengelaborasi kisah dengan teknik sastra), tapi di dalamnya tetap mengandung nilai kebenaran.

Selain itu, Sayyid Qutb dalam karyanya *Fi Zilāl al-Qur'an* mengembangkan pendekatan tematik dalam menafsirkan kisah-kisah nabi. Ia menekankan bahwa kisah-kisah tersebut memiliki relevansi sosial dan politik yang kuat, dan dapat dijadikan pedoman dalam menghadapi tantangan zaman. Menurut Qutb, kisah-kisah dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai pelajaran moral, tetapi juga sebagai alat untuk membentuk kesadaran sosial dan politik umat Islam.

Dalam kajian kontemporer, pendekatan-pendekatan seperti teori sastra, psikologi, dan sosiologi juga digunakan untuk menganalisis qashash al-Qur'an. Misalnya, teori semiotika digunakan untuk memahami tanda dan simbol dalam kisah-kisah nabi, sedangkan teori sosiologi digunakan untuk menganalisis dampak sosial dari kisah-kisah tersebut. Pendekatan-pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual terhadap kisah-kisah nabi dalam Al-Qur'an.

Secara keseluruhan, kajian qashash al-Qur'an menunjukkan bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an bukan hanya sebagai narasi sejarah, tetapi juga sebagai sumber pelajaran moral dan spiritual yang relevan untuk kehidupan umat Islam. Perkembangan kajian ini mencerminkan upaya untuk memahami dan mengaplikasikan nilai-nilai yang terkandung dalam kisah-kisah nabi dalam konteks zaman dan tantangan kontemporer.

Beberapa manfaat dari keberadaan kisah dalam al-Quran di antaranya dapat dipetakan sebagai berikut (Al-Bagha & Mustawā, 1998):

1. Penjelasan terhadap asas ajaran yang dibawa oleh seorang Nabi dan Rasul pada umatnya.
2. Memperkuat keteguhan hati Nabi Muhammad SAW beserta umatnya, bahwa kebaikan pasti akan menang dan kebatilan pasti akan dikalahkan. Para pembela kebenaran dan berpihak pada risalah kenabian pasti akan memperoleh kebaikan, sebaliknya para penentang kebenaran pasti akan celaka, binasa, bahkan diluluhlantahkan.
3. Mengabadikan jejak perjuangan nabi dan rasul terdahulu serta kian memastikan kebenarannya.
4. Menguatkan jaminan bahwa semua yang disampaikan oleh Rasulullah SAW adalah benar, bahkan al-Quran mampu mengabarkan kisah yang bahkan tidak diketahui oleh manusia pada zamannya. Artinya mustahil al-Quran merupakan karangan Rasulullah, karena memuat kisah umat-umat terdahulu secara rinci, indah dan penuh makna mendalam.
5. Menarik kekaguman dan perhatian seorang hamba untuk memahami pesan-pesan yang terkandung dalam al-Quran. Manusia yang secara antropologis suka bercerita, membuat narasi kisah lebih mudah membawa pesan-pesan lebih mudan diserap dan dipahami.
6. Membuktikan bahwa kebohongan para ahli kitab tentang penyimpangan yang mereka lakukan pada kisah-kisah para nabi dengan mengubah isi kitab mereka sendiri di masa lalu.

2.2. Formulasi Semiotika

Secara umum, semiotika merupakan cabang ilmu yang berperan dalam menganalisis fenomena sosial dalam konteks kebahasaan. Ilmu ini berkembang dari linguistik dan strukturalisme. Istilah "semiotika" berasal dari bahasa Yunani *semeion*, yang berarti tanda (Imran, 2011). Pendekatan dalam semiotika menitikberatkan pada penerapan teori interpretatif dalam kerangka linguistik. Pada dasarnya, semiotika dibangun di atas sistem tanda yang terdapat dalam budaya serta fenomena sosial. Prinsip ini sejalan dengan definisi semiotika secara leksikal, sebagaimana dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), yaitu ilmu yang mempelajari lambang dan tanda (Kemendikbud, 2016). Dalam perspektif Umberto Eco, tanda dalam semiotika adalah sesuatu yang mewakili hal lain berdasarkan kesepakatan sosial (Eco, 1976).

Sebelum semiotika berkembang, dasar-dasar linguistik telah dirumuskan oleh Ferdinand de Saussure (1857–1913). Namun, secara konseptual, semiotika pertama kali dikemukakan oleh filsuf dan ahli logika Amerika Serikat, Charles S. Peirce (Ambarini & Umayu, 2012). Dalam pandangannya, setiap objek memiliki hubungan kausal dengan tanda yang mewakilinya. Hubungan konvensional antara objek dan tanda tersebut membentuk interpretasi manusia terhadapnya. Peirce mengungkapkan bahwa tanda merupakan representasi dari suatu objek dalam proses interpretasi seseorang.

Dalam kajian ilmiah, istilah semiotika sering disandingkan dengan semiologi. Keduanya memiliki makna serupa, yaitu studi tentang tanda. Namun, secara historis, istilah semiologi lebih banyak digunakan di Eropa, sedangkan semiotika lebih umum dalam ranah akademik berbahasa Inggris. Selain itu, istilah semiotika sering dikaitkan dengan pemikiran Charles Sanders Peirce, sementara semiologi lebih dekat dengan teori Ferdinand de Saussure. Perbedaan ini menunjukkan bahwa semiologi berkembang dalam tradisi akademik Eropa, sedangkan semiotika lebih dipengaruhi oleh tradisi Amerika. Pada tahun 1979, Kongres *Association for Semiotic Studies* menetapkan bahwa istilah yang digunakan secara resmi dalam penelitian adalah *semiotics*, atau dalam bahasa Prancis disebut *sémiotique* (Sobur, 2002).

Pada dasarnya, semiotika bertujuan untuk memahami bagaimana manusia memberikan makna terhadap sesuatu, yang dikenal dengan istilah *things*. Proses pemberian makna (*to signify*) dalam semiotika berbeda dengan proses komunikasi (*to communicate*). Dalam semiotika, memahami suatu objek tidak sekadar melihatnya sebagai media informasi dalam komunikasi, tetapi juga sebagai bagian dari sistem tanda yang terstruktur.

Sejak kemunculannya pada akhir abad ke-19, semiotika terus berkembang hingga mencapai puncaknya pada pertengahan abad ke-20. Beberapa tokoh yang berperan penting dalam perkembangan semiotika antara lain Charles Sanders Peirce (1839–1914), Charles William Morris (1901–1979), Roland Barthes (1915–1980), Algirdas Greimas (1917–1992), dan Yuri Lotman (1922–1993) (Sartini, 2007). Melalui berbagai karya akademik mereka, pemikiran tentang semiotika terus berkembang dan memperkaya kajian dalam disiplin ilmu ini.

Sejak awal kemunculannya hingga mencapai popularitas dalam dunia akademik, semiotika telah melahirkan banyak pemikir yang memberikan kontribusi besar dalam pengembangan disiplin ini. Beberapa di antaranya bahkan dikenal luas karena gagasan-gagasan mereka yang membentuk cabang-cabang teori semiotika.

1. Ferdinand de Saussure adalah seorang ahli linguistik asal Swiss yang lahir pada 26 November 1857 di Jenewa. Ia dikenal sebagai bapak linguistik modern dan salah satu perintis utama kajian semiotika. Saussure menempuh pendidikan di Universitas Leipzig dan kemudian mengajar di Universitas Jenewa, di mana ia memberikan kuliah yang kemudian dihimpun dalam bukunya yang berpengaruh, *Course in General Linguistics* (1916). Pemikirannya dalam buku ini menjadi dasar bagi perkembangan strukturalisme dalam linguistik dan teori semiotika.

Dalam kajian semiotika, Saussure mengembangkan teori tanda yang terdiri dari dua elemen utama, yaitu *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda). Penanda merujuk pada bentuk fisik tanda, seperti kata atau gambar, sementara petanda adalah konsep atau makna yang dikaitkan dengan tanda tersebut dalam pikiran manusia. Ia menekankan bahwa hubungan antara penanda dan petanda bersifat arbitrer, yang berarti bahwa

makna suatu tanda tidak bersifat alami melainkan ditentukan oleh konvensi sosial. Selain itu, Saussure membedakan antara *langue* (sistem bahasa yang bersifat sosial) dan *parole* (penggunaan bahasa dalam praktik sehari-hari). Pendekatan struktural yang dikembangkan Saussure kemudian menjadi dasar bagi berbagai cabang ilmu, termasuk linguistik, antropologi, sastra, dan kajian budaya.

2. Roland Barthes, seorang filsuf asal Prancis yang lahir pada tahun 1915 di Cherbourg, juga turut memberikan kontribusi besar dalam kajian semiotika. Ia menempuh studi di University of Paris dengan fokus pada sastra dan klasik. Setelah sempat mengajar di Rumania dan Mesir, Barthes kembali ke Prancis dan bergabung dengan *The Centre National de Recherche Scientifique*.

Terinspirasi oleh Ferdinand de Saussure yang dikenal sebagai bapak linguistik modern, Barthes mengembangkan teori semiotika dalam dua tingkatan, yaitu denotatif dan konotatif. Semiotika denotatif berfokus pada makna yang eksplisit dan langsung karena adanya hubungan langsung antara tanda dan penanda (Fauzi, 2018). Sementara itu, semiotika konotatif mengacu pada makna yang lebih kompleks dan tidak langsung, yang memungkinkan masuknya berbagai faktor seperti sejarah, ideologi, dan budaya dalam proses pemaknaan. Dengan pendekatan ini, Barthes menunjukkan bahwa suatu tanda tidak hanya memiliki arti literal, tetapi juga dapat mengandung makna tambahan yang bergantung pada konteks sosial dan budaya.

3. Charles William Morris, seorang filsuf asal Amerika Serikat yang lahir di Denver, Colorado, pada 23 Mei 1901, juga dikenal sebagai salah satu tokoh penting dalam semiotika. Ia memperoleh gelar doktor dalam bidang filsafat dari University of Chicago setelah sebelumnya menempuh pendidikan di Northwestern University dengan fokus pada teknik dan psikologi. Setelah menyelesaikan studinya, ia mengajar di Rice University dan University of Chicago, serta menjadi mentor bagi Thomas A. Sebeok, salah satu tokoh semiotika terkemuka (Harbin, 2019).

Salah satu kontribusi utama Morris dalam semiotika adalah konsep tiga dimensi semiotik, yang mencakup sintaksis, semantik, dan pragmatik. Dimensi sintaksis berhubungan dengan struktur tanda, baik secara individu maupun dalam hubungannya dengan tanda lain dalam suatu sistem. Dalam analisis teks, sintaksis melibatkan pengelompokan kata, struktur kalimat, dan hubungan antar proposisi. Sementara itu, dimensi semantik berfokus pada pemaknaan suatu tanda dalam konteks tertentu, termasuk implisit dan eksplisitnya suatu makna dalam teks. Pada tahap pragmatik, perhatian diarahkan pada bagaimana suatu tanda diinterpretasikan oleh pembaca serta dampaknya terhadap kehidupan sosial, termasuk aspek psikologis, ekonomi, dan budaya (Piliang, 2004).

Dari berbagai pendekatan yang dikembangkan oleh para ahli semiotika, dapat dipahami bahwa secara umum semiotika memiliki tiga elemen utama, yaitu tanda, kode, dan makna. Tanda terdiri atas penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*), kode merupakan sistem yang mengatur kombinasi tanda dan disepakati oleh komunitas tertentu, sedangkan makna adalah pemahaman yang muncul dari tanda yang digunakan dalam suatu konteks. Ketiga elemen ini saling berkaitan dan berperan penting dalam menganalisis berbagai fenomena dalam kajian bahasa, budaya, serta teks, termasuk dalam studi keislaman dan tafsir Al-Qur'an.

2.3. Peran Semiotika Terhadap Kajian Ayat-Ayat Kisah dalam Al-Quran

Kisah dalam Al-Qur'an merupakan salah satu sub-kajian dalam *'Ulum al-Qur'an* yang memiliki signifikansi tinggi. Al-Qur'an menyajikan kisah-kisahannya melalui narasi yang menarik, estetis, dan memiliki nilai sastra yang tinggi. Penyampaian kisah ini menjadi salah satu metode yang digunakan Al-Qur'an dalam menyampaikan risalah Islam. Meskipun memiliki keindahan tersendiri, kisah-kisah dalam Al-Qur'an tetap berfungsi sebagai sarana pendidikan, penyebaran ajaran tauhid, pembentukan etika dan moral, serta sebagai legitimasi atas risalah dakwah Rasulullah (Affani, 2017).

Secara leksikal, kata "kisah" dalam Bahasa Arab berasal dari *qissah*, yang bermakna menelusuri atau mengikuti jejak (*tatabbu' al-atsar*). Selain itu, *qissah* juga diartikan sebagai urutan peristiwa yang disampaikan secara kronologis (*al-*

akhbar al-mutatabba'ah) (al-Qaththan, 1973). Dalam terminologi yang lebih luas, *qissah* merujuk pada rangkaian cerita yang menggambarkan suatu kejadian dalam urutan waktu tertentu. Secara spesifik, *qasas al-Qur'an* mengacu pada penyampaian kisah mengenai umat terdahulu, perjalanan kenabian, serta berbagai peristiwa lain yang termaktub dalam Al-Qur'an (Rofiqoh & Hajar, 2017).

Dari perspektif historis, keberadaan kisah dalam Al-Qur'an juga berkaitan erat dengan konteks sosio-historis pada masa dakwah Nabi Muhammad. Pada masa itu, masyarakat Arab, khususnya suku Quraisy, memiliki ketertarikan besar terhadap puisi dan kisah-kisah leluhur mereka. Oleh karena itu, kisah dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai sarana dakwah, tetapi juga sebagai bukti autentisitas wahyu yang dibawa oleh Rasulullah, sekaligus membantah klaim orang-orang kafir yang meragukan keaslian ajaran Islam. Menurut Abdul Mustaqim, kisah dalam Al-Qur'an memiliki tiga tujuan utama, yaitu:

1. Dimensi Informatif, yang berkaitan dengan fungsi kisah dalam Al-Qur'an sebagai sarana memperkenalkan peristiwa, tokoh, serta tempat bersejarah di masa lampau. Contohnya adalah kisah penduduk Iram yang dibinasakan, kisah kaum Sodom, dan kisah Ashabul Kahfi.
2. Dimensi Justifikatif-Korektif, yaitu kisah dalam Al-Qur'an berfungsi untuk merespons isi kitab-kitab sebelumnya. Dalam beberapa kasus, Al-Qur'an mengonfirmasi kebenaran ajaran sebelumnya, namun dalam kasus lain, ia membantah atau mengoreksi keterangan yang keliru. Contohnya adalah koreksi terhadap anggapan kaum Nasrani yang menyebut Nabi Isa sebagai anak Tuhan.
3. Dimensi Edukatif, yang menekankan peran kisah sebagai sarana pembelajaran dan pengambilan hikmah dari sejarah (Mustaqim, 2011). Konsep ini didasarkan pada kemungkinan berulangnya peristiwa dalam perjalanan sejarah manusia, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Ali Imran: 140:

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ

آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ۚ

Artinya: “Jika kamu (pada Perang Uhud) mendapat luka, maka mereka pun (pada Perang Badar) mendapat luka yang serupa. Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu, Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran), dan agar Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) dan agar sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada. Dan Allah tidak menyukai orang-orang zalim”.

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kisah dalam Al-Qur'an memiliki dimensi yang kompleks, mencakup aspek historis, informatif, dan edukatif. Selain menyampaikan nilai-nilai moral dan hikmah, kisah dalam Al-Qur'an juga berperan dalam menyampaikan informasi tentang peristiwa yang terjadi sebelum turunnya Al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan pendapat Baidan, yang menyatakan bahwa kisah dalam Al-Qur'an menjadi rujukan bagi umat manusia agar mereka dapat belajar dari sejarah dan memahami konsekuensi dari setiap tindakan yang diambil (Baidan, 2005).

Seiring berkembangnya pendekatan baru dalam studi tafsir Al-Qur'an, kisah dalam Al-Qur'an mulai dikaji dari berbagai perspektif normatif, seperti sosiologi, antropologi, ekonomi, budaya, hingga politik. Metode analisis yang digunakan pun semakin beragam, termasuk pendekatan linguistik, semiotik, hermeneutika, dan sebagainya. Inovasi-inovasi ini semakin meningkatkan popularitas studi kisah dalam Al-Qur'an di dunia akademik. Menurut Ahmad Badruzzaman, perkembangan ini menunjukkan bahwa kisah dalam Al-Qur'an menyajikan nilai-nilai universal yang bersifat objektif (Badruzzaman, 2018). Pendekatan ini semakin memperkuat bahwa Al-Qur'an memiliki peran sebagai *hudan linnaas* (petunjuk bagi seluruh umat manusia).

Dalam kajian Islam kontemporer, semiotika telah menjadi salah satu disiplin ilmu yang berperan dalam studi keislaman. Semiotika, yang berfokus pada eksplorasi makna dan logika, awalnya banyak dikembangkan oleh para sarjana Barat. Namun, dalam perkembangannya, ilmu ini semakin berkontribusi dalam kajian Islam, terutama dalam studi tafsir dan pemahaman Al-Qur'an. Menurut pemikiran Arkoun, sebagai kitab yang lintas zaman, Al-Qur'an telah melalui berbagai era dan berinteraksi dengan beragam budaya. Hal ini menyebabkan Al-Qur'an ditafsirkan melalui berbagai konteks dan doktrin yang berbeda-beda (W.

Hanafi, 2017). Oleh karena itu, Al-Qur'an dapat dikaji menggunakan pendekatan linguistik, teologis, antropologis, hingga filosofis.

Meningkatnya popularitas semiotika dalam studi Islam, khususnya dalam kajian Al-Qur'an, telah menghadirkan pendekatan dan perspektif baru dalam menafsirkan firman Allah. Secara teoritis, fenomena ini cukup masuk akal. Sebagai disiplin ilmu yang berfokus pada sistem tanda, semiotika sangat relevan untuk digunakan dalam analisis teks agama.

Ada beberapa alasan yang mendukung hal tersebut. Pertama, kajian keagamaan sering kali berhubungan dengan representasi metafisik, di mana simbol-simbol agama dipahami sebagai tanda yang berasal dari Tuhan. Kedua, teks-teks suci, termasuk Al-Qur'an, mengandung berbagai tanda makna yang harus dikaji melalui proses penafsiran. Ketiga, kajian keagamaan dapat dipahami sebagai kumpulan tanda yang memiliki struktur kompleks (Khotimah, 2008). Faktor-faktor ini menjadi alasan utama mengapa semiotika semakin diminati dalam studi agama, khususnya dalam Islam.

Dalam konteks Al-Qur'an, konsep "tanda" tercermin dalam banyaknya penggunaan kata *āyah* (ayat). Istilah ini muncul tidak kurang dari 258 kali dalam Al-Qur'an dan memiliki makna dasar sebagai "tanda". Salah satu contohnya dapat ditemukan dalam QS. Fuṣilat ayat 53 berikut:

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَولَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Artinya: “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”

Berdasarkan redaksi ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah menghadirkan tanda-tanda sebagai sarana bagi manusia untuk mengenal-Nya. Oleh karena itu, dalam upaya mendekatkan diri dan memahami kebesaran-Nya, manusia perlu merenungkan serta menginterpretasikan tanda-tanda yang telah diberikan Allah.

Tanda-tanda tersebut mencakup hal-hal yang tampak maupun yang tersembunyi dalam diri manusia itu sendiri.

Selain tanda-tanda yang bersifat abstrak dan universal, Allah juga telah memberikan tanda dalam bentuk konkret, yaitu kitab-kitab suci seperti Zabur, Taurat, Injil, dan Al-Qur'an (Mardan, 2014). Tanda-tanda dalam bentuk teks ini pun memerlukan penafsiran agar manusia dapat memahami pesan ilahi yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini, pendekatan semiotika menjadi salah satu metode yang dapat digunakan dalam penafsiran *bi al-dirayah* (berbasis analisis dan rasionalitas).

Salah satu bagian dalam Al-Qur'an yang paling strategis untuk dikaji dengan pendekatan semiotika adalah ayat-ayat yang berisi kisah. Kisah dalam Al-Qur'an mengandung banyak tanda yang kompleks. Sebagai kitab yang penuh hikmah, narasi kisah dalam Al-Qur'an lebih banyak bertujuan sebagai perumpamaan dan pengajaran. Dalam konteks ini, semiotika berperan sebagai alat bantu dalam menganalisis tanda-tanda yang muncul dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Salah satu pendekatan teori semiotika yang dapat mengakomodir kompleksitas tanda dalam narasi ayat kisah dalam al-Quran adalah semiotika Charles Sanders Peirce. Semiotika Peirce seringkali disebut juga dengan *grand theory* karena kajiannya relatif menyeluruh serta membedah tanda berdasarkan bentuk dan tipologinya masing-masing. Peirce memetakan analisis tanda menjadi tiga komponen utama; *representament*, *object* dan *interpretant*. Ketiga unsur tersebut kemudian dikembangkan menjadi 9 unsur. Kompleksitas teori tersebut memungkinkan untuk menggali tanda-tanda yang terdapat pada plot kisah dalam al-Quran yang notabene menyimpan makna tersirat, ditampilkan dalam bentuk kalimat kutipan langsung maupun narasi "orang ketiga".

2.4. Semiotika Model Charles Sanders Peirce

2.4.1. Sketsa Biografis Charles Sanders Peirce

Charles Sanders Peirce adalah seorang filsuf, logikawan, dan ilmuwan asal Amerika Serikat yang lahir pada 10 September 1839 di Cambridge, Massachusetts. Ia berasal dari keluarga intelektual, dengan ayahnya, Benjamin Peirce, seorang matematikawan ternama. Peirce menempuh pendidikan di Harvard University dan

mengembangkan minat yang luas dalam bidang logika, filsafat, matematika, dan sains (Lubis, 2019). Meskipun mengalami kesulitan dalam mendapatkan posisi akademik tetap, kontribusinya dalam berbagai disiplin ilmu tetap diakui, terutama dalam pengembangan teori semiotika. Peirce wafat pada tahun 1914 di Milford, Pennsylvania (Encyclophedy, n.d.).

2.4.2. Sketsa Intelektual Charles Sanders Peirce

Charles Sanders Peirce menyelesaikan pendidikannya di Harvard pada tahun 1859 dan meraih gelar sarjana sains dalam bidang kimia pada tahun 1863 dengan predikat *summa cum laude*. Meskipun memiliki prestasi luar biasa dalam bidang kimia, secara umum ia bukanlah siswa yang unggul di antara siswa lain. Ia beberapa kali berada di peringkat terbawah kelasnya. Kurikulum standar seolah tidak terlalu menarik baginya, sehingga ia cenderung mengabaikan tugas-tugas akademik yang diwajibkan (Gibbs & Plowright, 2016).

Kiprah awal Peirce tidak dimulai sebagai seorang akademisi, melainkan praktisi. Selama tiga puluh dua tahun, dari 1859 hingga akhir 1891, Peirce bekerja di US Coast and Geodetic Survey, terutama dalam bidang survei dan penelitian geodetik. Sebagian pekerjaan ini ia lakukan untuk membiayai kehidupannya serta istri pertamanya, Melusina Fay, sementara fokus utama pemikirannya tetap pada logika abstrak. Meski begitu, tugas-tugas geodetiknya melibatkan pengukuran medan gravitasi bumi dengan sangat presisi menggunakan bandul yang sering kali merupakan hasil rancangannya sendiri (Gibbs & Plowright, 2016). Selama lebih dari tiga dekade, Peirce terlibat dalam berbagai persoalan praktis dan teoretis terkait pengukuran ilmiah yang akurat.

Pada rentang tahun 1879 hingga 1884, Charles Sanders Peirce mendapat kesempatan pekerjaan tambahan di bidang akademik sebagai pengajar logika di Departemen Matematika Universitas Johns Hopkins. Pada masa tersebut, departemen tersebut dipimpin oleh matematikawan terkemuka, J.J. Sylvester, yang sebelumnya telah dikenal Peirce melalui ayahnya, Benjamin Peirce. Selama ia mengajar, Peirce memiliki beberapa mahasiswa yang kemudian menjadi tokoh terkenal, di antaranya Oscar Howard Mitchell, Allan Marquand, Benjamin Ives

Gilman, Joseph Jastrow, Fabian Franklin, dan Christine Ladd (Gibbs & Plowright, 2016).

Sejak masa mudanya, Charles Sanders Peirce menunjukkan kecerdasan yang luar biasa dan mulai mendalami logika pada usia yang sangat dini. Menurut Max Fisch, seorang ahli Peirce terkemuka, dalam "Pendahuluan" untuk Volume 1 *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Peirce mulai mempelajari logika secara serius pada tahun 1851, hanya beberapa minggu setelah ulang tahunnya yang ke-12. Namun, dalam "Catatan tentang Doktrin Peluang" yang terdapat dalam *Collected Papers of Charles S. Peirce*, Peirce sendiri mengingat peristiwa itu terjadi pada tahun 1852, saat ia berusia 13 tahun. Terlepas dari ketidakpastian mengenai tahun pastinya, pada usia muda tersebut, Peirce membaca dan memahami buku teks standar logika saat itu yang ditulis oleh Bishop Richard Whately dalam hitungan hari. Ketertarikannya mendalam terhadap logika membuatnya melihat berbagai persoalan dari sudut pandang logis.

Saat memasuki tahun pertama di Harvard pada 1855, ketika berusia 16 tahun, Peirce bersama seorang temannya mulai mempelajari filsafat secara mandiri. Mereka memulai dengan membaca *Letters on the Aesthetic Education of Man* karya Schiller dan kemudian *Critique of Pure Reason* karya Kant. Pemikiran Schiller mengenai tiga dorongan dasar manusia—*Stofftrieb* (dorongan materi), *Formtrieb* (dorongan bentuk), dan *Spieltrieb* (dorongan permainan)—meninggalkan kesan mendalam pada Peirce dan menjadi dasar bagi konsepnya tentang tiga tipe manusia: praktis, ilmiah, dan estetis. Namun, pada awalnya, Peirce merasa kurang tertarik dengan filsafat Kant. Setelah tiga tahun mendalami pemikiran Kant secara intensif, ia menyimpulkan bahwa sistem Kant memiliki kelemahan yang disebutnya sebagai "logika kekanak-kanakan". Pada usia 19 tahun, Peirce akhirnya memutuskan untuk mengabdikan hidupnya dalam studi dan penelitian logika (Gibbs & Plowright, 2016).

Meskipun demikian, ayahnya, Benjamin Peirce, menyadarkannya bahwa mencari nafkah sebagai peneliti logika saat itu hampir mustahil. Setelah lulus dari Harvard pada tahun 1859, menjelang ulang tahunnya yang ke-20, Peirce masih mencari arah hidupnya. Namun, dalam waktu dua tahun, ia menemukan jalannya.

Ia bekerja sebagai Asisten Survei Pantai di Maine dan Louisiana, lalu kembali ke Cambridge untuk mempelajari sejarah alam dan filsafat alam di Harvard. Pada tahun 1861, Peirce akhirnya memiliki kejelasan mengenai tujuannya dan tidak lagi meragukan arah hidupnya. Hingga akhir hayatnya pada tahun 1914, Peirce menghasilkan berbagai pemikiran dan sistem logika yang sangat beragam. Salah satu sistem logikanya bahkan menjadi dasar bagi risalah tiga volume besar Ernst Schröder tentang logika, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*.

Salah satu pemikiran paling mendasar Peirce dalam konteks semiotika adalah sebuah teori yang disebut dengan konsep *triadic* atau trikotomi (Wahyu Wibowo, 2011b). Berbeda dengan Sausurre yang menawarkan model *dyadic*, Peirce mengidentifikasi tiga unsur yang terdapat pada setiap tanda, yaitu;

- a. *Representament*, yaitu bentuk fisik tanda berupa apapun yang dapat ditangkap oleh panca indera.
- b. *Interpretant*, yaitu makna dari tanda
- c. *Object*, yaitu sesuatu yang merujuk pada tanda. *Object* ini dapat mencerminkan apa yang ada dalam pikiran, atau sesuatu yang nyata di luar dari tanda tersebut (Nawiroh, 2015).

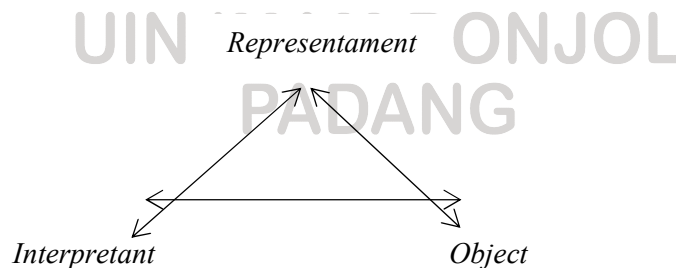
Langkah memahami tanda dengan cara semacam ini disebut oleh Peirce dengan proses semiosis. Bagi Peirce, tanda mewakili penjelasan bagi sesuatu. Baginya, tanda terdiri dari wujud fisik, baik benda, teks, suara, visual maupun gagasan yang merepresentasikan suatu tanda. Karena itu ia menyebutnya dengan *representament* (yang merepresentasikan). Kemudian *object*, merupakan bagian dari tampilan *representament* yang merujuk pada suatu makna. Selanjutnya *interpretant* ialah makna yang diperoleh oleh seseorang setelah menghubungkan kedua unsur sebelumnya di atas (*representament* dan *object*) (Usman, 2017). Makna tersebut dapat diperoleh dari kesan, perasaan maupun pemahaman yang turut dipengaruhi konteks pribadi, sosial dan sudut pandang tertentu.

Berdasarkan mekanisme tersebut, dapat dikatakan bahwa tanda tidaklah dapat menjelaskan dirinya sendiri. Sebaliknya, tanda terikat dengan pemahaman pribadi, konteks sosial maupun sudut pandang tertentu yang dimiliki oleh penangkap tanda. Artinya, tanda hanya dapat menunjukkan, penafsirlah yang dapat menangkap

maknanya berdasarkan hubungan representasi, objek dan pemaknaan yang dipengaruhi oleh pengalaman maupun sudut pandangnya masing-masing.

2.4.3. Teori Semiotika Charles Sanders Peirce

Latar belakang keilmuannya yang banyak bergerak di bidang filsafat dan logika, termasuk dalam bentuk matematika membuat Peirce berkesimpulan bahwa manusia melakukan penalaran berdasarkan tanda-tanda. Baginya, logika dipandang sama dengan semiotika, karena sama-sama memproses pemaknaan terhadap tanda-tanda yang tersebar di seluruh kehidupan manusia. Teori paling dikenal dari Peirce adalah adanya triadik, atau tiga unsur. Masing-masing unsur triadik secara terpisah disebut dengan trikotomi. Tiga unsur yang tidak dapat dipisahkan dalam suatu tanda adalah *Sign/representament*, *object*, dan *interpretant*. Unsur pertama, *representament* harus memenuhi dua kriteria yaitu; dapat dipersepsi oleh tangkapan pancaindra, pikirab maupun perasaan, dan mewakili makna lain sebagai sebuah tanda. Unsur kedua, *object* yaitu materi yang ditangkap dari pengamatan/pemikiran/perasaan terhadap *sign/representament*. Unsur ketiga, *interpretant*, yang berarti penafsiran. Dalam istilah yang lain, tiga unsur di atas juga disebutkan Peirce dengan *signifance*, *signification* dan *interpretation*. Teori ini dapat diilustrasikan dalam segi tiga sebagai berikut:



Trikotomi Pertama, *sign/representament* adalah perwujudan fisik ataupun semua hal yang bisa ditangkap oleh pancaindra dan mengacu pada sesuatu. Sederhananya, ia merupakan wujud materil tanda secara apa adanya. Baik itu berupa gambar, tulisan, suara maupun tayangan. *Sign* kemudian dikategorikan kembali oleh Peirce menjadi tiga bentuk, yaitu *qualisign*, *sinsign*, dan *legisign*. Pembentukan istilah tersebut berasal dari penggabungan kata dengan “*sign*” atau tanda dengan term lain. *Qualisign* merupakan penggabungan dari *quality* dan *sign*.

Sinsign merupakan penggabungan dari *singular* dan *sign*. *Legisign* dari penggabungan *lex* dengan *sign*. Masing-masing perbedaannya adalah sebagai berikut:

a. *Qualisign*

Qualisign itu menjadi tanda karena sifat yang ia miliki. Contohnya seperti warna merah yang dapat menjadi tanda bagi suatu bahaya atau larangan, sifat keberanian atau perasaan cinta.

b. *Sinsign*

Sinsign itu menjadi tanda karena rupa dan wujudnya. Contohnya seperti suara teriakan yang dapat menandai kesenangan, kesedihan, keheranan atau kemarahan. Dapat dikatakan bahwa *sinsign* adalah tanda yang paling mudah disadari lantaran wujudnya yang tampak apa adanya.

c. *Legisign*

Legisign menjadi tanda karena konsensus, aturan maupun kesepakatan bersama. Contohnya seperti bahasa dan isyarat yang hanya dipahami dalam kawasan tertentu. Mengacungkan jempol belum tentu bermakna baik apabila bertemu kebudayaan tertentu. Contoh lain yang mudah ditemui adalah rambu lalu lintas yang masing-masing daerah hingga negara akan memiliki modelnya masing-masing. (Anon, 2008 dan Kaelan, 2009: 196).

Trikotomi Kedua, *object* yaitu objek dan dapat dibagi menjadi tiga kategori; *icon* (ikon), *index* (indeks), dan *symbol* (simbol).

a. *Icon*

Suatu penanda disebut dengan ikon apabila ia menyerupai wujud yang ditandainya. Contohnya seperti ikon gunung berbentuk segitiga pada peta yang mirip seperti wujud gunung. Selain itu juga dapat ditemukan pada ikon pintu kamar mandi pria atau wanita yang bentuk penandanya disesuaikan dengan wujud laki-laki (memakai celana) dan perempuan (memakai rok). Meskipun tidak identik dan cenderung lebih sederhana, namun ikon setidaknya memiliki kemiripan wujud dengan yang ditandainya. Inilah yang disebut dengan ikon.

b. *Index*

Suatu objek disebut sebagai indeks apabila hubungannya dengan yang ditandai dikaitkan dengan kaitan dan kedekatannya. Sederhananya, indeks ini disebut sebagai penanda, karena ia selalu berdekatan atau bersamaan dengan apa yang ditandainya Contohnya seperti asap menjadi pertanda adanya api. Contoh lain seperti panah arah ke kanan biasanya menandakan di depan segera ada belokan ke kanan.

c. *Symbol*

Suatu objek disebut dengan simbol apabila hubungannya dengan yang ditandainya ditentukan oleh suatu kesepakatan atau regulasi yang disepakati oleh masyarakat tertentu. Dalam rumusan Berger, simbol dapat dibagi pula menjadi tiga: 1) Simbol konvensional yaitu kata-kata yang mewakili suatu makna pada sebuah tata bahasa; 2) Simbol aksidental yaitu simbol yang dimaknai karena suatu alasan. Biasanya lebih bersifat personal. Contohnya seperti orang yang pernah berjuang bertahan hidup di ibu kota, baginya Jakarta itu simbol akan perjuangan hidup; 3) Simbol universal yang dipahami sebagian besar atau bahkan seluruh orang yang menyaksikannya. Contohnya lambang *love* dipahami secara global sebagai bentuk cinta (Soemargono et al., 2019).

Trikotomi Ketiga, *Interpretant* atau pemaknaan. Interpretasi ini merupakan hasil dari pengamatan dari *sign/representament* dan *object*. Oleh Peirce, *Interpretant* juga dikategorikan menjadi tiga;

a. *Rhema*

Rhema adalah pemaknaan yang masih berpotensi untuk dikembangkan, disebabkan oleh adanya potensi penafsiran dari sudut pandang lain. Misalnya orang memegang perut bisa jadi itu karena lapar atau diare. Bisa juga seperti mata merah kemungkinan karena demam, iritasi, marah, kurang tidur atau malah minum alkohol. Pemaknaan ini disebut dengan *rhema*.

b. *Dicisign*

Dicisign adalah pemaknaan yang sesuai dengan fakta dan kenyataan apa adanya. Contohnya seperti tanda zona selamat sekolah di jalan raya dimaknai sebagai banyaknya anak-anak yang berlalu lalang setiap jam masuk dan pulang sekolah. Hal serupa juga dapat ditemui pada rambu “rawan kecelakaan” pastilah disebabkan oleh kondisi ekstrem jalur yang dilalui tersebut. Pemaknaan semacam ini disebut dengan *dicisign*.

c. *Argument*

Argument ini merupakan pemaknaan yang berlaku umum. Ia berisi alasan terhadap suatu hal. Contohnya tanda dilarang membuang sampah di sungai, alasannya adalah karena dapat memicu banjir. Sekalipun tidak pernah terjadi banjir di sungai itu, namun argumen tersebut tetap dapat diterima karena memang benar membuang sampah ke sungai adalah alasan dari terjadinya banjir di suatu daerah.

2.5. Analisis Patologi Sosial Terhadap Tanda Dalam Kisah Al-Quran

2.5.1. Definisi dan Konsep Dasar Patologi Sosial

Patologi sosial merupakan salah satu konsep yang sangat penting dalam kajian sosiologi, khususnya ketika membicarakan fenomena penyimpangan perilaku dalam masyarakat. Istilah ini secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, yaitu *pathos* yang berarti penyakit atau penderitaan, dan *logos* yang berarti ilmu pengetahuan atau kajian. Dengan demikian, secara harfiah patologi sosial dapat dimaknai sebagai ilmu tentang penyakit masyarakat (*social pathology*) yang mengkaji berbagai bentuk penyimpangan dari norma-norma sosial yang berlaku (Kartono, 1992:5). Pemahaman ini menegaskan bahwa masyarakat, sebagaimana halnya organisme hidup, dapat mengalami kondisi sakit, yaitu ketika terjadi disfungsi sosial yang mengganggu keharmonisan dan keteraturan hidup bersama.

Menurut Kartini Kartono, patologi sosial adalah segala tingkah laku yang bertentangan dengan norma kebaikan, kesusilaan, solidaritas, hukum formal, dan nilai-nilai sosial yang hidup dalam masyarakat (Kartono, 2003:23). Definisi ini memperlihatkan bahwa patologi sosial bukan hanya sebatas kriminalitas, melainkan juga mencakup berbagai penyimpangan yang berpotensi merusak nilai

fundamental kehidupan. Sejalan dengan itu, John Lewis Gillin dan John Philip Gillin dalam *Cultural Sociology* menyebut patologi sosial sebagai *processes of disorganization*, yaitu kondisi ketika lembaga-lembaga sosial tidak berfungsi secara efektif sehingga tidak mampu mengatur perilaku masyarakat (Gillin & Gillin, 1954:503).

Dengan demikian, patologi sosial dapat dipahami sebagai suatu kondisi masyarakat yang mengalami penyimpangan nilai dan norma, baik dalam skala kecil maupun besar. Penyimpangan ini, bila tidak segera ditangani, dapat menular, meluas, dan menimbulkan gangguan serius terhadap integrasi sosial. Oleh karena itu, patologi sosial bukan hanya menjadi objek kajian akademis, tetapi juga tantangan nyata bagi setiap masyarakat dalam mempertahankan stabilitas dan keberlanjutan peradabannya.

2.5.2. Landasan Teoritis Patologi Sosial

Kajian patologi sosial tidak dapat dilepaskan dari teori-teori besar dalam sosiologi yang menjelaskan perilaku menyimpang (*deviant behavior*), proses kontrol sosial (*social control*), dan perubahan sosial (*social change*). Berikut adalah beberapa teori yang paling berpengaruh dalam menjelaskan fenomena patologi sosial:

1. Teori Disorganisasi Sosial.

Teori ini dikembangkan oleh W.I. Thomas dan Florian Znaniecki dalam *The Polish Peasant in Europe and America* (1918), dan diperdalam oleh Clifford Shaw dan Henry McKay melalui studi mereka di Chicago pada dekade 1940-an. Inti teori ini adalah bahwa patologi sosial muncul akibat disorganisasi sosial, yaitu keadaan ketika nilai dan norma sosial melemah atau tidak berfungsi sebagaimana mestinya. Kondisi urbanisasi, industrialisasi, dan migrasi besar-besaran seringkali menyebabkan hilangnya solidaritas komunitas dan meningkatnya perilaku menyimpang. Penelitian Shaw dan McKay bahkan menunjukkan bahwa tingkat kriminalitas lebih tinggi pada daerah-daerah kota yang mengalami

disorganisasi komunitas, meskipun dihuni oleh kelompok etnis yang berbeda (Shaw & McKay, 1942).

2. Teori Anomie.

Emile Durkheim (1897) memperkenalkan konsep *anomie* dalam karyanya *Suicide*, yakni keadaan tanpa norma, ketika aturan sosial tidak lagi mampu memberikan arah perilaku. Kondisi ini melahirkan disorientasi, frustrasi, dan penyimpangan. Robert K. Merton (1938) kemudian memperluas konsep ini melalui teori *strain*. Menurutnya, anomie terjadi ketika terdapat kesenjangan antara tujuan budaya (seperti kesuksesan dan kekayaan) dengan sarana sah yang tersedia untuk mencapainya. Kesenjangan ini mendorong individu mencari alternatif ilegal, seperti kriminalitas dan korupsi, sehingga patologi sosial dipahami sebagai konsekuensi struktural dari sistem sosial yang tidak seimbang.

3. Teori Konflik Sosial.

Dalam perspektif konflik, patologi sosial dipandang sebagai produk ketidakadilan struktural dan perebutan kekuasaan. Ralf Dahrendorf (1959) menekankan bahwa setiap masyarakat selalu mengandung ketegangan antara mereka yang berkuasa dan mereka yang dikuasai. Penyimpangan sosial, termasuk kriminalitas, seringkali merupakan bentuk resistensi terhadap dominasi atau akibat dari distribusi sumber daya yang timpang (Dahrendorf, 1959:34). Dalam kerangka ini, patologi sosial tidak sekadar dipahami sebagai kelemahan moral individu, melainkan refleksi dari sistem sosial yang menindas dan tidak adil.

4. Teori Labeling.

Howard S. Becker (1963) melalui bukunya *Outsiders* menegaskan bahwa penyimpangan tidak melekat pada tindakan itu sendiri, melainkan merupakan hasil dari pelabelan yang dilakukan masyarakat. Seseorang dianggap menyimpang karena dilabeli demikian oleh otoritas sosial. Label ini kemudian membentuk identitas diri individu yang bersangkutan, sehingga ia benar-benar hidup sesuai dengan label tersebut. Misalnya,

seorang remaja yang dicap sebagai “nakal” cenderung menginternalisasi identitas itu dan semakin terjerumus dalam perilaku menyimpang (Becker, 1963:9).

5. Teori Keterlambatan Budaya (Cultural Lag).

William F. Ogburn (1922) menjelaskan bahwa perkembangan teknologi seringkali lebih cepat daripada perubahan nilai, norma, dan budaya masyarakat. Ketidakselarasan ini menimbulkan dislokasi sosial yang melahirkan patologi baru. Contoh konkret adalah munculnya kejahatan siber, pornografi daring, ujaran kebencian, dan hoaks yang merupakan konsekuensi dari perkembangan teknologi komunikasi yang tidak diimbangi dengan kesiapan nilai moral masyarakat (Ogburn, 1922:200).

Melalui teori-teori di atas, patologi sosial dapat dilihat bukan hanya sebagai fenomena individual, tetapi sebagai konsekuensi dari proses sosial yang kompleks. Dengan demikian, kajian patologi sosial membutuhkan perspektif multidimensional untuk memahami akar penyebab, bentuk manifestasi, dan dampaknya terhadap masyarakat.

2.5.3. Bentuk-Bentuk Patologi Sosial

Patologi sosial dapat muncul dalam berbagai bentuk yang berbeda, tergantung pada struktur masyarakat, nilai budaya, serta tantangan zaman. Bentuk klasik patologi sosial yang banyak dibahas para ahli antara lain:

1. Kriminalitas, seperti pencurian, perampokan, pembunuhan, penganiayaan, dan tindak kekerasan lainnya yang mengancam ketertiban sosial (Soekanto, 2017:356).
2. Penyimpangan seksual, mencakup prostitusi, homoseksualitas, pedofilia, incest, dan perilaku seksual yang bertentangan dengan norma agama dan kesusilaan (Kartono, 2003).
3. Penyalahgunaan zat, berupa alkoholisme, narkoba, dan obat-obatan terlarang yang menimbulkan dampak serius pada individu dan masyarakat.

4. Korupsi dan manipulasi ekonomi, yang menurut Syed Hussein Alatas (1986) merupakan salah satu bentuk patologi paling berbahaya karena merusak integritas sosial dan melemahkan negara.
5. Disintegrasi sosial, berupa lunturnya solidaritas, meningkatnya individualisme, serta melemahnya ikatan sosial yang pada akhirnya menimbulkan konflik horizontal maupun vertikal.

Dalam konteks modern, bentuk patologi sosial semakin meluas, mencakup radikalisme agama, intoleransi, trafficking manusia, eksploitasi anak, hingga fenomena digital seperti cyberbullying, kecanduan internet, dan penyebaran disinformasi. Bentuk-bentuk ini menunjukkan bahwa patologi sosial bersifat dinamis, selalu muncul mengikuti perkembangan zaman, tetapi esensinya tetap sama, yakni penyimpangan dari nilai moral dan norma sosial yang berlaku.

2.5.4. Ruang Lingkup Kajian Patologi Sosial

Kajian patologi sosial memiliki ruang lingkup yang luas dan dapat mencakup beberapa dimensi penting, yang mencakup sebagai berikut:

Pertama, dimensi penyebab, yang meliputi faktor internal seperti kelemahan kontrol diri, rendahnya kesadaran moral, krisis spiritualitas, serta faktor eksternal seperti pengaruh lingkungan, urbanisasi, industrialisasi, dan globalisasi (Hanawi, 2021). *Kedua*, dimensi gejala dan manifestasi, yaitu bentuk konkret penyimpangan yang dapat dikenali dalam kehidupan masyarakat, mulai dari kriminalitas, kekerasan domestik, narkoba, hingga degradasi moral generasi muda. *Ketiga*, dimensi dampak, baik pada tingkat individu (penderitaan psikis, kriminalitas, marginalisasi), keluarga (keretakan rumah tangga, hilangnya fungsi pendidikan moral), maupun masyarakat luas (menurunnya rasa aman, melemahnya solidaritas, hingga runtuhnya tatanan sosial).

Dengan demikian, ruang lingkup patologi sosial tidak hanya terbatas pada perilaku menyimpang, melainkan mencakup analisis menyeluruh mengenai penyebab, manifestasi, dan akibatnya dalam kehidupan sosial.

2.5.5. Patologi Sosial dalam Perspektif Semiotika

Untuk memahami patologi sosial secara lebih mendalam, pendekatan semiotika dapat digunakan sebagai pisau analisis. Semiotika, terutama dalam kerangka triadik Charles Sanders Peirce, memandang realitas sosial sebagai sistem tanda yang terdiri atas *representamen* (tanda yang hadir), *object* (realitas yang ditunjuk tanda), dan *interpretant* (pemaknaan yang muncul dari tanda). Dalam konteks patologi sosial, suatu perilaku menyimpang dapat dipandang sebagai *representamen*. Misalnya, tindakan homoseksualitas di tengah masyarakat Nabi Lūṭ. Objek dari tanda tersebut adalah realitas konkret berupa praktik seksual yang menyimpang dari norma heteroseksual. Sedangkan interpretant adalah makna yang muncul, yaitu penilaian al-Qur'an yang menyebut tindakan itu sebagai *fahisyah* (perbuatan keji). Dengan cara ini, semiotika membantu mengurai bagaimana perilaku sosial diberi makna dan nilai dalam kerangka agama maupun budaya.

Lebih lanjut, analisis semiotik dapat menggunakan kategori Peirce: *qualisign* (tanda kualitas), *sinsign* (tanda eksistensi), dan *legisign* (tanda aturan). Perilaku menyimpang memiliki *qualisign* berupa sifat keji, *sinsign* berupa peristiwa konkret (misalnya praktik homoseksual kaum Lūṭ), dan *legisign* berupa larangan normatif yang ditetapkan oleh hukum agama. Melalui kerangka ini, analisis semiotika mampu menghubungkan antara tanda sosial, nilai normatif, dan konsekuensi moral yang melekat padanya.

2.5. 6. Signifikansi Analisis Patologi Sosial Melalui Semiotika Terhadap Kisah al-Qur'an

Analisis patologi sosial dengan pendekatan semiotika memiliki signifikansi ganda dalam kajian kisah al-Qur'an. Pertama, ia membantu menjembatani teks dengan realitas. Kisah kaum Nabi Lūṭ, misalnya, tidak hanya dipahami sebagai peristiwa sejarah, tetapi sebagai sistem tanda yang menyampaikan pesan moral dan sosial tentang bahaya perilaku menyimpang. Melalui analisis semiotika, kisah ini dapat dibaca sebagai peringatan universal mengenai konsekuensi dari normalisasi perilaku amoral.

Kedua, analisis semiotik memungkinkan mekanisme bagaimana suatu perilaku dipandang sebagai patologi sosial. Misalnya, al-Qur'an menggunakan istilah *fahisyah* untuk menggambarkan homoseksualitas, yang secara semiotik adalah interpretant yang memberi makna keji dan tercela terhadap objek berupa perilaku seksual menyimpang. Dengan demikian, kisah Nabi Lūṭ tidak hanya mengisahkan sejarah, tetapi juga mengonstruksi sistem tanda moral yang menegaskan batas antara perilaku benar dan salah.

Ketiga, signifikansi lainnya adalah aplikabilitas. Dengan membaca kisah al-Qur'an melalui perspektif patologi sosial dan semiotika, peneliti dapat menarik relevansi dengan kondisi kontemporer. Misalnya, perilaku homoseksualitas yang kini dilembagakan dalam bentuk komunitas LGBT internasional, dapat dipahami sebagai bentuk patologi sosial modern yang memiliki kesamaan pola dengan kaum Nabi Lūṭ. Kisah Qur'ani kemudian menjadi sumber nilai untuk merumuskan respon etis dan sosial terhadap fenomena ini. Dengan demikian, analisis patologi sosial melalui semiotika bukan hanya memberi makna terhadap teks al-Qur'an, tetapi juga menegaskan peran al-Qur'an sebagai petunjuk abadi yang relevan dengan tantangan moral dan sosial di setiap zaman.

Dengan demikian, analisis patologi sosial dalam penelitian ini merupakan langkah lanjutan yang sangat penting untuk menjembatani tanda-tanda yang ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an. Tanda yang muncul dalam kisah tidak cukup hanya dipahami pada level naratif atau linguistik semata, melainkan perlu diturunkan ke dalam kerangka aplikatif yang dapat menjelaskan relevansinya dengan fenomena sosial. Melalui pendekatan ini, tanda yang semula hanya berupa representasi simbolik dalam teks dapat dipahami secara lebih operasional sebagai cerminan realitas penyimpangan yang pernah terjadi dan berpotensi berulang pada masa kini. Dengan kata lain, analisis patologi sosial memungkinkan semiotika tidak berhenti pada dimensi deskriptif, tetapi bergerak ke arah interpretasi kritis yang menyingkap makna sosial, moral, dan historis dari kisah Qur'ani, sehingga pesan ilahi tidak hanya terbaca sebagai teks, melainkan hadir sebagai panduan aplikatif dalam memahami dan menanggulangi problem sosial kontemporer.

BAB III

KISAH KAUM NABI LŪṬ MENURUT MUFASIR

3.1 Kisah Kaum Nabi Lūṭ dalam Al-Quran

Sebagaimana telah disinggung pada bagian awal penelitian ini, kisah Nabi Lūṭ dan kaumnya merupakan satu di antara kisah yang diceritakan secara berulang dalam berbagai surat dalam al-Quran, dengan pola naratif yang konsisten namun tidak disajikan dalam satu rangkaian yang utuh. Narasi tersebut tersebar secara fragmentatif dalam beberapa surat, antara lain QS. Hud, QS. al-Hijr, QS. al-Syu‘arā’, QS. al-Naml, QS. al-‘Ankabut, QS. al-Ṣaffat, dan QS. al-Qamar. Pengulangan narasi ini bukan tanpa tujuan, melainkan menjadi bagian dari strategi retorik al-Quran untuk menguatkan pesan-pesan tauhid, moralitas, serta memperingatkan manusia dari penyimpangan perilaku sosial yang menyimpang dari nilai-nilai ketuhanan.

Kisah Nabi Lūṭ dalam al-Quran umumnya menggambarkan ketegangan antara seorang nabi yang membawa seruan kebenaran dengan komunitas yang telah terjerumus dalam perilaku menyimpang, khususnya dalam hal seksual. Dalam hampir semua potongan narasi, al-Quran menampilkan kaum Nabi Lūṭ sebagai komunitas yang tenggelam dalam perbuatan homoseksual, perilaku yang bahkan dalam al-Quran dikategorikan sebagai tindakan *fahisyah* (keji) dan belum pernah dilakukan oleh umat-umat sebelumnya (Kaṣīr, 2002). Kisah ini pun kemudian berakhir dengan pembinasaan kaum tersebut sebagai bentuk azab dari Allah SWT. Struktur naratif semacam ini mengandung simbol dan tanda-tanda yang dapat dibaca secara lebih dalam melalui pendekatan semiotika.

Sebelum menganalisis kisah ini dengan pisau semiotika Charles Sanders Peirce, penting kiranya untuk terlebih dahulu menelaah bagaimana kisah ini ditafsirkan oleh para mufasir, baik dari kalangan klasik maupun modern. Pendekatan ini memberikan pijakan awal dalam memahami teks al-Quran sebagai sistem tanda, di mana makna-makna yang muncul tidak hanya bersifat literal tetapi juga kontekstual dan simbolik. Dua tafsir yang dijadikan sampel utama dalam

penelitian ini adalah Tafsir Ibn Kaṣīr dan Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka. Pemilihan keduanya didasarkan pada alasan bahwa keduanya menguraikan kisah secara naratif, serta mewakili dua kutub zaman dalam tradisi penafsiran Islam: Ibn Kaṣīr sebagai mufasir Arab era klasik dan Buya Hamka sebagai mufasir Nusantara era modern.

Secara umum, Tafsir Ibn Kaṣīr menguraikan kisah Nabi Lūṭ dengan pendekatan *bi al-ma'thur* (berbasis riwayat), di mana penjelasan-penjelasan terhadap ayat dikaitkan dengan riwayat yang berasal dari Rasulullah SAW, para sahabat, dan tabi'in. Dalam penjelasannya mengenai QS. Hud ayat 77-83, Ibn Kaṣīr merinci dialog antara Nabi Lūṭ dan kaumnya ketika malaikat datang ke rumah beliau. Perilaku kaum Lūṭ yang sangat agresif terhadap tamu laki-laki menjadi sorotan utama. Ibn Kaṣīr menegaskan bahwa perilaku homoseksual ini adalah bentuk penyimpangan paling besar dan menjadi alasan utama turunnya azab.

Salah satu kutipan yang mencerminkan pandangan keras terhadap kaum Nabi Lūṭ adalah sebagai berikut:

فَجَاءُوهُ يُهَرِّغُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ

"Mereka datang bergegas kepada Lūṭ, padahal sebelumnya mereka telah biasa mengerjakan perbuatan-perbuatan jahat."

Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa "perbuatan-perbuatan jahat" ini secara tegas merujuk pada praktik liwath (hubungan seksual sesama jenis), dan penekanan al-Quran pada frasa ini menunjukkan keburukan yang telah mengakar dan menjadi kebiasaan kolektif di tengah masyarakat mereka (Kaṣīr, 1971).

Sementara itu, Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka menghadirkan nuansa penafsiran yang lebih kontekstual dan reflektif. Dalam menafsirkan QS. al-Syu'ara' ayat 165-166, Hamka menyebut bahwa tindakan kaum Nabi Lūṭ bukan sekadar penyimpangan seksual, tetapi juga bentuk penolakan terhadap norma kemanusiaan dan keluarga. Ia menafsirkan tindakan homoseksual dalam konteks kerusakan sosial yang lebih luas, termasuk pengabaian terhadap perempuan sebagai pasangan yang sah dan fitrah manusia. Hamka menulis:

"Mereka bukan saja telah merusak tata pergaulan hidup yang sehat, tetapi telah menjatuhkan martabat perempuan, tidak mereka perlukan lagi. Bahkan mereka

menjadikan laki-laki sebagai pelampiasan hawa nafsu. Ini bukan saja kerusakan moral, tetapi juga perusakan terhadap sistem hidup keluarga yang dibangun atas dasar kasih sayang dan keseimbangan.” (Hamka, n.d. juz 19, hlm. 130)

Melalui kutipan ini, terlihat bagaimana Buya Hamka mengaitkan makna ayat dengan refleksi sosial yang lebih luas, menjadikan tafsir sebagai jembatan antara teks wahyu dengan realitas kontemporer. Hal ini menunjukkan karakteristik tafsir *bi al-ra'yi* yang tidak lepas dari pembacaan historis dan sosial.

Dengan demikian, dua tafsir ini tidak hanya memberikan gambaran naratif terhadap kisah Nabi Lūṭ, tetapi juga menyimpan berbagai tanda, simbol, dan relasi makna yang dapat dianalisis melalui kerangka semiotika Charles Sanders Peirce. Dalam pendekatan Peirce, struktur tanda terdiri dari tiga elemen: *representamen* (tanda), *object* (objek yang ditandai), dan *interpretant* (makna atau penafsiran). Ketiga elemen ini menjadi alat bantu dalam menggali lebih dalam pesan yang terkandung dalam narasi al-Quran, termasuk bagaimana penyimpangan sosial digambarkan sebagai suatu bentuk kekacauan simbolik yang membutuhkan penafsiran ulang dalam konteks masyarakat modern.

Pembacaan awal terhadap kedua tafsir menunjukkan bahwa tanda-tanda dalam kisah Nabi Lūṭ bukan hanya berkaitan dengan tindakan homoseksual sebagai perilaku menyimpang, tetapi juga merepresentasikan kerusakan moral, disorientasi nilai, serta hancurnya tatanan sosial. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan diarahkan pada bagaimana struktur tanda dalam pendekatan Peirce dapat digunakan untuk membaca ulang kisah ini sebagai refleksi terhadap penyakit sosial yang relevan dengan kondisi masyarakat kontemporer.

3.2. Kisah Kaum Nabi Lūṭ Perspektif Tafsir Ibn Kaṣīr

3.2.1. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Al-A'raf 80-84

Dalam penafsirannya terhadap QS al-A'rāf: 80–84, Ibn Kaṣīr menekankan bahwa perbuatan kaum Nabi Lūṭ merupakan tindakan yang sangat menyimpang dan tidak memiliki preseden sebelumnya dalam sejarah umat manusia. Ia menyebut bahwa perbuatan *fahisyah* yang dimaksud adalah *liwath* (homoseksualitas), dan ini adalah tindakan yang keluar dari fitrah manusia yang lurus. Adapun beberapa pokok pembahasan dari segmen kelompok ayat ini adalah:

a. Penekanan pada Keunikan Kejahatan Kaum Lūṭ

Ibn Kaṣīr menafsirkan ayat 80 sebagai penegasan bahwa kaum Lūṭ adalah umat pertama yang melakukan praktik homoseksual secara terang-terangan. Dengan kata lain perbuatan kaum Sodom adalah pertama kali sepanjang sejarah umat manusia. Dalam tafsirnya, Ibn Kaṣīr berkata:

"Yaitu kalian melakukan perbuatan yang keji yang tidak dilakukan oleh seorang pun dari umat sebelum kalian, yaitu lelaki mendatangi lelaki dengan syahwat, bukan kepada wanita." (Kaṣīr, 1971)

Penafsiran ini menunjukkan bahwa Ibn Kaṣīr memandang tindakan tersebut bukan hanya sebagai dosa besar, tetapi juga sebagai penyimpangan historis dan sosial yang sangat berat.

b. Tanggapan Kaum Lūṭ dan Konsekuensinya

Dalam ayat 82, kaum Lūṭ menanggapi seruan kenabian dengan permusuhan, bukan dengan pertaubatan. Mereka bahkan hendak mengusir Nabi Lūṭ dan pengikutnya. Ibn Kaṣīr mencatat bahwa hal ini menunjukkan tingkat pembangkangan moral dan sosial kaum tersebut. Dalam tafsirnya, ia menulis:

"Ini menunjukkan puncak kedurhakaan mereka, hingga mereka tidak hanya menolak seruan Nabi mereka, tapi juga berupaya menyingkirkan orang-orang shalih dari komunitas mereka."

c. Azab sebagai Bentuk Hukuman Ilahi

Pada ayat 84, Allah menjelaskan bentuk hukuman yang dijatuhkan kepada kaum tersebut. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa azab berupa “*mathir*” (hujan) yang disebutkan di ayat tersebut adalah hujan batu dari tanah yang terbakar. Nabi Lūṭ diselamatkan bersama keluarganya, kecuali istrinya. Ibn Kaṣīr menuliskan:

فأجتنينا لوطاً وأهله، ومل يؤمن به أحد منهم سوى أهل بيته فقط، ال امرأته فاهنا مل تؤمن به، بل كانت على دين قومها متالهم عليه، وتعلمهم مبن يقدم عليه من ضيفانه ابشارات بينها وبينهم، ولهذا ملا أمر لوط أن يسري أبهله أمر ان ال يعلم امرأته والخيرجها من البلد.

“Maka Kami selamatkan Lūṭ dan keluarganya, karena tidak ada seorang pun dari kaumnya yang beriman kepadanya selain keluarganya saja. Adapun istrinya, maka ia tidak beriman kepada Lūṭ. Bahkan, ia berada dalam agama kaumnya,

sejalan dengan mereka, dan memberitahu mereka tentang tamu-tamu Lūṭ sebagai bentuk pengkhianatan dan kesepakatan tersembunyi antara dia dan kaumnya. Oleh karena itu, ketika Lūṭ diperintahkan untuk pergi di malam hari bersama keluarganya, ia diperintahkan untuk tidak memberitahu istrinya dan tidak membawanya keluar dari kota.”

Allah menyelamatkan Lūṭh dan ahli baitnya atau keluarganya karena hanya mereka yang mau beriman kepada Nabi Lūṭh, kaumnya tidak seorang pun mau beriman dan isteri beliau juga termasuk yang tidak beriman dan durhaka pada Nabi Lūṭh, karena isterinya ikut membantu kaum Nabi Lūṭh melakukan homoseksual dengan menjadi mata-mata mereka, jika ada tamu Nabi Lūṭh ke rumah, maka dia akan memberikan informasi pada mereka dengan memberikan kode atau bahasa isyarat antara dia dan kaumnya. Maka dari itu, ketika Allah memerintahkan Nabi Lūṭh pergi meninggalkan negeri itu beserta kaumnya yang beriman. Allah menyuruh Nabi Lūṭh supaya tidak menginformasikan dan mengikutsertakan isterinya meninggalkan negeri itu (Kaṣīr, 1971)

Penafsiran Ibn Kaṣīr terhadap QS al-A‘rāf: 80–84 menggarisbawahi bahwa perbuatan kaum Nabi Lūṭ merupakan bentuk penyimpangan seksual yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya. Ia menjelaskan bahwa sikap pembangkangan kaum tersebut dan upaya mereka untuk mengusir Nabi Lūṭ serta para pengikutnya mencerminkan dekadensi moral yang mendalam. Hukuman yang ditimpakan oleh Allah menjadi pelajaran penting dalam konteks ketundukan terhadap hukum moral dan fitrah yang ditetapkan oleh syariat. Tafsir Ibn Kaṣīr memperlihatkan pendekatan tegas terhadap persoalan ini, dan menjadi rujukan penting dalam studi etika dan hukum Islam kontemporer terkait isu homoseksualitas.

3.2.2. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Asy-Syu‘ara 160-177

QS. Asy-Syu‘ara’ ayat 160–175 menyajikan rangkaian dakwah Nabi Lūṭ kepada kaumnya yang terjerumus dalam perbuatan homoseksual serta penolakan mereka terhadap seruan tauhid. Tafsir Ibn Kaṣīr menjadi salah satu sumber rujukan klasik yang banyak digunakan dalam memahami konteks historis dan pesan moral kisah ini. Penafsiran beliau menggambarkan integrasi antara riwayat-riwayat terdahulu dengan pendekatan tematik yang kuat.

Ibn Kašīr dalam *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* memberikan penjelasan komprehensif terhadap ayat-ayat ini. Dalam ayat 160 hingga 175, Allah mengisahkan seruan Nabi Lūt kepada kaumnya yang secara terang-terangan melakukan penyimpangan seksual. Penekanan dalam tafsir Ibn Kašīr terletak pada kejelasan bentuk penyimpangan dan sikap keras kepala kaum Nabi Lūt dalam menolak ajakan kepada kebenaran. Salah satu kutipan penting dalam *Tafsir Ibn Kašīr* adalah pada penjelasan ayat:

قَالَ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ

"Apakah kalian mendatangi laki-laki di antara manusia (sebagai objek seksual)?"

Ibn Kašīr menafsirkan ayat ini dengan menukilkan keterangan berikut:

قال ابن عباس: كانوا يفعلون ذلك برجال الغرباء، لا يتركون أحداً ينزل عليهم إلا فعلوا به الفاحشة

Ibnu 'Abbas berkata: Mereka (kaum Nabi Lūt) melakukan perbuatan itu terhadap laki-laki asing; mereka tidak membiarkan seorang pun singgah di tempat mereka kecuali akan mereka lakukan perbuatan keji tersebut kepadanya. (Kašīr, Jilid 6, hlm. 118; Dar Thayyibah, 1999)

Penjelasan ini menunjukkan bahwa perbuatan kaum Nabi Lūt tidak hanya dilakukan karena dorongan syahwat, tetapi juga menjadi simbol keangkuhan, penindasan, dan pelanggaran terhadap norma kemanusiaan dan keadaban. Ibn Kašīr menggarisbawahi bahwa kejahatan mereka merupakan bentuk *fahisyah* (perbuatan keji) yang melampaui batas moral. Dalam ayat-ayat penutup kisah (QS. Asy-Syu'arā': 172–173), disebutkan:

فَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ

"Maka Kami hujani mereka dengan hujan (batu), maka sangat buruklah hujan yang menimpa orang-orang yang diberi peringatan itu."

Ibn Kašīr menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “hujan” di sini adalah batu-batu dari tanah yang terbakar yang ditimpakan kepada mereka azab:

قيل: أمطر الله عليهم حجارة من سجيل منضود، كما في سورة هود

Dikatakan: Allah menurunkan kepada mereka batu dari tanah yang terbakar yang bertumpuk, sebagaimana disebutkan dalam Surah Hud. (Kaṣīr, jilid 6, 1971, hlm. 119,)

Ibn Kaṣīr mengaitkan ayat ini dengan penjelasan dalam Surah Hud (ayat 82) dan Surah Al-Hijr (ayat 74), menegaskan adanya konsistensi azab berupa “hujan batu” sebagai bentuk hukuman langsung dari langit atas kekufuran dan penyimpangan moral kaum tersebut. Sebagai seorang mufasir yang menggabungkan pendekatan *ma'tsur* dan *dirayah*, Ibn Kaṣīr secara konsisten mengacu pada riwayat sahabat dan tabi'in, seperti Ibnu 'Abbas, Mujahid, dan Qatadah. Dalam hal ini, kisah Nabi Lūṭ ditafsirkan dengan menekankan aspek pelanggaran terhadap fitrah manusia dan peringatan keras dari Allah terhadap perilaku menyimpang. Ibn Kaṣīr juga menjelaskan bahwa kisah ini bukan sekadar narasi sejarah, tetapi pelajaran moral bagi umat Islam agar menjauhi perbuatan serupa dan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar.

Penafsiran Ibn Kaṣīr terhadap kisah Nabi Lūṭ dalam QS. Asy-Syu'ara' 160–175 memberikan gambaran mendalam mengenai bentuk penyimpangan perilaku umat terdahulu, sekaligus menunjukkan bagaimana Al-Qur'an memberi peringatan keras atas pelanggaran terhadap norma fitrah dan akhlak. Penggunaan riwayat sahabat serta korelasi antar surah menjadi kekuatan metode penafsiran beliau, yang menjadikan tafsir ini relevan sebagai rujukan akademik dan spiritual.

3.2.3. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Hud 69-88

Kisah Nabi Lūṭ a.s termasuk dalam rangkaian kisah para rasul yang disampaikan dalam Surah Hūd, yakni ayat 69 hingga 93. Rentang ayat ini tidak hanya menampilkan peringatan Allah atas perbuatan kaum Nabi Lūṭ yang menyimpang, tetapi juga menguraikan interaksi malaikat dengan Nabi Ibrahim, kabar azab, dan respons Nabi Lūṭ terhadap kejahatan kaumnya. Ibn Kaṣīr, dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhīm*, memberikan penjelasan yang mendalam dan bersandar pada riwayat-riwayat otoritatif dari sahabat dan tabi'in, termasuk Ibnu 'Abbas, Mujahid, dan Qatadah. Penafsiran beliau tidak hanya bersifat historis, tetapi juga

memiliki muatan etis dan teologis. Pada kelompok ayat ini, Ibn Kaṣīr menekankan secara umum pada beberapa aspek berikut:

1. Mukadimah Kisah: Kedatangan Malaikat

Kisah Nabi Lūṭ diawali dengan kedatangan para malaikat kepada Nabi Ibrahim membawa kabar gembira akan kelahiran Ishaq, kemudian memberi tahu akan datangnya azab untuk kaum Lūṭ:

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ

"Dan tatkala utusan Kami (malaikat) datang kepada Ibrahim membawa kabar gembira, mereka berkata: 'Sesungguhnya kami akan membinasakan penduduk negeri ini, karena sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang zalim.'"

Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa para malaikat tersebut adalah Jibril, Mikail, dan Israfil yang datang dalam rupa manusia. Ketika Ibrahim mengetahui maksud kedatangan mereka, ia merasa takut dan kemudian diberi kabar tentang kehancuran kaum Lūṭ. Dalam tafsirnya, Ibn Kaṣīr menulis:

وذلك أنهم ذهبوا بعد ما فارقوا إبراهيم، فجاءوا لوطاً في صورة شبابٍ حسانٍ، يدعون أنهم ضيافٌ، فجاء بهم إلى منزله، وهو يعلم من قومه ما يعلم، فخاف أن يراهم أحدٌ من قومه

"Setelah mereka meninggalkan Ibrahim, mereka mendatangi Lūṭ dalam bentuk pemuda yang tampan, berpura-pura sebagai tamu. Lūṭ membawa mereka ke rumahnya, karena ia mengetahui kondisi kaumnya. Ia khawatir bila ada dari kaumnya yang melihat mereka."

2. Seruan Nabi Lūṭ dan Kejahatan Kaumnya (QS. Hūd: 77–83)

Ayat-ayat ini menggambarkan bagaimana kaum Nabi Lūṭ tertarik secara syahwat kepada para malaikat yang menyamar sebagai lelaki tampan. Nabi Lūṭ pun merasa sangat cemas dan tidak berdaya. Ia pun mengajak mereka kembali ke jalan yang benar:

قَالَ يَاقَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ

"Lūṭ berkata: 'Wahai kaumku! Inilah putri-putriku, mereka lebih suci bagi kalian...' (QS. Hūd: 78)"

Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa maksud “putri-putriku” adalah perempuan dari kalangan umatnya, yang halal dinikahi. Seruannya adalah agar mereka kembali kepada fitrah pernikahan yang benar.

أي: تزوجوا النساء، فإنهن أطهر لكم، وأبعد عن الفاحشة

Yakni: Nikahilah para wanita, karena itu lebih suci bagi kalian dan lebih jauh dari perbuatan keji. (Tafsir Ibn Kaṣīr, Juz 4, hlm. 434)

Lebih lanjut, Ibn Kaṣīr menukil bagaimana Jibril menimpakan azab kepada mereka:

" قال السدي: اقتلع جبرائيل عليه السلام مدائنهم بجناحه، ورفعهم حتى سمع أهل السماء نباح كلابهم، ثم قلبها عليهم

As-Suddi berkata: Jibril mencabut kota-kota mereka dengan sayapnya, mengangkatnya hingga penghuni langit mendengar suara anjing-anjing mereka, lalu ia membalikkan (kota-kota itu) ke atas mereka." (Tafsir Ibn Kaṣīr, Juz 4, hlm. 435)

3. Penutup Kisah dan Pelajaran (QS. Hūd: 84–93)

Meskipun bagian ini lebih banyak berbicara tentang Nabi Syu'aib, namun runtutan kisah sebelumnya memberikan pelajaran penting bagi umat. Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya menekankan bahwa kisah Nabi Lūṭ adalah peringatan keras tentang akibat buruk dari menyimpang dari ajaran Allah dan melampaui batas moral.

Penafsiran Ibn Kaṣīr terhadap kisah Nabi Lūṭ dalam QS. Hūd ayat 69–93 menunjukkan komitmen dalam menghadirkan pemahaman tekstual dan kontekstual yang mendalam. Beliau menampilkan narasi sejarah, dukungan riwayat shahih, serta analisis moral-spiritual yang dapat diambil sebagai pelajaran. Penekanan terhadap bahaya penyimpangan seksual dan pentingnya menjaga fitrah menjadi tema utama dari tafsir ini.

3.2.4. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Al-Hijr 51-77

Dalam Surah Al-Hijr ayat 51–77, Allah SWT mengisahkan kembali peristiwa yang menimpa kaum Nabi Lūṭ, sebagai pelajaran dan peringatan bagi umat manusia. Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang mendalam mengenai runtutan peristiwa ini, yang diawali dengan kedatangan para malaikat dalam rupa manusia kepada Nabi Ibrahim, dan berlanjut pada misi mereka untuk membinasakan kaum Lūṭ karena kekufuran dan penyimpangan moral yang mereka lakukan, khususnya praktik homoseksual yang menjadi ciri khas perilaku mereka. Tentang permulaan kisah pada ayat ini, Ibn Kaṣīr menjelaskan:

يقول تعالى: وخبرهم يا محمد عن قصة ضيف إبراهيم، والضيف: يطلق على الواحد والجمع، كالزور والسفر.

"Allah SWT berfirman: Beritakanlah kepada mereka, wahai Muhammad, tentang kisah tamu-tamu Ibrahim. Kata 'ḍayf' (tamu) digunakan baik untuk bentuk tunggal maupun jamak, seperti kata 'zur' dan 'safar'."

Para malaikat datang dengan membawa dua misi: memberi kabar gembira kepada Nabi Ibrahim tentang kelahiran Ishaq, dan menghancurkan kaum Lūt. Akan tetapi, pada awalnya Ibrahim merasa takut karena mereka tidak menyentuh makanan yang ia sajikan. Ibn Kaṣīr memulai penafsirannya dengan menekankan bahwa ayat 51 hingga 56 merupakan bagian dari narasi ilahi yang menggambarkan kedatangan para malaikat kepada Nabi Ibrahim untuk menyampaikan kabar gembira akan kelahiran seorang anak (Ishaq), diiringi dengan ketakutan Nabi Ibrahim karena tamu-tamunya tidak memakan hidangan yang disediakan. Dalam ayat-ayat ini, Ibn Kaṣīr menyebutkan bahwa ketakutan tersebut adalah hal wajar karena secara tradisi Arab, tamu yang tidak menyentuh makanan bisa dianggap sebagai pertanda buruk. Akan tetapi, para malaikat kemudian menenangkan Nabi Ibrahim dan menyatakan bahwa mereka diutus untuk menjalankan misi Tuhan terhadap kaum yang zalim, yakni kaum Nabi Lūt.

Pada ayat 58 hingga 66, penafsiran Ibn Kaṣīr menyoroti dialog antara para malaikat dan Nabi Lūt. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa Nabi Lūt sangat bersedih dan merasa terhina ketika para tamu (malaikat dalam rupa pemuda tampan) datang ke rumahnya, sebab ia mengetahui betapa rusaknya moral kaumnya. Ibn Kaṣīr menyebutkan bahwa Nabi Lūt sangat berharap bisa melindungi para tamu tersebut, bahkan ia berkata, "Seandainya aku memiliki kekuatan atau bisa berlindung pada keluarga yang kuat" (QS. Al-Hijr: 65). Ini menunjukkan kelemahan posisi Nabi Lūt di tengah-tengah masyarakatnya dan betapa jauhnya kaum tersebut dari nilai-nilai ketuhanan.

Ibnu Kaṣīr juga mencatat bagaimana para malaikat kemudian mengungkapkan jati diri mereka dan memerintahkan Nabi Lūt untuk keluar di malam hari bersama keluarganya, kecuali istrinya yang akan termasuk golongan yang dibinasakan. Tafsir ini merujuk kepada ayat 66 yang menyatakan bahwa

kehancuran akan datang pada pagi hari. Menurut Ibn Kaṣīr, istri Nabi Lūṭ dikecualikan karena ia termasuk dalam barisan orang-orang yang menyetujui perbuatan kaum Lūṭ, sehingga ia tidak termasuk golongan yang selamat.

Akhirnya, dalam ayat 73–77, Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa azab Allah datang kepada kaum Lūṭ dalam bentuk "shaiḥah" (suara keras), hujan batu dari tanah yang terbakar (sijjil), dan kehancuran total atas negeri mereka yang dijungkirbalikkan. Ibn Kaṣīr menyebut bahwa bentuk hukuman ini adalah bentuk azab yang luar biasa keras, sebagai balasan atas kejahatan moral dan penolakan mereka terhadap seruan Nabi Lūṭ. Ibn Kaṣīr mengaitkan hal ini sebagai pelajaran penting bagi umat manusia, bahwa penyimpangan moral yang dibiarkan akan membawa kehancuran kolektif jika tidak segera diubah.

3.2.5. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. An-Naml 54-58

Surah An-Naml ayat 54–58 mengisahkan kembali bagian dari dakwah Nabi Lūṭ ‘alaihissalām kepada kaumnya, yang terkenal dengan perilaku menyimpang berupa homoseksualitas. Dalam rangkaian ayat ini, Allah SWT menggambarkan bagaimana Nabi Lūṭ memperingatkan mereka, tetapi peringatan tersebut ditanggapi dengan penolakan dan ejekan, sehingga akhirnya mereka ditimpa azab yang mengerikan.

Ibn Kaṣīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* menafsirkan ayat-ayat ini secara menyeluruh, dengan pendekatan yang khas dari metode *tafsīr bi al-ma’thūr* yang merujuk kepada ayat-ayat lain, hadis Nabi ﷺ, serta atsar para sahabat dan tabi'in. Penafsiran Ibn Kaṣīr atas lima ayat ini mencerminkan upaya serius dalam menggali dimensi moral, sosial, dan teologis dari kisah Nabi Lūṭ.

Pada ayat 54, Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bentuk teguran keras Nabi Lūṭ kepada kaumnya yang melakukan perbuatan keji (*fahishah*) secara terang-terangan. Yang dimaksud dengan *fahishah* adalah praktik homoseksual yang sangat menyimpang dari fitrah manusia dan syariat agama. Ungkapan “وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ” (sedang kalian melihat) dimaknai sebagai peringatan bahwa mereka melakukannya secara terbuka, tanpa rasa malu, bahkan menganggapnya hal biasa. Ibn Kaṣīr menyebut bahwa perbuatan mereka belum

pernah dilakukan oleh umat mana pun sebelumnya, menjadikannya sebagai bentuk penyimpangan historis dan moral yang luar biasa.

Dalam ayat 55, ditegaskan bahwa tindakan kaum Nabi Lūṭ bertentangan langsung dengan fitrah penciptaan manusia. Allah menciptakan perempuan sebagai pasangan bagi laki-laki, namun mereka justru mendatangi sesama jenis dengan nafsu. Ibn Kaṣīr menyebut tindakan ini sebagai bentuk kejahatan (kebodohan spiritual) karena bertentangan dengan akal sehat dan wahyu. Dalam penjelasannya, Ibn Kaṣīr mengatakan:

"ثم قال منكرًا عليهم بصنيعهم القبيح، وفعالهم المنكر الشنيع: أنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم تجهلون."

"Kemudian Allah mencela mereka atas perbuatan mereka yang keji dan sangat tercela, 'Apakah kalian benar-benar mendatangi laki-laki dengan syahwat, bukan perempuan? Bahkan kalian adalah kaum yang bodoh.'"

Penjelasan ini menekankan bahwa tindakan tersebut bukan hanya bentuk penyimpangan moral, tetapi juga bukti ketidaktahuan mereka terhadap petunjuk Ilahi. Kemudian, Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa kaum Lūṭ menanggapi seruan dakwah bukan dengan pertobatan, melainkan dengan permusuhan. Mereka mengusulkan pengusiran Nabi Lūṭ dan keluarganya hanya karena mereka menjaga diri dari perbuatan keji. Frasa *إِنَّهُمْ أَتَّاسٌ يَتَطَهَّرُونَ* diucapkan dengan nada ejekan, seolah olah sifat menjaga kesucian adalah suatu kesalahan atau penyimpangan. Penolakan ini menunjukkan betapa rusaknya moral masyarakat tersebut hingga kebaikan dianggap sebagai keburukan, dan sebaliknya. Dalam konteks ini, Ibn Kaṣīr menyoroti degradasi nilai dalam masyarakat yang telah tenggelam dalam syahwat dan kebodohan.

Tentang ayat 57-58 Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa keselamatan Nabi Lūṭ dan keluarganya merupakan bentuk rahmat Allah kepada hamba-Nya yang taat. Namun, istri Nabi Lūṭ tidak ikut diselamatkan karena ia berpihak pada kaum yang durhaka. Ia digolongkan ke dalam *al-ghabirin*, yaitu orang-orang yang tertinggal dan dibinasakan. Azab yang diturunkan kepada kaum Lūṭ berupa hujan batu dari *sijil*, sebagaimana dijelaskan pula dalam surah-surah lainnya seperti Hud dan al-Hijr. Ibn

Kaṣīr menafsirkan bahwa hujan tersebut adalah hukuman langsung dari langit, sebagai balasan atas kejahatan dan keingkaran mereka yang telah diberi peringatan namun tidak mengindahkannya.

3.2.6. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Al-Ankabut 28-35

Surah al-‘Ankabūt ayat 28–35 merupakan salah satu bagian Al-Qur’an yang memuat kisah Nabi Lūṭ ‘alayhis-salām secara ringkas namun sarat makna. Ayat-ayat ini menggambarkan seruan dakwah Nabi Lūṭ kepada kaumnya, peringatan akan dosa besar yang mereka lakukan, sikap penolakan mereka terhadap kebenaran, dan akhirnya turunnya azab sebagai bentuk pembalasan atas keingkaran mereka. Dalam menafsirkan rangkaian ayat ini, Ibn Kaṣīr memberikan ulasan yang tajam, menyeluruh, dan memperkaya pemahaman kita tentang dimensi etis dan teologis dari kisah Nabi Lūṭ.

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kaṣīr menyebut bahwa kaum Nabi Lūṭ melakukan tiga bentuk kemungkaran besar: (1) perbuatan homoseksual yang disebut *fahisah* suatu bentuk penyimpangan seksual yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya; (2) memutus jalan (*taqṭha‘una as-sabil*) yang dimaknai sebagai perampokan atau tindakan penghalangan terhadap para musafir; dan (3) melakukan perbuatan keji dan menyimpang di tempat umum atau majelis mereka. Dalam *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, Ibn Kaṣīr menyatakan bahwa tindakan-tindakan ini menjadi sebab utama murka Allah dan datangnya azab. Ibn Kaṣīr menulis:

كانوا يرتكبون المنكرات في مجالسهم من نحو السباب، وبعضهم يبول بين الناس، ومنهم من يخذف ابن السبيل، ويضربه، ويسخر منه

“Mereka melakukan berbagai kemungkaran dalam majelis-majelis mereka, seperti saling mencaci, sebagian mereka kencing di hadapan orang, sebagian lain melempari para musafir, memukul mereka, dan mengejek mereka.”

Penjelasan ini menunjukkan betapa dalam kerusakan moral mereka hingga norma-norma kemanusiaan dan kehormatan publik telah mereka abaikan. Ayat 30 mengisahkan doa Nabi Lūṭ memohon keadilan dan perlindungan. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Kaṣīr menegaskan bahwa Nabi Lūṭ telah mencapai batas kesabaran terhadap kaumnya, maka ia memohon kepada Allah untuk menurunkan

pembalasan atas kaum yang menyebarkan kerusakan moral dan sosial tersebut. Allah mengabulkan doa ini dengan mengutus malaikat kepada Nabi Ibrāhīm terlebih dahulu (ayat 31) sebagai bentuk pengantar kabar gembira dan peringatan azab kepada kaum Lūṭ.

Malaikat menyampaikan kabar azab yang akan menimpa kaum Lūṭ, tetapi Nabi Ibrāhīm menunjukkan sikap belas kasih dan ingin mencegah azab jika masih ada orang-orang beriman di sana. Namun, dijelaskan bahwa hanya keluarga Lūṭ yang akan diselamatkan, kecuali istrinya yang termasuk orang-orang yang binasa. Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya menunjukkan bahwa dialog antara malaikat dan Nabi Ibrāhīm ini menampilkan sisi rahmat dan kasih sayang para nabi, namun keputusan Allah tidak akan tertolak ketika kezaliman sudah merajalela dan tidak ada lagi yang beriman di antara mereka.

Pada penafsiran ayat 34-35 Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa malaikat memberi ketenangan kepada Nabi Lūṭ, bahwa ia dan keluarganya akan diselamatkan, kecuali istrinya. Azab berupa hujan batu panas dari langit diturunkan atas penduduk kota yang penuh maksiat tersebut. Ibn Kaṣīr menyatakan bahwa ini adalah bentuk azab yang tidak menyisakan seorang pun, dan kota mereka dibalikkan dari bawah ke atas. Sebagai penutup, Ibn Kaṣīr menafsirkan bahwa ayat terakhir (ayat 35) menjadi peringatan yang abadi bagi umat manusia. Bukti kehancuran kaum Lūṭ masih dapat disaksikan oleh orang-orang yang menggunakan akal, sebagai pelajaran bahwa penyimpangan moral akan mendatangkan murka Allah SWT.

3.2.7. Penafsiran Ibn Kaṣīr dalam QS. Al-Qamar 33-40

Surah al-Qamar ayat 33–40 menyajikan salah satu bentuk narasi singkat namun sangat kuat mengenai kehancuran kaum Nabi Lūṭ. Dalam tafsirnya, Ibn Kaṣīr memberikan uraian yang padat dan tegas tentang bentuk kejahatan kaum tersebut, sikap penolakan mereka terhadap dakwah Nabi Lūṭ, serta bentuk azab yang ditimpakan kepada mereka. Narasi ini mengandung pelajaran penting tentang akhlak, dakwah, dan keadilan Ilahi dalam menindak pelaku kerusakan sosial dan moral.

Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kaum Nabi Lūṭ telah mendustakan peringatan (*al-nuḍūr*), yakni ajakan Nabi Lūṭ untuk bertobat dan

kembali kepada fitrah. Mereka menolak secara total semua bentuk kebenaran, bahkan hingga pada tingkat yang paling bejat, yaitu menganggap buruk ajakan moral dan kebaikan. Mereka justru mempertahankan gaya hidup yang rusak dan menyimpang, yakni perbuatan homoseksual yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya. Ibn Kaṣīr menulis:

كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ، أَي: كَذَبَتْ رَسُولَ اللَّهِ لُوطًا فِيمَا أَتَاهُمْ بِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْهُ مِنَ الْفَوَاحِشِ، وَمَعَ هَذَا طَلَبُوا مِنْهُ ضَيْوْفَهُ عَلَى وَجْهِ الْفَاحِشَةِ، وَمَا عَلِمُوا أَنَّ هَؤُلَاءِ أُرْسِلُوا لِعَذَابِهِمْ."

"Kaum Nabi Lūṭ telah mendustakan peringatan, maksudnya mereka mendustakan Rasul Allah, yaitu Lūṭ, dalam apa yang ia bawa kepada mereka dan dalam larangannya atas perbuatan keji. Bahkan mereka tetap meminta tamu-tamunya untuk melakukan perbuatan keji, padahal mereka tidak mengetahui bahwa tamu-tamu itu diutus untuk mengazab mereka."

Penjelasan ini menegaskan bahwa penolakan kaum Lūṭ terhadap dakwah kenabian bukan hanya dalam bentuk lisan, tetapi juga tindakan aktif dalam mempertahankan kemaksiatan, bahkan ketika para malaikat telah datang dalam rupa manusia.

Pada 34-35, Allah mengabarkan bahwa azab ditimpakan dalam bentuk *hasib*—yakni hujan batu dari langit yang memusnahkan mereka secara total—sementara keluarga Nabi Lūṭ diselamatkan pada waktu sahur, kecuali istrinya yang termasuk orang yang dibinasakan. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa penyelamatan ini adalah bentuk rahmat Allah kepada orang-orang yang beriman dan taat kepada rasul-Nya. Istri Nabi Lūṭ tidak termasuk yang diselamatkan karena ia secara batin mendukung perbuatan kaumnya, meskipun secara lahir adalah istri seorang nabi.

Dalam ayat ini 37 disebutkan bahwa mereka tetap membangkang meskipun telah diingatkan. Bahkan mereka mencoba untuk menyerang tamu-tamu Nabi Lūṭ (para malaikat). Maka Allah membutakan mata mereka sebagai azab awal, sebelum datang azab besar keesokan harinya. Menurut Ibn Kaṣīr, "*tams al-a'yūn*" (penghapusan mata) di sini dapat dipahami sebagai bentuk nyata penghilangan penglihatan atau bisa juga dalam arti metaforis—kehilangan hidayah dan petunjuk.

Ini menandakan betapa rusaknya kondisi spiritual mereka hingga tak lagi mampu membedakan benar dan salah.

Azab yang menimpa mereka disebut sebagai “*azhbun mustaqir*”—azab yang menetap, yakni tidak ada harapan bagi mereka untuk lepas darinya. Ibn Kaṣīr menyebut bahwa ini adalah puncak dari kemurkaan Allah terhadap kaum yang secara terang-terangan menantang nilai-nilai kebenaran. Ayat terakhir dalam rangkaian ini menutup dengan pernyataan yang menjadi refrein khas Surah al-Qamar: bahwa Al-Qur’an telah dimudahkan untuk peringatan, maka apakah ada yang mau mengambil pelajaran? Dalam konteks ini, kehancuran kaum Lūṭ menjadi peringatan abadi bagi umat manusia tentang akibat dari menyimpang dari fitrah dan menolak dakwah para nabi.

Surah Ash-Shaffāt ayat 133–138 menyuguhkan kisah Nabi Lūṭ secara ringkas, namun sarat makna. Urutan narasinya mencakup: pengingkaran kaumnya (ayat 133), penyelamatan Nabi Lūṭ dan keluarganya (ayat 134), kecuali istrinya (ayat 135), penghancuran total atas kaum durhaka (ayat 136), dan akhirnya seruan agar generasi sesudahnya mengambil pelajaran (ayat 137–138). Surah ini menggunakan gaya bahasa singkat namun sangat kuat secara retorik, khas gaya Al-Qur’an dalam menyampaikan peringatan.

Ibn Kaṣīr memulai penjelasan ayat-ayat ini dengan menegaskan bahwa kaum Nabi Lūṭ melakukan tindakan keji yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya, yaitu perilaku homoseksual secara terang-terangan. Nabi Lūṭ diutus kepada mereka untuk memperingatkan dan menyeru kepada tauhid dan akhlak mulia, namun mereka justru mendustakannya dan tetap melakukan perbuatan menyimpang. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa penolakan ini bukan hanya terhadap Nabi Lūṭ saja, namun termasuk dalam kerangka mendustakan seluruh rasul karena hakikat risalah itu satu. Ia menulis:

أي: في دعوته إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ونهاهم عن الفاحشة التي كانوا يتعاطونها، من إتيان الذكور دون الإناث. فكذبوه وخالفوه، وأبوا إلا الإقامة على ما هم عليه من المنكر العظيم

"Yakni: dalam dakwahnya kepada ibadah hanya kepada Allah semata tanpa sekutu, serta melarang mereka dari perbuatan keji yang mereka lakukan, yaitu mendatangi laki-laki (homoseksual) dan meninggalkan perempuan. Maka mereka mendustakan dan menentanginya, serta tetap kukuh dalam keburukan besar tersebut."

Ayat 134 menyebut bahwa Allah menyelamatkan Nabi Lūtdan keluarganya, sementara ayat 135 mengecualikan istrinya dari penyelamatan. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa istri Nabi Lūtdidak ikut diselamatkan karena ia menyetujui dan mendukung perbuatan kaumnya, meskipun tidak melakukannya secara langsung.

Ibn Kaṣīr menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah istrinya, dan ia binasa bersama orang-orang yang diazab karena kufur dan solidaritasnya terhadap kebatilan. Ibn Kaṣīr menyatakan bahwa bentuk azab yang menimpa mereka sangat berat: Allah membalikkan negeri mereka, menjatuhkan hujan batu dari tanah yang terbakar (sijjīl), dan menghancurkan mereka sepenuhnya. Ini adalah bentuk keadilan Allah atas umat yang menolak risalah dan mengabaikan fitrah. Ibn Kaṣīr menegaskan bahwa tempat tinggal kaum Lūtyang telah dibalik dan dihancurkan masih bisa dilihat oleh orang-orang Quraisy yang sering melewati daerah tersebut dalam perjalanan dagang ke Syam. Maka Allah mempertanyakan, *"Tidakkah kalian mengambil pelajaran?"*

"وهذا خطاب لأهل الحرم، يعني: وأنتم يا أهل مكة لتسلكون في ذهابكم إلى الشام طريقهم، فتمرون على مساكنهم ومنازلهم، وتشاهدون ما حل بهم من النكال والنقمة، وتتقلبون في ذلك وتحتلفون، أفلا تعتبرون بذلك؟"

"Ini adalah seruan kepada penduduk Haramain, maksudnya: Wahai penduduk Makkah, kalian melalui jalur ke Syam yang melewati tempat tinggal mereka, kalian melihat langsung bekas azab dan pembinasaan yang menimpa mereka, kalian berulang kali menyaksikannya, maka tidakkah kalian mengambil pelajaran darinya?"

Penafsiran Ibn Kaṣīr terhadap kisah Nabi Lūtdalam Surah Ash-Shaffāt ayat 133–138 menunjukkan pendekatan tafsir bil-ma'tsūr yang kuat, dengan merujuk pada kisah-kisah sebelumnya dan memperkuatnya melalui ayat lain dalam Al-Qur'an. Ia menyoroti bahwa kaum Nabi Lūtdihancurkan bukan hanya karena melakukan perbuatan menyimpang secara seksual, tetapi karena mereka secara aktif menolak dakwah dan bahkan menantang nilai-nilai kenabian secara frontal.

Pesan moral yang ditekankan dalam tafsir ini sangat relevan dalam konteks masyarakat modern yang menghadapi krisis akhlak: penolakan terhadap nilai kebenaran dan pembenaran terhadap penyimpangan moral bukan hanya masalah pribadi, tapi juga potensi kehancuran kolektif.

3.3. Kisah Kaum Nabi Lūṭ Perspektif Tafsir Al-Azhar

3.3.1 Penafsiran Hamka dalam QS. Al-A'raf 80-84

Pada segmen narasi Kisah Kaum Nabi Lūṭ yang terdapat pada rentang QS. Al-A'raf ayat 80-84, nama subjudul yang digunakan Buya Hamka adalah “Kisah Lūṭ dan Kaumnya”. Penafsiran ayat ini dimulai dengan sajian latar belakang biografis, historis serta geografis kisah Kaum Nabi Lūṭ. Disebutkan bahwa Nabi Lūṭ secara nasab merupakan keponakan dari Nabi Ibrahim. Ia merupakan anak dari saudara Nabi Ibrahim yang bernama Harran. Kisah Kaum Nabi Lūṭ bermula ketika dirinya dibawa oleh Nabi Ibrahim meninggalkan tanah asalnya di daerah Babil. Nabi Ibrahim memilih tanah Kapaan, sedangkan Nabi Lūṭ ditetapkan untuk tinggal di Syarqil Urdon (Trans Yordania). Di daerah tersebut terdapat lima pemukiman paling besar, salah dua di antaranya ialah Sadum dan Amurrah (orang barat menyebutnya Sodom dan Gomorah).

Lebih lanjut Hamka memaparkan bahwa Nabi Lūṭ yang diutus untuk tinggal di Negeri Sadum tersebut nyatanya dihadapkan pada realitas mencengangkan bahkan menjijikkan. Saat itu para pria terjangkit penyakit suka sesama jenis. Kerusakan moral tersebut telah berurat berakar dari tahun ke tahun lantaran orang yang semula korban dapat berubah menjelma jadi pelaku. Hamka mengibaratkan bahwa perilaku ini tak ubahnya penyakit menular yang menjangkiti pemuda Sadum hingga mereka tidak lagi memiliki ketertarikan pada perempuan. Retorika kebahasaan yang digunakan Hamka dalam memberikan ilustrasi betapa parahnya kebobrokan sosial masa tersebut adalah menggunakan kata “busuk dan buruk”. Sebagai penegasan, Hamka bahkan menyatakan bahwa mereka itu sama sekali tidak bangkit syahwatnya kepada wanita, namun malah *menjelijir selera* (ungkapan yang diadopsi dari Bahasa Minang yang artinya menetes air liur atau *ngiler*) ketika melihat laki-laki.

Untuk lebih menegaskan makna ayat ini bagi pembaca, Hamka lalu menambahkan analogi dalam menafsirkan ayat ini. Kaum Nabi Lūṭ yang ingkar itu lebih jelek dari pada binatang. Sebab burung dan binatang kaki empat saja tetap yang jantan akan mencari betina. Maka perbuatan Kaum Nabi Lūṭ yang ingkar itu nyatanya dapat disimpulkan lebih rendah dari pada binatang. Sebagai makhluk Allah yang tidak diberikan akal, naluri mereka mampu mengarahkan tujuan hubungan seksual untuk memiliki keturunan. Tidak heran jika perbuatan Kaum Sodom ini disebutkan pada ayat 81 dengan *musrifuun* yaitu kelompok manusia yang telah melampaui batas norma, budaya, terlebih lagi agama.

Perbuatan mereka belum pernah di masa sebelum mereka, sehingga malaikat yang diutus pun justru menarik hasrat keji mereka. Kebobrokan mereka semakin parah karena mereka justru mengakui bahwa diri mereka itu berbuat salah dan perbuatannya hina. Namun demikian, mereka tidak ingin mengubah perilaku tersebut dan malah menyebut Nabi Lūṭ sebagai orang yang ingin suci, sedangkan mereka hina. Ini terlihat pada lafaz “*innahum anasun yatathahharuun*” (mereka itu adalah orang-orang yang ingin suci). Ini adalah bentuk pengingkaran level atas dalam dakwah para nabi, karena menyengaja untuk mengusir pembawa kebenaran karena tidak ingin mendengarkan kebenaran. Karena itulah Allah timpakan bagi mereka azab berupa hujan batu berapi yang meluluhlantakkan pemukiman kaum Sodom. Orang-orang yang selamat hanyalah sekelompok. Pada akhir pemaparan kelompok ayat Al-A’raf 80-84 ini, Hamka menekankan bahwa perilaku ini beberapa kali terulang di berbagai negara dan masing-masing telah memperoleh kehancuran akibatnya. Karena itu hendaknya mencegah dengan menjaga tananan sosial kemasyarakatan serta memudahkan jalan pernikahan (Hamka 1965, 2433).

3.3.2. Penafsiran Hamka dalam QS. Hud ayat 74-86

Penafsiran ayat tentang kisah Kaum Nabi Lūṭ pada kelompok ayat ini terbagi dalam dua subjudul pembahasan dalam Tafsir al-Azhar. Subjudul pertama yaitu “Bantahan Ibrahim Tentang Lūṭ” dan kedua “Lūṭ dan Kaumnya”. Berbeda dengan kelompok ayat yang dibahas sebelumnya, pada narasi ayat-ayat ini terdapat tambahan informasi serta mengurai secara lebih detil beserta pengungkapan tentang

plot (*behind the story*) sebelum datangnya utusan malaikat menjelma laki-laki yang menjadi puncak dari konflik kisah tersebut. Hamka menafsirkan bahwa sebelum malaikat tersebut mendatangi daerah Sadum, terlebih dahulu mereka mengunjungi Nabi Ibrahim untuk memberikan kabar gembira bahwa ia akan dianugerahi seorang putera lagi yaitu Ishaq. Dijelaskan dalam *Tafsir Al-Azhar* bahwa jarak tempat tinggal Nabi Ibrahim dengan Nabi Lūṭ berjarak sekitar empat farsakh (sekitar 24 km).

Setelah para malaikat tersebut menyampaikan kabar gembira pada Nabi Ibrahim, lalu mereka menyampaikan bahwa Negeri Sadum dan Ammurah akan diturunkan azab atau dibinasakan. Lalu pada ayat 74 dijelaskan bahwa Nabi Ibrahim sempat mempertanyakan atau “mendebat” para malaikat tersebut. Nabi Ibrahim mengatakan bahwa di negeri tersebut ada saudaranya Lūṭ yang beriman kepada Allah. Maka malaikat menjawab bahwa semuanya akan dibinasakan, termasuk istri Nabi Lūṭ, kecuali orang yang beriman. Hamka lantas menukil penafsiran dari Qatadah, bahwa kala itu Nabi Ibrahim mempertanyakan, “apakah jika 50 orang beriman, negeri itu tetap dibinasakan?”. Malaikat menjawab “iya”. Sampai Nabi Ibrahim bertanya jika “10 orang yang beriman, apakah tetap dibinasakan?”. Malaikat menjawab “ya”. Dari penafsiran sahabat ini Hamka menyimpulkan bahwa jumlah Kaum Nabi Lūṭ yang beriman sangatlah sedikit jumlahnya hingga tak mencapai sepuluh orang. Jika demikian, maka hanya Nabi Lūṭ dan anak-anaknya yang diselamatkan, terkecuali istrinya.

Pada ayat 77 disebutkan bahwa tatkala tamu itu datang menemui Nabi Lūṭ, dirinya gundah sedingga disebut terasa “sempit dadanya”, lalu ayat ini diakhiri dengan kutipan perkataan Nabi Lūṭ “*hadza yaumun ‘ashib*” (hari ini adalah hari yang berat). Hamka menjelaskan bahwa kalimat ini bukanlah pertanda bahwa Nabi Lūṭ tidak senang menerima tamu atau tidak memuliakan tamu. Akan tetapi, Nabi Lūṭ telah paham betul penyakit sosial yang terjadi pada kaumnya. Jika ada laki-laki yang datang maka mereka tidak dapat mengontrol kesadaran dirinya sehingga mereka hanya memikirkan perbuatan yang cabul dan keji. Oleh karena itu Nabi Lūṭ merasa sangat gusar dan khawatir akan keselamatan laki-laki yang datang tersebut

(awalnya Nabi Lūṭ belum mengetahui bahwa yang datang itu adalah malaikat yang menjelma sebagai manusia).

Kekawatiran Nabi Lūṭ tersebut nyatanya terbukti, pada ayat 78 dikisahkan bahwa tatkala laki-laki itu datang ke kediaman Nabi Lūṭ, maka kaumnya yang terjangkit homoseks itu bergegas menghampiri malaikat yang menjelma sebagai laki-laki itu. Hamka mengungkapkan penafsiran ayat ini dengan diksi “berduyun, terburu-buru, berkejar-kejaran dan berkerumun”. Kata-kata tersebut sudah cukup menjelaskan betapa *chaos*-nya situasi yang dialami oleh Nabi Lūṭ di kediamannya ketika itu. Syahwat mereka tidak bisa terkontrol dan sudah pada level mengerikan, sebab jika dianalogikan dengan kecenderungan normal heteroseksual, tidak akan laki-laki sebegitu buasnya bersama-sama mengejar perempuan, meskipun ia memiliki ketertarikan pada perempuan. Inilah yang dijelaskan dalam ayat ini, bahwa kerusakan moral mereka telah berurat berakar. Disebutkan pada penutup ayat 78 bahwa mereka sudah sering melakukan hal tersebut, sehingga sudah sangat terbiasa.

Nabi Lūṭ kemudian menawarkan anak perempuannya untuk dinikahi oleh penduduk Sodom itu agar mereka sadar kembali ke jalan yang benar. Hamka menukil pendapat dari Ibn Abbas, bahwa yang ditawarkan oleh Nabi Lūṭ bukan saja anak perempuan kandungannya, akan tetapi juga perempuan-perempuan yang hidup di negeri tersebut. Namun pria Sodom itu sama sekali tidak bergeming. Sehingga Nabi Lūṭ mempertanyakan pikiran mereka, “apakah tidak ada di antara kalian yang berpikir cerdas (*rasyid*)?”. Upaya tersebut antara lain ditempuh Nabi Lūṭ semata-mata untuk menjaga keamanan tamu yang mengunjunginya, meskipun mereka justru semakin nyata keingkarannya.

Pada ayat 79 disebutkan bahwa kaum Nabi Lūṭ menambah lagi intensitas keingkarannya dengan mengatakan bahwa, “sesungguhnya engkau sudah tahu bahwa kami tidak memerlukan anak-anak perempuanmu itu”. Setelah demikian terdesak, para tamu itu akhirnya mengungkap identitas aslinya sebagai utusan Allah. Setelah itu dikabarkanlah bahwa azab akan segera ditimpakan. Pada kelompok ayat pada QS. Hud ini ditampilkan bahwa azab bukan saja berupa hujan

batu yang jatuh dari langit, tapi juga bumi yang dibolak-balikkan seakan-akan yang di atas menjadi di bawah, begitu pula sebaliknya. (Hamka, 1965, 3525)

3.3.3. Penafsiran Hamka dalam QS. Al-Hijr ayat 51-77

Kelompok ayat ini diberi judul oleh Hamka dengan subjudul “Nabi Lūṭ as dan kaumnya”. Pada plot yang terhimpun dalam narasi kelompok ayat 51-77 Surah Al-Hijr tersebut, kurang lebih terdapat alur yang hampir sama dengan kelompok QS. Hud. Namun demikian, narasi maupun diksi yang ditampilkan ayat sangat memiliki perbedaan gaya bahasa satu sama lain. Pada kelompok ayat ini ujung-ujung ayat selalu diakhiri dengan rima “*in atau un*”.

Dari segi kandungan, Hamka menjelaskan bahwa ayat ini mengungkap sedikit tentang kisah utusan Allah yang terlebih dahulu mengunjungi Nabi Ibrahim. Para malaikat yang mewujudkan sebagai pria itu menjelaskan pada Nabi Ibrahim bahwasanya mereka diutus untuk mengazab suatu negeri yang penduduknya ingkar. Ternyata yang dimaksud kaum calon penerima azab itu adalah kaum Nabi Lūṭ di Negeri Sodom yang tidak lain adalah saudara dari Nabi Ibrahim. Lafaz yang digunakan dalam ayat ini untuk menggambarkan kerusakan kaum Nabi Lūṭ adalah “*qowmin mujrimin*” yaitu orang-orang yang berdosa. Dengan singkat dalam ayat ini langsung dijelaskan jawaban atas pertanyaan Nabi Ibrahim tersebut, yaitu “*illa aala luuth*” (kecuali keluarga Lūṭ).

Ketika para utusan itu datang, maka Hamka tatkala menjelaskan ayat 67 menyebutkan bahwa para laki-laki homoseks di Negeri Sodom itu berduyun-duyun dan berkerumun-kerumun untuk melihat wajah laki-laki baru tersebut. Pada ayat 68 terdapat salah satu informasi baru yang tidak diceritakan pada kelompok ayat sebelumnya. Kaum Nabi Lūṭ malah menyalahkan Nabi Lūṭ dengan perkataan bahwa “*bukankah kami telah melarangmu untuk menerima tamu?*”. Menurut Hamka, perkataan ini adalah petunjuk bahwa pada masa tersebut sudah sedemikian bobrok sehingga mereka bahkan mengarang aturan, apabila ada seorang tamu yang datang maka harus dilaporkan pada mereka terlebih dahulu. Jika tidak, maka tamu tersebut wajib diserahkan pada mereka sebagai hukumannya. Mereka kemudian diazab di malam hari dengan hujan batu yang membinasakan mereka seluruhnya, kecuali Nabi Lūṭ dan keluarganya.

3.3.4. Penafsiran Hamka dalam QS. As-Syu'ara ayat 160-175

Ketika menjelaskan kelompok ayat 160-175 Surah Asy-Syu'ara ini, Hamka tidak memisahkannya dalam satu subjudul tersendiri, meskipun pada pemaparannya tetap dikelompokkan. Ada perbedaan fokus penceritaan dalam ayat ini dari tiga kelompok ayat sebelumnya. Kali ini tidak diceritakan latar belakang utusan yang lebih dulu menemui Nabi Ibrahim tersebut. Selain itu, puncak konflik tentang datangnya malaikat yang mewujudkan pria tampan tersebut juga tidak dikabarkan. Kelompok ayat ini lebih menyoroti argumentasi Nabi Lūṭ dalam berbantahan dengan kaum Sodom yang ingkar itu. Maka Hamka menggarisbawahi bahwa kaum Sodom pada awal ayat 160 langsung disebutkan “telah mendustakan para Nabi”. Menurut Hamka, perbuatan menyimpang dan keji yang mereka lakukan itu melanggar semua ajaran nabi dan rasul, baik sebelum dan sesudah Nabi Lūṭ, karena pada dasarnya risalah kenabian yang dibawa itu adalah ajaran yang sama. Maka kaum Sodom telah benar-benar ingkar (Hamka, n.d.).

Pada kelompok ayat ini lebih banyak disorot tentang saling berbantah argumen antara Nabi Lūṭ dengan kaumnya. Sisi ini tidak ditemukan secara rinci pada kelompok ayat yang sebelumnya. Hamka menyebutkan bahwa pada ayat ini Nabi Lūṭ memberikan terduga keras pada kaumnya yang menyimpang itu dengan mengeluarkan ungkapan “Tidak jugakah kamu hendak bertakwa?” (ayat 161). Ini menunjukkan argumentasi level lanjutan dan telah berulang kali disampaikan oleh Nabi Lūṭ. Pada ayat 162 Nabi Lūṭ bahkan sampai menegaskan kembali bahwa ia adalah utusan Allah yang menunjukkan mereka jalan kebenaran. Nabi Lūṭ bahkan mengulangi argumentasinya lagi pada ayat 163 dengan ungkapan “Maka takwalah kepada Allah dan taatlah kepadaku”.

Selanjutnya, Nabi Lūṭ juga menjelaskan pada kaumnya bahwa ia sama sekali tidak mengharap imbalan apapun atas upayanya mengajak pada kebenaran. Menurut Hamka, upah atau imbalan sejati bagi seorang rasul adalah ketika menyampaikan tanggung jawab yang telah dipikulkan padanya. Kendati sekalipun belum berhasil, namun pelaksanaan tugas akan membawa pada hati yang lapang dan tenteram. Maka itulah Nabi Lūṭ menegaskan bahwa imbalan yang ia terima tidak lain hanyalah dari Allah saja.

Informasi baru lainnya yang ditemukan pada ayat ini adalah tindakan ekstrem kaum Nabi Lūṭ dalam menolak penyampaian kebaikan darinya. ini terdapat pada ayat 167. Hamka menyebutkan bahwa perbuatan ini menunjukkan “betapa kasar, keras dan kurang ajarnya mereka kepada utusan Allah”. Narasi ini juga sekaligus menggambarkan betapa bobroknnya perilaku homoseks di kalangan Kaum Sodom telah sampai pada level yang sangat parah. Sehingga, semua yang tidak sependangan dengan mereka akan diusir. Karena itu perkataan mereka diabadikan pada ayat 167 sebagai berikut: “*..la in lam tantahi, yaa Lūṭu, latakunanna minal mukhrijiin*” (...jika engkau tidak juga berhenti wahai Lūṭ, maka engkau akan kami usir keluar dari negeri ini).

Pada bagian akhir pemaparan tentang kelompok ayat ini, Hamka menambahkan penjelasan bahwa kisah kehancuran penghabisan Kaum Sodom yang ingkar ini dapat berulang. Ia mengiaskan dengan beberapa insiden yang terjadi di masa Belanda. Ada banyak pejabat yang tertangkap melakukan perbuatan homoseks dan akhirnya tertangkap, kemudian jatuh martabatnya. Hamka menambahkan, meskipun banyak yang tidak meyakini bahwa azab itu akan ditimpakan, tetapi ia akan terus berulang dengan cara dan bentuk yang berbeda selama masih ada penyimpangan tersebut. (Hamka, 1965, 5158).

3.3.5. Penafsiran Hamka dalam QS. An-Naml ayat 54-58

Narasi kisah Nabi Lūṭ dan kaumnya yang diceritakan pada kelompok ini adalah salah satu dari uraian paling ringkas jika dibandingkan dengan redaksi pada kelompok ayat lain. Hamka ketika menafsirkan kelompok ayat ini merangkumnya pada subjudul “Lūṭ dan Kaumnya”. Berbeda dengan ayat-ayat yang sebelumnya, kali ini ujung redaksi pada beberapa ayat mengandung kecaman bagi Kaum Sodom yang terlontar dari lisan Nabi Lūṭ. Pada ujung ayat 54 misalnya, Nabi Lūṭ menyatakan “apakah kamu melakukan perbuatan keji, sedangkan kamu melihat?”. Menurut Hamka, kalimat ini menunjukkan bahwa perilaku homoseks yang dilakukan Kaum Sodom telah mereka lakukan secara terang-terangan dan tidak tahu malu. Maka dari itu ayat ini menyebutkan dengan “*ata’tuunal fahisyata wa antum tubshiruun*” (mengapa kamu melakukan perbuatan yang keji itu, sedangkan engkau menyaksikannya”).

Pada ayat setelah itu, tepatnya pada ayat 55, Hamka menyorot perkataan Nabi Lūṭ yang terekam dalam ayat ini, yaitu sebuah pertanyaan, *“apakah kamu mendatangi laki-laki dengan syahwat, bukan kepada wanita?”*. Pertanyaan ini jelas bukanlah sekadar bermakna pertanyaan saja, melainkan sebuah kecaman begi perilaku mereka yang sama sekali tidak dapat diterima oleh akal sehat. Hamka menambahkan keterangan bahwa secara faktual banyak ditemukan bahwa kecenderungan homoseks selalu menimbulkan perilaku lain yang lebih bobrok. Misalnya seseorang penyuka sesama jenis akan merelakan istrinya disetubuhi oleh pria lain, asalkan pria tersebut juga mau disodomi olehnya. Perilaku semacam ini adalah contoh bahwa homoseksual adalah pemicu dari kerusakan moral dengan level lebih berbahaya. Oleh karenanya pada akhir ayat 55 ditutup dengan kalimat *“bahkan kamu ini kaum yang bodoh sekali”*.

Lebih lanjut Hamka menyebutkan, mereka tidak merespon dengan baik seruan yang disampaikan oleh Nabi Lūṭ. Alih-alih menjawab atau beradu argumen, mereka justru menutupi ketidakmampuan mereka dalam membenarkan perilaku tersebut dengan mengusir Nabi Lūṭ dari negeri mereka. Kaum Sodom merasa sangat marah karena perilaku kesukaan mereka itu ditentang oleh seseorang bernama Lūṭ. Mereka bahkan memandang Nabi Lūṭ telah merusak istiadat yang telah mereka lestarikan. Karena itu tidak ada jalan lain kecuali mengusir Nabi Lūṭ dari tengah-tengah mereka. Bukan saja Nabi Lūṭ yang diusir, melainkan seluruh keluarga dan pengikutnya dipaksa untuk angkat kaki meninggalkan Negeri Sodom itu. Terdapat sebuah kalimat yang unik pada akhir ayat 56, menunjukkan upaya cemooh Kaum Sodom terhadap Nabi Lūṭ dan pengikutnya itu *“orang-orang yang ingin bersih”*. Di satu sisi seolah-olah mereka mengakui bahwa Nabi Lūṭ dan kaumnya memang menyeru kebenaran. Namun di sisi lain, ini menunjukkan betapa keras pembangkangan mereka, yang sama sekali merasa tidak butuh akan kebenaran yang dibawa tersebut.

Selang beberapa waktu, keinginan mereka mengusir Nabi Lūṭ itu nyatanya tidak kesampaian. Nabi Lūṭ dan pengikutnya yang sedikit memang sukarela meninggalkan Negeri Sodom. Akan tetapi justru azab kebinasaann segera datang menghancurkan mereka. Hamka mengilustrasikan bahwa azab yang ditimpakan

pada Kaum Sodom adalah letusan gunung berapi. Maka pada ayat dikiaskan bahwa terjadi hujan batu dari api yang meluluhlantakkan negeri itu hingga tanpa sisa. Bencana itu terjadi menjelang matahari terbit. Hamka berpendapat, faktor yang membuat kaum Nabi Lūṭ mengalami kebinasaan yang demikian dahsyatnya adalah karena mereka telah diberikan seruan kebaikan dengan penuh kasih sayang, namun justru mereka jawab dengan kesombongan yang nyata. Maka dari itu mereka akhirnya hingga kini dikenang sebagai salah satu kaum yang dibinasakan, yang hingga kini keberadaan jejak Negeri Sodom itu masih belum dapat dipastikan, akibat minimnya artefak yang bisa dijadikan bukti penguat.

Pada bagian penjelasan kelompok ayat pada QS. An-Naml ini, Hamka memberikan penjelasan tambahan berdasarkan pengalaman pribadinya tatkala berada di Negeri Spanyol, tepatnya sebuah taman bunga di daerah Malaga. Ketika itu Hamka menyaksikan ada dua orang laki-laki yang salah satunya berlagak seperti seorang perempuan. Pemandangan yang tidak kalah mencengangkan juga ditemukan tatkala mengunjungi Kota Roma. Namun demikian, Hamka menutup penjelasan ayat ini dengan sebuah kalimat yang bermakna, ternyata tidak perlu jauh-jauh untuk melihat kejanggalan perilaku homoseksual itu. Nyatanya di Indonesia juga sudah banyak terdapat perilaku tersebut di berbagai daerah.

3.3.6. Penafsiran Hamka dalam QS. Al-Ankabut 28-35

Pada kelompok ayat yang mengisahkan tentang Kaum Nabi Lūṭ pada Surah Al-Ankabut ini Hamka tidak membagi pada sebuah subjudul khusus, melainkan tergabung pada kisah-kisah para nabi sebelumnya. Pada kelompok ayat ini disajikan beberapa sudut pandang yang terkesan tidak ditampilkan secara eksplisit pada kisah di kelompok ayat lainnya. Pertama, pada ayat ini disebutkan bahwa kebobrokan moral dan perilaku kaum Nabi Lūṭ ternyata bukan saja homoseksual, akan tetapi dalam ayat 30, mereka itu memiliki kebiasaan “*taqtho 'una sabil*” (memotong jalan atau menyamun). Selain itu perilaku keji lainnya disebutkan pada ayat tersebut adalah melakukan perbuatan mungkar di tempat-tempat pertemuan. Hamka menafsirkan ayat tersebut bahwa keburukan yang dilakukan oleh Kaum Sodom memang telah mengakar dan menjangkau segala sisi. Mereka merampok orang di perjalanan dan melakukan perjudian ataupun mabuk-mabukan di tempat-tempat

berkumpulnya mereka. Menurut Hamka, kebiasaan mereka demikian pada akhirnya membuat semakin mudah terjerumus pada kekejian yang kian bertambah hingga berujung pada homoseksual.

Kedua, mereka ternyata bukan saja menghina dan mengusir Nabi Lūṭ, akan tetapi juga secara nyata menantang azab dari Allah agar diturunkan pada mereka. Perkataan ini direkam pada kalimat *“a’tina bi’azabillahi inkuntum shodiqin”*. Mereka meyakini bahwa tidak akan terjadi perubahan apapun walaupun mereka ingkar bahkan sampai menantang Allah. Menurut Hamka, kalaulah saja bukan kesabaran selevel nabi, tentu perkataan ini menimbulkan rasa sakit hati. Namun Nabi Lūṭ justru belum memintakan azab, akan tetapi berdoa kepada Allah untuk meminta pertolongan pada Allah dalam menghadapi kaumnya yang ingkar itu.

Pada ayat 30-35 QS. Al-Ankabut juga dikisahkan informasi yang juga terdapat pada kelompok ayat lain, yaitu tentang alur sebelum kisah Nabi Lūṭ, datangnya utusan menghadap Nabi Ibrahim, peringatan bahwa azab akan ditimpakan kepada kaum Nabi Lūṭ, dan juga ilustrasi kejadian puncak konflik konfrontasi Nabi Lūṭ dengan kaumnya tatkala datang utusan malaikat yang menjelma wujud laki-laki. Semua kisah tersebut diilustrasikan secara relatif ringkas pada kelompok ayat tersebut. (Hamka, 1965: 5425)

3.3.7. Penafsiran Hamka dalam QS. Al-Qamar ayat 33-40

Penceritaan kisah Nabi Lūṭ pada kelompok ayat 33-40 Surah Al-Qamar terdapat setelah pembahasan tentang Nabi Nuh dan kaumnya yang mendustakan. Kisah Kaum Nabi Lūṭ pada bagian ini cenderung lebih singkat dari segi uraiannya. Hamka mengelompokkan pembahasan tersebut dalam sebuah sub judul “Kaum Lūṭ Sama Mendustakan”. Pada kelompok ayat 33-35 ditekankan bahwa sesungguhnya Kaum Lūṭ telah mendustakan peringatan, lalu sebagai ganjaran dari perbuatan mereka, ditimpakanlah azab berupa angin berpasir yang membinasakan semuanya kecuali golongan yang disebut dengan *“aala Lūṭ”* (keluarga Lūṭ). Hamka menjelaskan bahwa golongan dimaksud adalah para pengikut Nabi Lūṭ yang jumlahnya sangat sedikit. Mereka itulah yang diselamatkan di waktu sahur.

Kemudian pada segmen kedua, tepatnya pada ayat 36-40 diceritakan pula sebab dibinasakannya mereka, dan sebab mengapa mereka disebut sebagai kaum yang

mendustakan. Disebutkan bahwa mereka tidak memperdulikan peringatan yang diberikan, kemudian malah membujuk-bujuk tamu yang diutus kepada Nabi Lūṭ. Hamka menambahkan penjelasan terkait kronologi kisah ini, pada saat kejadian tersebut, istri Nabi Lūṭ membocorkan pada kaum homoseks itu bahwa pemuda utusan itu ada di dalam rumah. Lalu saat menjelaskan ayat 37, kalimat “lalu kami butakan mata mereka” Hamka menjelaskan bahwa mata mereka yang rusak moral itu dipukul oleh sayap malaikat Jibril sehingga kehilangan fungsi penglihatannya. Setelah itu datanglah azab bagi mereka menjelang keesokan paginya. Pada ayat 40 kembali Allah menegaskan untuk mengambil pelajaran dari kisah ini, "Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan al-Quran untuk peringatan, maka adakah di antara kamu yang mengingat itu?". (Hamka, 1965: 7056)

3.3.8. Penafsiran Hamka dalam As-Shaffat 133-138

Dalam Tafsir Al-Azhar, Hamka memberi judul kelompok ayat ini dengan kalimat “Nabi Lūṭ”. Ini berbeda dengan kelompok ayat sebelumnya yang umumnya terdapat kalimat “kaum”. Narasi pada QS. As-Shaffat ini cenderung pendek serta ringkas. Pada ayat 133 dijelaskan bahwa Nabi Lūṭ adalah salah satu utusan di antara para nabi. Ayat berikutnya dijelaskan bahwa Nabi Lūṭ dan keluarganya diselamatkan dari azab yang ditimpakan untuk membinasakan kaum Sodom yang ingkar. Hamka menjelaskan bahwa mereka diberikan perintah untuk meninggalkan negeri itu sebelum datangnya waktu subuh. Akan tetapi pada ayat 135 dijelaskan pula bahwa istri Nabi Lūṭ tidak termasuk pada orang yang diselamatkan dari kebinasaan itu. Pada ayat 136 disebutkan bahwa semuanya mereka yang ingkar itu binasa. Sehingga pada ayat 136-137 dijelaskan bahwa jejak negeri mereka yang hancur itu akan dilewati oleh manusia di pagi dan malam hari, lantaran sudah luluhlantak dan tidak menyisakan apa-apa. Hamka memaparkan bahwa lokasi ini kelak menjadi rute perjalanan yang dilalui oleh pedagang dan peternak. Di ujung ayat 138 Allah kembali menegaskan dengan kalimat *afalaa ta'qiluun* (apakah tidak kamu pikirkan?) (Hamka, n.d.).

BAB IV

ANALISIS PATOLOGI SOSIAL KAUM NABI LŪṬ PERSPEKTIF SEMIOTIKA CHARLES SANDERS PEIRCE

4.1. Alur Kisah Kaum Nabi Lūṭ

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kisah Nabi Lūṭ dan kaumnya merupakan salah satu narasi yang tersebar dalam beberapa surat al-Qur'an dengan muatan peristiwa yang beragam namun saling melengkapi. Berdasarkan penelusuran terhadap sejumlah ayat yang memuat kisah tersebut, ditemukan bahwa unsur-unsur penting dalam alur cerita Nabi Lūṭ dan kaumnya tidak disampaikan dalam satu surat secara utuh, melainkan tersusun secara fragmentatif di beberapa surat, yaitu: Al-A'raf (80–84), Hūd (74–86), Al-Hijr (51–77), Asy-Syu'arā (160–175), An-Naml (54–58), Al-Ankabut (28–35), Al-Qamar (33–40), dan As-Shaffat (133–138).

Struktur narasi dalam kisah ini dapat ditelusuri secara tematik berdasarkan urutan kejadian. Dimulai dari penggambaran peristiwa pra-kisah (prolog) berupa kedatangan malaikat kepada Nabi Ibrahim, yang terdapat dalam surat Hud, Al-Hijr, dan Asy-Syu'arā. Bagian ini menjadi penting karena memberikan konteks tentang tujuan malaikat, yang tidak hanya menyampaikan kabar gembira kepada Ibrahim, tetapi juga memberi tahu tentang azab yang akan menimpa kaum Nabi Lūṭ. Selanjutnya, kisah bergerak menuju kedatangan dua orang utusan (malaikat) kepada Nabi Lūṭ, yang secara eksplisit disebutkan dalam surat Hud, Al-Hijr, dan An-Naml. Momentum kedatangan tamu ini menjadi pemantik konflik utama antara Nabi Lūṭ dan kaumnya.

Dalam surat Al-A'raf, Al-Ankabut, dan Asy-Syu'arā dijelaskan bahwa perbuatan kaum Nabi Lūṭ merupakan perilaku menyimpang yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya. Peringatan Nabi Lūṭ disampaikan dalam bentuk adu argumentasi verbal dengan kaumnya, sebagaimana terekam dalam surat Al-A'raf, Hud, dan Asy-Syu'arā. Namun, alih-alih menerima nasihat tersebut, kaum Lūṭ justru membalikkan tuduhan kepada Nabi Lūṭ karena tidak memberitahu mereka tentang kedatangan tamunya, seperti yang dijelaskan dalam surat Hud. Bahkan Nabi Lūṭ menawarkan putrinya untuk dinikahi sebagai bentuk perlindungan

atas para tamunya dan seruan kembali kepada norma pernikahan yang sah. Tawaran ini disebut dalam surat Hud dan Al-Hijr.

Lebih jauh lagi, dalam surat Al-Hijr disebutkan bahwa perbuatan menyimpang kaum Nabi Lūṭ sudah menjadi rahasia umum. Di sisi lain, dalam surat Al-A‘raf dan An-Naml disebutkan bahwa mereka mengancam akan mengusir Nabi Lūṭ karena dakwahnya dianggap mengganggu kebiasaan mereka. Surat Al-A‘raf juga menyajikan ejekan kaum Lūṭ yang menyebut Nabi Lūṭ dan pengikutnya sebagai “orang-orang yang ingin suci,” sebagai bentuk sinisme terhadap keteguhan moral mereka. Dalam surat Al-‘Ankabut, bahkan kaum Lūṭ secara terang-terangan menantang Nabi Lūṭ untuk mendatangkan azab, memperlihatkan kesombongan dan penolakan mereka terhadap kebenaran.

Pernyataan ketulusan Nabi Lūṭ sebagai seorang rasul yang tidak mengharapkan imbalan kecuali dari Allah SWT dikutip dalam surat Asy-Syu‘arā, yang menjadi bukti kemurnian niat dakwahnya. Surat Al-‘Ankabut turut mencatat kebiasaan destruktif kaum Lūṭ lainnya, yaitu “taqṭi‘ūna as-sabīl” (memotong jalan atau merampas hak orang lain), yang menunjukkan kerusakan sosial mereka tidak hanya dalam aspek moral, tetapi juga dalam sistem sosial dan keamanan masyarakat. Dalam surat Hud dan (meskipun tidak ditampilkan dalam tabel) juga dalam At-Tahrim, dikisahkan bahwa istri Nabi Lūṭ termasuk golongan yang dibinasakan karena bersekongkol dengan kaum Sodom.

Puncak narasi kisah ini adalah penimpaan azab atas kaum Lūṭ, yang terekam dalam hampir seluruh surat yang memuat kisah tersebut. Hanya surat Al-‘Ankabut yang tidak secara eksplisit menggambarkan proses azabnya, namun menyiratkan bahwa hukuman dari Allah telah ditetapkan. Adapun bentuk azab digambarkan dalam berbagai bentuk: dari suara keras, hujan batu, gempa, hingga pembalikan bumi. Fragmen-fragmen yang tersebar ini bila disusun ulang membentuk satu rangkaian naratif yang utuh, yang mengandung muatan etis, sosial, dan teologis sangat kuat.

Dalam kerangka analisis semiotika Charles Sanders Peirce sebagaimana yang telah dipaparkan pada uraian sebelumnya, variasi distribusi unsur naratif ini dapat dipahami sebagai bagian dari strategi representasi al-Qur‘an dalam

membangun makna: setiap potongan kisah berfungsi sebagai *representamen* dari fenomena sosial tertentu, yang menunjuk pada *objek* berupa penyimpangan dan penolakan terhadap kebenaran, dan menghasilkan *interpretant* berupa peringatan serta nilai-nilai moral yang harus dihayati oleh pembacanya (Peirce, 1986).

No.	Alur Kisah Nabi Luth dan Kaumnya	Al-A'raf 80-84	Hud 74-86	Al-Hijr 51-77	Asy-Syu'ara 160-175	An-Naml 54-58	Al-Ankabut 28-35	Al-Qamar 33-40	As-Shaffat 133-138
1.	Kedatangan Malaikat pada Nabi Ibrahim (<i>Behind The Story</i>)								
2.	Kedatangan Utusan (dua orang malaikat)								
3.	Perilaku Kaum Sodom belum pernah diperbuat sebelumnya								
4.	Adu Argumentasi verbal Nabi Luth dengan Kaumnya								
5.	Kaum Sodom balik menyalahkan Nabi Luth karena tidak melapor ketika menerima tamu								
6.	Nabi Luth menawarkan putrinya untuk dinikahi								
7.	Kaum Sodom menganggap perbuatan mereka sudah rahasia umum								
8.	Kaum Sodom mengancam akan mengusir Nabi Luth, jika tidak berhenti berdakwah								
9.	Kaum Sodom mengatakan "mereka itu orang-orang yang ingin suci"								
10.	Kaum Sodom minta ditimpakan azab								
11.	Pernyataan Tegas Nabi Luth, bahwa dirinya tak berharap imbalan apapun kecuali dari Allah SWT.								
12.	Kebiasaan " <i>taqitho'una sabili</i> " (memotong jalan atau menyamun)								
13.	Istri Nabi Luth bersekolong dengan Kaum Sodom								
14.	Kaum Sodom ditimpakan azab								

4.2. Analisis Struktur Triadik Kisah Kaum Nabi Luth

4.2.1. Struktur Triadik dalam QS. Al-A'raf' 80

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
وَلَوْعَا إِذْ نَالُ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ مَا يَسْتَسْخِمُ يَا مِنْ أَخْبَرِ بْنِ الْعَلَمِينَ ٨٠ Dan (Kami juga telah mengutus) Lut, ketika dia berkata kepada kaumnya, "Mengapa kamu melakukan perbuatan keji, yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun sebelum kamu (di dunia ini). (QS. Al-A'raf 80).	<i>Qualisign</i>: Seruan Nabi Luth kepada kaumnya yang disampaikan dalam bentuk narasi pertanyaan. <i>Sinsign</i>: ucapan "ata'tuuna al-fahisyata maa sabaqakum biha....." <i>Legisign</i>: perbuatan tersebut keji ditandai oleh menyalahi norma berbagai peradaban manusia sebelumnya.	<i>Icon</i>: <i>fahisyah</i> berasal dari kata <i>fahsyah</i>' (sesuatu yang hina dan keji). <i>Index</i>: "maa sabaqakum biha min alahadin minal 'alamin" Indeks yang menunjukkan perbuatan tersebut aneh dan langka adalah bahwa ia tak ada dilakukan seorang pun di dunia (alam) ini.	<i>Argument</i>: Nabi Luth menyampaikan seruan pada kaumnya menggunakan retorika pertanyaan yang sejatinya mempertanyakan hati dan pikiran mereka, bahwa perbuatan yang dimaksud itu tergolong tindakan yang keji dan belum pernah dilakukan manusia manapun di muka bumi.

Representament dalam ayat ini hadir melalui bentuk seruan Nabi Lūṭ yang dikemas dalam narasi pertanyaan retorik. Ini merupakan *Qualisign*—suatu tanda yang muncul dalam bentuk kualitas ungkapan—yang menunjukkan kepedihan dan penolakan moral. Ucapan “*ata’ tuuna al-fahisyata maa sabaqakum biha min ahadin minal ‘alamin*” merupakan *Sinsign*, yaitu tanda aktual yang merujuk pada kejadian nyata dan spesifik. Sementara *Legisign* muncul dalam bentuk nilai hukum dan moral yang menyatakan bahwa tindakan itu adalah *fahisyah* (perbuatan keji), yang ditandai oleh fakta bahwa tidak ada satu pun masyarakat atau umat sebelumnya yang pernah melakukannya. Dengan demikian, ini melibatkan norma kolektif kemanusiaan lintas zaman.

Objek dari tanda ini adalah perbuatan kaum Nabi Lūṭ, yaitu “*al-fahisyah*”, yakni tindakan menyimpang yang bersifat seksual. Dalam kerangka semiotik:

- Ikon dari tanda ini adalah kata “*fahisyah*”, yang secara leksikal menggambarkan sesuatu yang kotor, menjijikkan, atau ekstrem dalam keburukannya.
- Indeks adalah frasa “*maa sabaqakum biha min ahadin minal ‘alamin*”, yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut merupakan anomali sosial dan moral karena tidak ditemukan pada komunitas manusia mana pun sebelumnya. Ini menjadi indikator penyimpangan luar biasa dari fitrah manusia.

Interpretant yang muncul dari kombinasi representamen dan objek tersebut adalah bahwa Nabi Lūṭ tengah menggugah kesadaran moral kaumnya melalui bentuk retorik yang penuh kecaman halus. Pertanyaan itu bukan untuk dijawab, melainkan untuk menyentuh akal sehat dan nurani mereka, bahwa tindakan mereka bukan hanya menyimpang, tetapi merupakan bentuk penyimpangan yang belum ada presedennya dalam sejarah manusia. Ini adalah bentuk teguran etis dan spiritual yang kuat, mengundang mereka untuk menyadari keterasingan mereka dari norma manusia dan nilai ilahi.

seksual terhadap tamu lelaki). b) Solusi yang ditawarkan Nabi Lūṭ (menikah secara sah dengan perempuan) sebagai jalan kembali kepada fitrah.

Icon: Kata “*athharu lakum*” (lebih suci bagi kalian) adalah ikon yang mewakili kemurnian moral dan kebersihan spiritual. Kata “*thaharah*” secara ikonis menggambarkan kondisi yang bersih, layak, dan benar menurut nilai agama dan akal sehat. *Index*: Indikasi perbuatan yang sangat menyimpang ditunjukkan dengan frasa pembuka ayat “*wa jaa-a qawmuha yuhra’uun ilayh...*” (kaumnya datang tergesa-gesa dengan nafsu) serta “*wa min qablu kaanu ya’maluuna as-sayyi’aat*”, yaitu bahwa perilaku keji ini sudah menjadi pola berulang (kebiasaan kolektif), bukan insiden sekali waktu. Itu menunjukkan adanya kerusakan sistemik dalam struktur nilai masyarakat mereka.

Interpretant dari kombinasi *Representament* dan objek tersebut mencerminkan usaha keras Nabi Lūṭ dalam menyadarkan kaumnya, bahkan dalam kondisi kritis. Ada beberapa poin interpretatif yang dapat dijabarkan:

- a. Krisis akal sehat dan nilai spiritual di tengah masyarakat. Hal ini ditunjukkan dalam pertanyaan Nabi Lūṭ: “*alaysa minkum rajulun rashid?*” (tidakkah ada satu pun laki-laki yang berakal sehat di antara kalian?). Ini bukan hanya ungkapan frustrasi, tetapi teguran keras atas hilangnya *rasyid* (kedewasaan moral dan nalar sehat).
- b. Upaya kompromi moral dalam kondisi darurat, yaitu dengan menunjukkan bahwa hubungan yang benar hanya melalui pernikahan dengan perempuan. Tawaran ini bukan karena Nabi Lūṭ setuju mereka menikahi anaknya secara pribadi, tetapi secara simbolis menyatakan: “Jika kalian memang tidak bisa mengendalikan syahwat, maka salurkanlah dengan cara yang sah dan suci.”
- c. Tingkat degradasi moral kaumnya sudah sangat akut, karena meskipun diberi jalan yang sah dan lebih suci, mereka tetap tidak mengindahkannya. Ini memperlihatkan penolakan terhadap fitrah dan syariat, bukan sekadar penyimpangan orientasi.

4.2.4. Struktur Triadik dalam Al-Hijr 70-71

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
فَالْتَمِزْ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُصَدِّقُونَ (Mereka) berkata, "Bukankah kami telah melarangmu dari (melindungi) manusia?"	<i>Qualisign</i>: Kaum sodom menyalahkan, seolah melanggar larangan mereka. Nabi Luth <i>Legisign</i>: Kaum Sodom membuat aturan yang menyimpang, yaitu larangan melindungi manusia.	<i>Simbol</i>: "awalam nanhaka" Menunjukkan upaya argumentatif berbentuk pembenaran dengan landasan pemberitahuan sebelumnya.	<i>Argument</i>: Kaum Sodom membuat pembelaan dan pembenaran atas perbuatan mereka. Seolah olah mereka sudah punya landasan aturan sebelumnya, dan sikap mereka harusnya dimaklumi.
قَالَ فَذَلِكُمْ أَصْنَانُ زُرْتُمُوهُنَّ Dia (Lut) berkata, "Mereka itulah putri-putri (negeri)ku (nikahlah dengan mereka), jika kamu hendak berbuat".	<i>Qualisign</i>: Nabi Luth memerintahkan kaumnya untuk menikahi putri-putri di negeri itu, jika mereka ingin menyalurkan syahwat mereka. <i>Sinsign</i>: ucapan "haa'ulaa'i banaati hunna athharu.." <i>Legisign</i>: Upaya negosiasi Nabi Luth untuk membuat kaumnya bertaubat	<i>Icon</i>: "haa'ulaa'i banaati, in kuntum fa'ilin" Artinya jika mereka ingin melampiaskan hasrat seksual, maka pada wanita secara halal. <i>Index</i>: Mereka sama sekali tidak melihat wanita walapun sudah ditawarkan.	<i>Argument</i>: Rasa malu Nabi Luth terhadap perilaku kaumnya membuatnya berupaya bernegosiasi dengan mereka, sekaligus meluruskan pikiran mereka, bahwa tempat pemenuhan kebutuhan syahwat adalah pada perempuan yang dinikahi.

Dalam lanjutan kisah Nabi Lūṭ yang termaktub dalam QS. Hud: 70–71, kita melihat pertukaran dialog yang memuat makna simbolik dan moral yang sangat dalam. Ketika para penduduk Sodom mendatangi Nabi Lūṭ dan para tamunya, mereka berkata, "Bukankah kami telah melarangmu dari (melindungi) manusia?" Pernyataan ini secara semiotik dapat dibaca sebagai *Representament* berupa *Qualisign*—yakni ekspresi kemarahan yang menunjukkan bahwa Nabi Lūṭ telah melanggar aturan yang mereka buat.

Dalam kerangka *Legisign*, tampak bahwa kaum Sodom telah menciptakan hukum sosial menyimpang: mereka melarang aktivitas moral seperti perlindungan terhadap sesama manusia, terutama dalam konteks perlindungan terhadap tamu dari pelecehan seksual. Pernyataan "awalam nanhaka" menjadi simbol argumentatif, yaitu mereka mengklaim telah memberi peringatan sebelumnya dan menjadikannya sebagai dasar untuk menuntut konsistensi dari Nabi Lūṭ. Ini mengisyaratkan adanya upaya pembenaran moral dari perilaku jahat mereka dengan membungkusnya dalam dalih "aturan lokal".

Dalam konteks *interpretant*, mereka tidak sedang sekadar menyatakan kekecewaan, melainkan mencoba membela perilaku kolektif mereka,

menganggapnya sah karena telah dilembagakan dalam bentuk norma yang disepakati bersama—betapapun menyimpangnya norma itu. Ini menjadi bentuk rasionalisasi kerusakan moral dalam komunitas yang sudah sangat menyimpang dari fitrah manusia.

Sebagai respons, Nabi Lūṭ berkata: "*Mereka itulah putri-putri (negeri)ku, jika kamu hendak berbuat.*" Ungkapan ini memiliki bobot semiotik yang kuat sebagai *Qualisign*, yakni seruan dari lubuk hati terdalam yang menyiratkan rasa keputusasaan dan rasa malu atas kelakuan kaumnya. Nabi Lūṭ tidak hanya menyarankan, tetapi juga menawarkan solusi yang sesuai dengan fitrah dan norma ketuhanan. Secara *Sinsign*, ucapan itu hadir dalam momen spesifik yang sangat genting, ketika tekanan dari masyarakatnya memuncak dan keselamatan tamu-tamunya terancam. Dalam tataran *Legisign*, pernyataan Nabi Lūṭ adalah bagian dari upaya terakhir untuk menegakkan norma moral dan menawarkan jalur taubat bagi kaumnya—yakni menyalurkan syahwat secara sah melalui pernikahan.

Ucapan "*haa'ulaa'i banaatii in kuntum faa'ilin*" secara ikonik merujuk pada perempuan sebagai simbol kesucian dan saluran sah bagi kebutuhan biologis. Namun yang paling menyayat adalah *index* yang ditunjukkan oleh ketidakpedulian kaum Sodom meskipun sudah ditawarkan perempuan: mereka tetap mengejar tamu lelaki. Ini menunjukkan betapa kerusakan orientasi mereka sudah mencapai titik yang tidak lagi bisa diluruskan oleh logika atau pendekatan kompromi. Dalam *interpretant*-nya, respons Nabi Lūṭ ini mencerminkan rasa malu dan keprihatinan yang sangat dalam terhadap moral kaumnya. Ia berusaha menyadarkan mereka bahwa apa yang mereka lakukan bukan hanya keji secara syariat, tetapi juga bertentangan dengan akal dan naluri paling dasar manusia.

Secara keseluruhan, dua ayat ini menunjukkan bagaimana kerusakan sosial bukan hanya menyangkut perilaku menyimpang secara personal, tetapi juga ketika suatu masyarakat telah melegalisasi dan membenarkan penyimpangan itu sebagai norma sosial yang sah. Inilah bentuk krisis etik paling parah menurut Al-Qur'an—ketika keburukan tidak lagi dianggap salah, dan bahkan dilindungi dengan aturan buatan manusia.

4.2.5. Struktur Triadik dalam QS. Asy-Syu'ara' 164

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ - إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا عَلَى رِسْقٍ الْعَلِيِّينَ ١٦٤ Dan aku tidak meminta imbalan kepadamu atas ajakan ini; imbalankuhanyalah dari Tuhan seluruh alam.	<i>Qualisign</i>: Pernyataan Nabi Luth bahwa ia tidak meminta imbalan apapun dari kaumnya. <i>Sinsign</i>: "in ajriya illa 'ala robbil 'alamin" jukkan bahwa ia <i>Legisign</i>: Seorang Nabi tidak butuh imbalan kecuali dari Allah SWT.	<i>Indeks</i>: Ucapan pernyataan tidak butuh imbalan, menandakan bahwa sebelumnya ada kecurigaan bahkan tuduhkan bahwa Nabi Luth berorientasi materi.	<i>Argument</i>: Ada tuduhan pada Nabi Luth bahwa dirinya mencari imbalan keuntungan dari dakwahnya, sehingga ia menegaskan bahwa ia sama sekali hanya mengharap dari Allah.
فَأُولَٰئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكَفَّوْرٌ مِنْ أَصْحَابِ ١٦٧ Mereka menjawab, "Wahai Luth! Jika engkau tidak berhenti, tentu engkau termasuk orang-orang yang terusir".	<i>Qualisign</i>: Jawaban Kaum Sodom berupa ancaman pada Nabi Luth, bahwa ia akan diusir. <i>Sinsign</i>: ucapan "lain lam tantahi yaa Luuth, latakuuna minal mukhrajii". <i>Legisign</i>: kalimat tersebut menunjukkan tingkat lanjut dari pembangkangan berupa ancaman pengusiran.	<i>Icon</i>: "al mukhrajii" artinya golongan yang dikeluarkan atau diusir. <i>Index</i>: Ancaman pengusiran adalah akibat dari penolakan secara total.	<i>Argument</i>: Kaum Nabi Luth melanjutkan pembangkangannya sehingga mereka nekat mengancam utusan Allah, bahwa mereka akan mengusir Nabi Luth jika tidak mau berhenti menyeru kebenaran.

Ayat ini merupakan pernyataan tegas dari Nabi Luth yang menyatakan bahwa ia tidak mengharapkan imbalan materi atau keuntungan duniawi dari dakwah dan seruannya kepada kaumnya. Dalam bingkai semiotika Charles Sanders Peirce, ayat ini mencerminkan makna yang dalam melalui representasi tanda-tanda yang membentuk struktur komunikasi profetik.

Sebagai *Qualisign*, pernyataan ini adalah ekspresi ketulusan Nabi Luth dalam berdakwah. Ia menunjukkan bahwa seruannya murni berasal dari kesadaran spiritual dan tanggung jawab kerasulan, bukan atas motivasi pribadi atau keuntungan. Kalimat ini menyiratkan keikhlasan dan integritas moral yang tinggi dari seorang nabi, bahwa seluruh usahanya bukan untuk mendapatkan imbalan, melainkan hanya karena perintah Allah.

Secara *Sinsign*, ucapan "in ajriya illā 'alā Rabbil 'ālamīn" diucapkan dalam konteks yang spesifik, yaitu ketika kaumnya mulai meragukan motif dakwahnya atau bahkan menuduhnya memiliki maksud tersembunyi. Ucapan ini muncul sebagai respons aktual dalam interaksi sosial antara Nabi dan masyarakat yang

menolaknyanya. Hal ini menunjukkan bagaimana kondisi sosial saat itu sudah begitu rusak hingga menuduh seorang nabi dengan niat duniawi. Dalam kerangka *Legisign*, ayat ini mencerminkan prinsip tetap yang berlaku dalam tradisi kenabian, yaitu bahwa para nabi tidak pernah mengharap balasan materi dari dakwah mereka. Ini adalah hukum etis universal dalam misi kenabian—bahwa dakwah adalah amanah, bukan alat eksploitasi.

Sebagai indeks, pernyataan Nabi Lūṭ yang menolak imbalan itu menandakan adanya konteks tuduhan tersembunyi atau eksplisit dari kaumnya. Dengan kata lain, penegasan ini tidak berdiri di ruang hampa, melainkan muncul karena sudah ada suara-suara sumbang yang menuduh bahwa Nabi Lūṭ berdakwah demi pamrih pribadi. Maka penolakannya atas imbalan itu menjadi penanda bahwa ia ingin memutus tuduhan itu dengan argumen spiritual.

Interpretant dari keseluruhan tanda ini adalah klarifikasi Nabi Lūṭ atas ketulusan dakwahnya. Ia ingin meyakinkan bahwa misinya adalah murni karena Allah, bukan karena kepentingan pribadi. Pernyataan ini juga menjadi pengingat bahwa salah satu bentuk penyakit sosial suatu kaum adalah ketika mereka begitu curiga, sinis, dan menilai segalanya dari perspektif keuntungan materi, bahkan terhadap seorang nabi. Maka, ayat ini mengandung kritik halus terhadap budaya materialistik dan kehilangan kepercayaan terhadap integritas moral dalam masyarakat yang sedang rusak.

4.2.6. Struktur Triadik dalam QS. Asy-Syu'ara' ayat 167

Ayat 167 menggambarkan puncak dari perlawanan kaum Nabi Lūṭ terhadap seruan kebenaran. Dalam perspektif semiotika Charles Sanders Peirce, pernyataan ini sarat dengan makna simbolik yang menunjukkan dinamika konflik antara kebenaran dan keburukan dalam masyarakat yang rusak secara moral. Sebagai *Qualisign*, ungkapan ini adalah representasi dari sikap emosional yang penuh tekanan dan amarah, berupa ancaman eksplisit kepada Nabi Lūṭ. Kalimat yang bernada keras ini menunjukkan bahwa kaum Sodom telah sampai pada titik intoleransi terhadap dakwah kebenaran, dan tidak lagi sekadar menolak, tetapi juga mengancam eksistensi fisik Nabi Lūṭ di tengah mereka.

Secara *Sinsign*, frasa “*la'in lam tantahi yā Lūt, latakūnanna minal mukhrajīn*” adalah pernyataan nyata yang muncul dalam konteks konfrontasi sosial. Ini adalah ucapan aktual dalam situasi spesifik, di mana kaum Lūt secara terbuka menyatakan batas kesabaran mereka dan mengarah pada tindakan nyata, yaitu pengusiran. Ucapan ini mencerminkan eskalasi penolakan yang sebelumnya mungkin hanya berupa tudingan atau ejekan, kini berubah menjadi intimidasi dan ultimatum.

Dalam dimensi *Legisign*, ancaman pengusiran tersebut menjadi simbol dari sistem nilai yang sudah terbalik. Kaum tersebut menjadikan nilai moral sebagai pelanggaran, dan menempatkan dakwah sebagai kejahatan. Ini adalah bentuk penolakan kolektif terhadap norma Ilahiah yang telah dibawa oleh seorang nabi. Dengan kata lain, mereka telah membuat aturan sendiri yang menolak keras kehadiran kebenaran di tengah-tengah mereka.

Icon dalam kata “*al-mukhrajīn*” menggambarkan keadaan sebagai orang yang terusir—mereka yang tidak lagi diizinkan tinggal dalam komunitas, dipandang sebagai ancaman terhadap tatanan sosial yang telah diselewengkan. Sementara itu, *index* dari pernyataan ini menunjukkan bahwa pengusiran adalah reaksi terhadap dakwah yang terus menerus. Ini menandakan bahwa ketika kebenaran tak lagi bisa dibantah dengan argumen, maka tindakan represif pun dijadikan jalan keluar oleh masyarakat yang membangkang.

Interpretant dari keseluruhan tanda ini adalah bahwa kaum Nabi Lūt telah benar-benar memutus relasi moral dan rasional dengan utusan Allah. Mereka bukan hanya menolak, tapi juga memusuhi secara aktif. Ini memperlihatkan bahwa penyakit sosial mereka telah mengakar, hingga kebenaran dianggap ancaman yang harus disingkirkan. Dalam konteks ini, dakwah Nabi Lūt dipandang sebagai gangguan terhadap kebebasan menyimpang yang mereka pertahankan. Maka, ayat ini tidak hanya mencerminkan tindakan fisik berupa pengusiran, tetapi juga menggambarkan simbol pemutusan total terhadap nilai-nilai langit yang mereka tolak untuk diterima.

4.2.7. Struktur Triadik dalam QS. An-Naml ayat 56

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
﴿فَمَا كَانَ عَوَسٌ قُوبَةً إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ﴾ ﴿أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِهِمْ﴾ ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا ۝٩﴾ Jawaban kaumnya tidak lain hanya dengan mengatakan, "Usirlah Lūṭ dan keluarganya dari negerimu; sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang (mengganggu dirinya) suci".	<i>Qualisign</i>: Kaum Luth menyeru untuk mengusir Nabi Luth karena ia dianggap merasa paling suci. <i>Sinsign</i>: "innahum anaasun yatahharuun" <i>Legisign</i>: Mengusir dan menuduh secara personal bahwa orang lain merasa paling suci adalah bentuk pembangkangan yang nyata atas kebenaran.	<i>Ikon</i>: "Akhrijuu aala Luth" artinya yang ingin mereka usir bukan hanya Nabi Luth, tapi juga pengikutnya. <i>Indeks</i>: Kalimat "mereka adalah orang-orang suci" merupakan tanda cemooh.	<i>Argument</i>: Kaum Sodom yang diujani argumentasi dari Nabi Luth tidak mampu menjawab apa-apa selain dari menunjukkan resistensi dengan mengusir Nabi Luth dan juga menggunakan retorika sindiran seolah-olah mereka mengakui bahwa Nabi Luth itu orang suci, tetapi yang dimaksud sebenarnya adalah hinaan.

Ayat 56 ini merupakan potret dari puncak perlawanan kaum Nabi Lūṭ dalam menghadapi dakwah yang membawa nilai-nilai kesucian dan perbaikan moral. Dalam pendekatan semiotika Charles Sanders Peirce, ayat ini dapat dianalisis sebagai konstruksi tanda yang memperlihatkan dinamika komunikasi sosial antara representasi kebenaran dan perlawanan terhadapnya.

Sebagai *Qualisign*, ayat ini menunjukkan bentuk emosi kolektif yang meledak dalam keputusan untuk mengusir Nabi Lūṭ dan para pengikutnya. Ekspresi "*usirlah mereka dari kampungmu*" adalah bentuk respons emosional yang tidak berdasar logika, melainkan berakar dari rasa tidak nyaman terhadap kehadiran nilai-nilai yang dianggap "mengganggu" gaya hidup menyimpang mereka. Mereka tidak memberikan bantahan argumen, melainkan reaksi sosial represif.

Secara *Sinsign*, frasa "*innahum unāsun yataṭahharūn*" (sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang menyucikan diri) merupakan ucapan faktual yang mengandung nada sindiran tajam. Kalimat ini muncul sebagai wujud keputusan dalam debat, lalu berganti menjadi celaan. Ucapan itu menyiratkan bahwa kaum Lūṭ tidak hanya menolak nasihat, tetapi juga melecehkan kebaikan. Alih-alih mengakui bahwa mereka yang suci adalah teladan, kaum ini justru menjadikan kesucian itu sebagai alasan untuk mengusir.

Dalam kerangka *Legisign*, tindakan mengusir orang karena alasan mereka menjaga kesucian adalah bentuk tatanan nilai yang telah terbalik. Ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat tersebut, kejahatan telah menjadi norma dan kebaikan menjadi hal yang menyimpang. Seruan pengusiran bukan hanya ditujukan kepada Nabi Lūṭ, tapi juga pada seluruh pengikutnya (“*āla Lūṭ*”), menandakan penolakan terhadap komunitas yang berpegang pada nilai ketauhidan dan kesucian moral.

Sebagai ikon, frasa “*akhrijū ala Lūṭ*” menggambarkan bukan sekadar tindakan pengusiran fisik, tapi juga simbol eksklusi sosial: siapa pun yang tidak ikut dalam arus penyimpangan dianggap tidak layak tinggal di dalam komunitas. Mereka yang “berbeda” secara moral dianggap musuh bersama. Sementara itu, indeks dari kalimat “*innahum unasun yataṭahharun*” menunjukkan bahwa kaum tersebut menggunakan kalimat itu secara sarkastik. Ini bukan pujian, melainkan sindiran yang meremehkan. Mereka menyamakan kesucian moral dengan kesombongan, seolah-olah Nabi Lūṭ dan pengikutnya menganggap diri lebih baik, padahal sebenarnya mereka sedang mempertahankan fitrah dan hukum Tuhan.

Interpretant dari rangkaian tanda ini adalah sebuah refleksi sosial bahwa dalam masyarakat yang telah rusak total, bukan hanya kejahatan yang dianggap biasa, tetapi kebaikan pun dibenci. Mereka yang menjaga nilai agama dianggap mengganggu keteraturan sosial, sehingga harus disingkirkan. Ini merupakan tanda betapa jauh penyimpangan telah mengakar, hingga kebenaran tidak lagi bisa diterima sebagai sesuatu yang mulia, tetapi justru dicemooh, dikucilkan, bahkan dihancurkan. Maka, ayat ini menjadi bukti bahwa penolakan terhadap dakwah bisa bermetamorfosis menjadi agresi terhadap nilai-nilai moral dan seluruh komunitas yang mengusungnya.

4.2.8. Struktur Triadik dalam QS. Al-Ankabut ayat 28

Narasi Ayat	Representament	Object	Interpretant
وَأَمَّا إِذْ قَالَ لِلنَّبِيِّ رَبِّكَ إِنَّكَ إِذْ لَكُلُّوا الْفُجُورَةَ مَا يَتَّبِعُونَهَا مِنْ الْخَيْرِ مِنَ الْغُلَامِينَ Dan (ingatlah) ketika Luth berkata kepada kaumnya: “Sesungguhnya kamu benar-benar mengerjakan perbuatan yang amat keji yang belum pernah dikerjakan oleh seorangpun dari umat-umat sebelum kamu”. (QS. Al-Ankabut ayat 28).	<i>Qualisign</i>: Ketegasan Nabi Luth yang ditunjukkan dari gaya narasi yang bukan saja bema da imbauan atau seruan, namun menyertakan kecaman terhadap tindakan mereka. <i>Sinsign</i>: ucapan “<i>innakum lata’tuuna al-fahisyah.....</i>” <i>Legisign</i>: perbuatan keji dan menyimpang.	<i>Icon</i>: <i>fahisyah</i> derivasi kata <i>fahsyah</i> (keji dan kotor). <i>Index</i>: “<i>maa sabaaqum biha min ahadin minal ‘alamin</i>” tak ada yang pernah melakukan sebelumnya, merupakan indeks parahnya keanehan penyimpangan tersebut.	<i>Argument</i>: Nabi Luth berupaya berdialog dengan kaumnya untuk menyampaikan sebuah peringatan tegas terhadap sebuah perilaku keji dan sangat menyimpang dari agama maupun norma kesucian. Saking menyimpangnya perbuatan tersebut, bahkan tidak pernah ada dalam sejarah peradaban manusia sebelumnya.

Ayat dalam QS. Al-‘Ankabut ayat 28 merupakan salah satu ayat yang menggarisbawahi puncak kerusakan moral kaum Nabi Lūṭ. Jika dianalisis dengan pendekatan semiotika Charles Sanders Peirce, kita bisa memetakan struktur makna dari tiga unsur utama: *Representament*, *object*, dan *interpretant*.

Sebagai *Representament*, ayat ini menampilkan *Qualisign* berupa pernyataan tegas Nabi Lūṭ, yang bukan hanya berupa imbauan biasa, melainkan sebuah kecaman terhadap perilaku yang dianggap sangat keji oleh norma agama dan fitrah manusia. Gaya tutur dalam ucapan “*innakum lata’ tūna al-fāḥishah*” adalah *Sinsign* yang menandai kehadiran langsung dari ucapan nyata seorang Nabi kepada kaumnya, disertai dengan nada protes yang kuat. Di sisi lain, *Legisign* muncul dari struktur kalimat yang menjelaskan bahwa tindakan tersebut bukan hanya salah menurut hukum kenabian, tapi juga menyimpang menurut aturan moral dan sosial yang universal.

Objek dari pernyataan ini berkisar pada makna “*al-fahisyah*” (perbuatan keji), yang secara *ikonik* ditunjukkan melalui akar kata *fahsyā*, yang mengandung citra kekotoran moral dan penyimpangan seksual yang menjijikkan. Ikon ini mewakili gambaran tindakan homoseksual yang pada masa itu bahkan belum pernah dikenal atau terjadi, sebagaimana ditegaskan dalam indeks “*ma sabaqakum biha min aḥadin minal ‘alamin*”—indikasi bahwa perilaku ini bukan hanya salah, tetapi juga tidak memiliki preseden dalam sejarah umat manusia. Ini memperkuat kesan bahwa tindakan tersebut berada di luar batas-batas kewajaran yang diterima dalam masyarakat manapun.

Sebagai *interpretant*, ayat ini mencerminkan misi profetik Nabi Lūṭ dalam bentuk dialog peringatan keras terhadap kaumnya. Dengan menunjuk bahwa perilaku mereka adalah sesuatu yang belum pernah dilakukan oleh siapa pun sebelumnya, Nabi Lūṭ mengedepankan argumentasi moral sekaligus historis. Ia ingin membuka mata kaumnya bahwa yang mereka lakukan bukan sekadar dosa, tetapi sebuah bentuk degenerasi sosial yang ekstrem dan belum pernah terjadi sebelumnya. Dalam konteks ini, ucapan Nabi Lūṭ juga menjadi refleksi terhadap pentingnya menjaga fitrah manusia yang telah ditanamkan oleh Tuhan sejak penciptaan manusia pertama.

4.3. Analisis Patologi Sosial Kaum Nabi Lūṭ: Kaum Yang Dibinasakan

Kisah kaum Nabi Lūṭ dalam Al-Qur'an merupakan potret historis dan teologis yang sangat kuat dalam menggambarkan bentuk-bentuk penyimpangan sosial (patologi sosial) yang telah terlembagakan dalam suatu masyarakat. Untuk mengungkap lebih dalam makna-makna sosial di balik teks, analisis ini menggunakan pendekatan semiotika Charles Sanders Peirce, yang membagi tanda menjadi tiga unsur: *representamen* (tanda), *object* (rujukan), dan *interpretant* (pemaknaan). Analisis ini kemudian diperkaya dengan teori-teori perilaku menyimpang dalam sosiologi modern, guna menunjukkan relevansi historis dan kontemporer dari fenomena sosial yang termuat dalam kisah tersebut. Berdasarkan analisis tanda-tanda yang dipetakan dalam struktur triadik di atas, berikut ini adalah beberapa gejala penyakit sosial yang diidentifikasi berdasarkan interpretasi terhadap kisah Kaum Nabi Lūṭ:

4.3.1. Penyimpangan Seksual yang Terlembagakan

Fenomena homoseksualitas yang dilakukan secara terang-terangan oleh kaum Nabi Lūṭ bukan hanya bentuk penyimpangan personal, melainkan telah menjadi norma kolektif masyarakat saat itu. Budaya ini menunjukkan bahwa perilaku menyimpang telah mencapai tahap institusionalisasi, di mana struktur sosial tidak lagi berfungsi menertibkan, melainkan justru melanggengkan penyimpangan. Sosiolog klasik Emile Durkheim menjelaskan bahwa kondisi penyimpangan sosial yang merajalela dalam suatu masyarakat dapat dikategorikan sebagai bentuk anomie, yakni suatu keadaan ketika norma-norma sosial kehilangan kendali terhadap perilaku individu akibat runtuhnya sistem nilai kolektif. Dalam kondisi ini, masyarakat tidak lagi memiliki pedoman moral yang kokoh sebagai rujukan dalam membedakan mana yang benar dan mana yang salah. Akibatnya, perilaku menyimpang tidak lagi dipandang sebagai pelanggaran terhadap norma, tetapi malah dianggap sesuatu yang biasa, wajar, bahkan didukung dan dibanggakan.

Durkheim menegaskan bahwa anomie bukan sekadar hasil dari penyimpangan individual, tetapi merupakan indikator kegagalan total dari lembaga-lembaga sosial utama—seperti keluarga, pendidikan, agama, dan

negara—dalam menjalankan fungsi utamanya, yaitu membentuk moralitas, mengawasi perilaku, dan menciptakan keteraturan sosial. Ketika lembaga-lembaga ini kehilangan wibawa dan pengaruhnya, masyarakat cenderung mengalami disorientasi nilai dan jatuh ke dalam kebingungan kolektif (*moral confusion*). Dalam masyarakat seperti ini, nilai-nilai baru yang menyimpang dapat mengambil alih ruang publik dan menjadi semacam “aturan baru” yang tidak lagi didasarkan pada kebenaran moral atau agama, melainkan pada kepentingan sesaat, arus popularitas, atau narasi kebebasan yang menafikan batas etika.

Fenomena ini tergambar secara jelas dalam kisah kaum Nabi Lūṭ, sebagaimana terekam dalam al-Qur'an, di mana homoseksualitas tidak lagi dianggap sebagai penyimpangan, tetapi telah menjadi budaya arus utama yang dilembagakan. Pada QS. Hud 70 direpresentasikan "Bukankah kami telah melarangmu dari (melindungi) manusia?". *Interpretant* yang terdapat pada ayat ini adalah bahwa Kaum Sodom telah membuat semacam aturan untuk melegalkan tindakan menyimpang mereka. Ketika Nabi Lūṭ memberi peringatan, justru mereka balik menyalahkannya lantaran diklaim telah melanggar consensus sebelumnya. Ini adalah contoh ekstrem dari masyarakat yang mengalami anomie total, di mana nilai-nilai moral terdahulu telah hilang daya ikatnya, dan perilaku menyimpang justru telah mengkristal menjadi konsensus bahkan produk aturan.

Fenomena anomie sebagaimana dijelaskan Durkheim tidak hanya merupakan bagian dari kisah umat terdahulu, tetapi juga terlihat dalam kehidupan sosial modern. Sebagai contoh, dalam beberapa masyarakat urban saat ini, dapat disaksikan maraknya kampanye untuk menormalkan perilaku seksual nonheteroseksual, termasuk homoseksualitas, biseksualitas, dan identitas gender nonbiner. Perilaku ini tidak hanya ditampilkan secara terbuka di media sosial dan hiburan, tetapi juga mulai dilindungi secara hukum oleh beberapa negara melalui pengesahan pernikahan sesama jenis, pelarangan terapi perubahan orientasi seksual, hingga edukasi seks bebas sejak dini tanpa dasar nilai agama.

Di tengah masyarakat seperti itu, banyak keluarga kehilangan peran sebagai penjaga moral anak-anak mereka. Lembaga pendidikan lebih mementingkan kurikulum yang "inklusif" ketimbang bermuatan nilai luhur, dan negara pun

cenderung netral dalam isu-isu moral demi menjaga citra demokratis. Kondisi ini menciptakan generasi yang tercerabut dari akar nilai agama dan budaya, sehingga tidak lagi memiliki daya kritis terhadap penyimpangan sosial yang ditampilkan secara masif. (Syahra, 2000).

Fenomena di atas juga dapat dilihat dari sudut pandang *Cultural Deviance Theory*, *Cultural Deviance Theory* adalah salah satu perspektif dalam sosiologi yang menjelaskan bagaimana perilaku menyimpang dapat muncul, berkembang, dan diterima dalam suatu komunitas sosial tertentu karena pengaruh lingkungan budaya yang mendukungnya. Teori ini menekankan bahwa lingkungan sosial dan nilai-nilai yang hidup dalam suatu kelompok dapat membentuk persepsi moral anggotanya, bahkan jika nilai tersebut bertentangan dengan norma-norma sosial atau moralitas universal yang lebih luas.

Menurut Jankowski, kelompok-kelompok sosial tertentu bisa saja mengembangkan subkultur dengan nilai-nilai yang berbeda dari masyarakat umum, yang dalam beberapa kasus malah mengukuhkan perilaku menyimpang sebagai sesuatu yang normatif dalam kelompok itu. Dalam konteks ini, deviasi tidak lagi dianggap sebagai “penyimpangan”, melainkan sebagai versi kebenaran lokal yang dilestarikan dan dipertahankan. Bahkan, nilai-nilai menyimpang itu bisa dilembagakan dalam sistem hukum, pendidikan, hingga media, yang semuanya memperkuat eksistensinya di tengah masyarakat.

Ketika nilai-nilai menyimpang tersebut telah menjadi bagian dari struktur sosial komunitas, maka dampaknya sangat luas, termasuk dalam pembalikan peran sosial dan kerusakan relasi kemanusiaan yang paling mendasar, yaitu antara laki-laki dan perempuan. Salah satu konsekuensi yang paling nyata dari penerimaan terhadap homoseksualitas secara budaya dan sosial adalah ditinggalkannya perempuan sebagai pasangan hidup, baik secara fungsional (tidak lagi dipilih sebagai pasangan), maupun secara simbolik (dikesampingkan dalam peran reproduksi dan pengasuhan). (Jankowski, 2020).

Perempuan yang secara fitrah diciptakan sebagai pasangan laki-laki dalam sistem keluarga heteroseksual justru kehilangan perannya dalam struktur masyarakat yang mendewakan orientasi seksual menyimpang. Akibatnya, terjadi

disfungsi keluarga, yaitu rusaknya fungsi keluarga sebagai lembaga reproduksi, pendidikan moral anak, dan tempat berkembangnya kasih sayang antar anggota keluarga. Sistem pernikahan yang berbasis pada ikatan laki-laki dan perempuan tergantikan oleh model relasi yang secara biologis dan spiritual tidak kompatibel dengan tujuan sakral pernikahan sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an.

Dalam jangka panjang, hal ini akan mengacaukan fitrah biologis manusia, yaitu ketertarikan alami antara laki-laki dan perempuan. Ketika masyarakat mulai menyosialisasikan bahwa ketertarikan pada sesama jenis adalah hal yang valid dan wajar, maka generasi muda yang masih dalam tahap pencarian jati diri akan mengalami disorientasi identitas seksual. Fitrah manusia yang secara biologis cenderung pada lawan jenis mulai terkikis dan bahkan dianggap kuno atau kaku. Dalam konteks sosiologi agama, ini menjadi gejala dehumanisasi, yaitu ketika kodrat manusia sebagai makhluk yang tunduk pada nilai ilahi tergantikan oleh konstruksi nilai yang sepenuhnya bersumber dari keinginan manusia itu sendiri.

Fenomena ini dapat ditemukan dalam berbagai kasus di masyarakat modern. Di beberapa negara Barat, misalnya, pernikahan sesama jenis telah dilegalkan dan bahkan menjadi bagian dari kurikulum pendidikan dasar. Anak-anak diajarkan bahwa memiliki dua ayah atau dua ibu adalah hal yang normal. Dalam ruang publik, media dan hiburan menampilkan tokoh-tokoh LGBTQ+ sebagai panutan atau figur inspiratif. Dalam konteks seperti ini, tekanan budaya memaksa individu untuk menyesuaikan diri, bahkan jika mereka secara pribadi tidak setuju, karena takut dianggap intoleran atau tidak inklusif. Konsekuensinya, perempuan ditinggalkan sebagai pasangan hidup, terjadi disfungsi keluarga, dan fitrah biologis manusia (yakni ketertarikan pada lawan jenis) dikacaukan.

4.3.2. Kehilangan Rasa Malu (*Shameless Culture*)

Dalam konteks kisah kaum Nabi Luth, salah satu fenomena sosial yang terjadi adalah hilangnya rasa malu (*haya* ') dan munculnya budaya bangga terhadap dosa. Praktik homoseksual dilakukan di ruang publik, bahkan menjadi semacam identitas sosial yang ditunjukkan secara terbuka. Kenyataan ini menunjukkan indikasi transformasi dari *shame culture* menjadi *shameless culture*, yakni suatu proses di mana pelanggaran norma yang berulang dibiarkan hingga menjadi

kebiasaan yang tidak lagi dianggap salah (Negara, 2018). Dari sudut pandang *symbolic interactionism*, penyimpangan menjadi bagian dari identitas yang dinegosiasikan secara sosial, ketika label-label menyimpang seperti “pemuas syahwat sesama jenis” tidak lagi dianggap buruk, tetapi justru dianggap “otentik”.

Dalam konteks kaum Nabi Lūt, rasa malu telah hilang total. Praktik homoseksualitas tidak lagi tersembunyi atau dianggap aib, tetapi dilakukan di ruang publik secara terang-terangan, bahkan dijadikan semacam identitas sosial yang ditunjukkan dengan rasa bangga. Indikasi ini tampak jelas pada QS. Hud ayat 79, Kaum Sodom dengan terang-terangan dan terbuka berucap, “*sesungguhnya engkau sudah tahu bahwa kami tidak memerlukan anak-anak perempuanmu itu*”. Interpretasi dari ayat ini adalah adanya deklarasi secara terang-terangan dan cenderung bangga terhadap penyakit sosial mereka. Perubahan ini menandakan terjadinya transformasi nilai dalam masyarakat, dari yang semula berbasis pada “*shame culture*” (budaya malu) menjadi “*shameless culture*” (budaya tanpa malu), yaitu suatu kondisi di mana nilai-nilai etis kehilangan pengaruhnya dalam mengendalikan perilaku sosial.

Transformasi ini terjadi melalui proses yang gradual: pelanggaran norma yang awalnya dianggap menyimpang, ketika terus-menerus dilakukan tanpa kontrol sosial yang efektif, akan dinormalisasi dan pada akhirnya menjadi bagian dari kebiasaan sosial. Ketika masyarakat tidak lagi memberi sanksi sosial terhadap pelanggaran, atau justru mendukungnya atas nama kebebasan atau hak individu, maka penyimpangan itu akan memperoleh legitimasi sosial baru. Ini merupakan gejala penyakit sosial serius yang tidak hanya merusak individu, tetapi juga mengikis struktur etika masyarakat.

Dalam perspektif *symbolic interactionism*, yang dikembangkan oleh George Herbert Mead dan dikembangkan lebih lanjut oleh Herbert Blumer, identitas sosial terbentuk melalui interaksi sosial dan pertukaran makna simbolik antarindividu dalam masyarakat. Artinya, makna “baik” atau “buruk”, “normal” atau “menyimpang”, tidak semata-mata datang dari norma yang baku, tetapi juga dinegosiasikan dalam hubungan sosial. (Carter, 2015). Dalam kerangka ini, ketika individu yang memiliki orientasi homoseksual mendapat label sosial sebagai

"penyimpang" atau "pemuas syahwat sesama jenis", mereka dapat menolak label itu secara defensif, atau justru mengadopsinya dan mengubahnya menjadi identitas yang positif melalui proses interaksi sosial yang berulang. Ketika komunitas atau subkultur menyimpang mendukung identitas tersebut dan memberikan pengakuan sosial terhadapnya, maka label menyimpang tersebut berubah menjadi label yang dianggap otentik, jujur, bahkan patut dibanggakan. Inilah yang disebut sebagai proses redefinisi makna deviasi, di mana penyimpangan berubah makna menjadi ekspresi diri.

Fenomena seperti ini dapat ditemukan dalam banyak gerakan modern yang mendorong narasi "*pride*" (bangga) terhadap orientasi seksual yang menyimpang. Dalam kampanye LGBTQ+, misalnya, orientasi seksual non-heteroseksual bukan hanya diminta untuk dihormati, tetapi diangkat sebagai identitas yang perlu dirayakan. Kata "*gay pride*" atau "*coming out*" menjadi simbol perjuangan untuk menegaskan eksistensi dan memperoleh legitimasi moral di ruang publik. Dalam banyak negara Barat, gerakan ini telah mencapai puncaknya dalam bentuk legalisasi pernikahan sesama jenis, perlindungan hukum terhadap ekspresi gender, bahkan larangan mengkritik perilaku tersebut atas nama kebebasan berekspresi. Yang sebelumnya merupakan perilaku rahasia, penuh rasa malu dan dianggap tabu, kini diperlihatkan secara terbuka dan bahkan menjadi simbol gaya hidup modern. Ini mencerminkan bahwa *shameless culture* muncul ketika pelanggaran norma tidak hanya dibiarkan, tetapi dijadikan kebanggaan.

4.3.3. Penolakan Terhadap Dakwah dan Kekerasan terhadap Nabi

Penolakan terhadap dakwah Nabi Lūṭ menunjukkan bahwa ketika nilai-nilai yang rusak telah mengakar, maka seruan kebenaran justru dianggap sebagai ancaman. Kaum Nabi Lūṭ menunjukkan gejala resistensi kolektif terhadap perbaikan moral. Dalam kerangka *Cognitive Dissonance Theory*, masyarakat mengalami ketegangan psikologis ketika nilai baru (seruan Nabi) bertentangan dengan nilai lama yang mereka yakini. Untuk mengurangi ketegangan tersebut, mereka memilih menyerang sumber perubahan (Sarwono, 2006). Di sisi lain, kondisi tersebut juga memicu timbulnya *groupthink*, bahwa sebuah kelompok akan menolak informasi yang bertentangan demi menjaga konsensus internal, bahkan

jika konsensus itu destruktif (Adhrianti, 2016). Dalam konteks ini, penolakan terhadap Nabi Lūṭ merupakan refleksi ketakutan terhadap perombakan nilai dominan.

Dalam teori "*moral panic*" yang dikembangkan oleh Stanley Cohen, dijelaskan bahwa masyarakat sering kali menciptakan "*folk devils*" atau "musuh bersama" sebagai cara untuk menyalurkan ketegangan sosial dan mempertahankan dominasi norma kelompok. Dalam proses ini, pihak yang dianggap sebagai "lain" (*the other*) diposisikan sebagai ancaman terhadap tatanan sosial yang mapan, meskipun mereka sebenarnya tidak membawa bahaya objektif.

Mengutip analisis Emmanuel (2014), Cohen menyatakan bahwa ketika suatu kelompok telah terlanjur dicap sebagai ancaman, maka tindakan kekerasan terhadap mereka dapat dibenarkan secara kolektif. Dalam konteks kaum Nabi Lūṭ, tamu-tamu beliau yang sebenarnya adalah malaikat utusan Allah disikapi dengan agresivitas massal. Mereka dianggap sebagai ancaman terhadap homoseksual yang telah diterima secara umum di masyarakat Sodom.. (Emmanuel, 2014)

Fakta bahwa ancaman kekerasan seksual terhadap tamu Nabi Lūṭ dilakukan secara terbuka dan oleh banyak orang menunjukkan bahwa masyarakat Sodom telah kehilangan seluruh standar moral. Perilaku menyimpang tidak lagi dianggap sekadar ekspresi pribadi, melainkan telah menjadi alat kekuasaan dan bentuk kontrol terhadap siapa pun yang menolak ikut arus. Ini merupakan bentuk anomali sosial tingkat tinggi, di mana penyimpangan berubah menjadi ideologi mayoritas, dan siapa pun yang menentangnya menjadi target kriminalisasi.

Lebih lanjut dalam kerangka *Cognitive Dissonance Theory* yang dikemukakan oleh Leon Festinger dan dijelaskan lebih lanjut oleh Sarwono (2006), manusia cenderung mengalami ketegangan psikologis (dissonance) ketika dihadapkan pada informasi atau nilai baru yang bertentangan dengan keyakinan lama yang mereka anut. Dakwah Nabi Lūṭ, yang menyeru kepada kemurnian akhlak dan pelarangan praktik homoseksual, berbenturan secara langsung dengan gaya hidup masyarakat saat itu yang sudah melegitimasi penyimpangan.

Ketegangan ini menimbulkan dorongan untuk mengurangi disonansi, dan salah satu cara paling umum yang dilakukan adalah dengan menolak atau

mendiskreditkan, bahkan menyerang sumber informasi baru tersebut. Dalam hal ini, Nabi Lūṭ dan para pengikutnya dijadikan sasaran serangan verbal bahkan ancaman kekerasan oleh kaumnya, bukan karena argumen mereka lemah, melainkan karena kehadiran mereka mengganggu kenyamanan psikologis dan moral mayoritas.

Pada narasi ayat Al-Quran, dapat dilihat agresifitas kaum Sodom merundung Nabi Lūṭ dan kaumnya dalam Q.S. Asy-Syu'arā' [26]: 167-168: *"Mereka berkata: 'Sungguh jika kamu tidak berhenti, wahai Lūṭ, niscaya kamu akan termasuk orang-orang yang diusir.'"* Ayat ini menunjukkan bahwa ancaman terhadap pemimpin moral dilakukan demi mempertahankan sistem nilai yang menyimpang. Seruan Nabi tidak direspon dengan perenungan, tetapi dengan pengusiran, strategi untuk meminimalkan disonansi dan menjaga stabilitas yang telah rusak.

Selain itu, fenomena ini juga dapat dijelaskan melalui teori *Groupthink*, yaitu kecenderungan suatu kelompok untuk memprioritaskan konsensus internal dan harmoni kelompok dibandingkan dengan evaluasi rasional terhadap realitas eksternal, bahkan ketika konsensus tersebut mengarah pada keputusan yang destruktif (Adhrianti, 2016). Dalam konteks kaum Nabi Lūṭ, terjadi penolakan massal terhadap informasi atau nilai yang bertentangan dengan keyakinan kolektif, semata-mata demi menjaga kebulatan suara dalam kelompok. Ciri khas *groupthink* seperti penyangkalan terhadap informasi yang bertentangan, rasionalisasi kolektif, dan penggambaran pihak luar sebagai ancaman sangat terlihat dalam kasus ini. Nabi Lūṭ dianggap sebagai pembawa kekacauan bukan karena substansi dakwahnya salah, tetapi karena mengganggu kohesi kelompok yang dibangun di atas kesesatan.

Dalam logika *groupthink*, kebenaran bisa menjadi musuh jika ia mengancam keutuhan konsensus, bahkan jika konsensus tersebut adalah kekeliruan moral. Dengan demikian, penolakan terhadap dakwah Nabi Lūṭ bukan semata-mata bentuk keingkaran spiritual, tetapi juga merupakan refleksi dari ketakutan kolektif terhadap perubahan mendasar dalam sistem nilai. Ketika nilai dominan dalam masyarakat dibangun di atas penyimpangan, maka perbaikan akhlak menjadi sebuah revolusi yang ditakuti. Ketakutan ini bisa berasal dari banyak faktor:

kehilangan identitas kelompok, hilangnya legitimasi sosial, hingga ancaman terhadap kenyamanan hidup yang telah terbiasa dalam dosa.

4.3.4. Persekusi terhadap Minoritas

Level akhir dari penyimpangan sosial bukan hanya terletak pada perilaku yang menyimpang itu sendiri, tetapi pada transformasi struktur sosial yang tidak lagi mampu membedakan antara yang benar dan yang salah. Dalam kisah Nabi Lūṭ, terlihat dengan jelas bahwa ketika penyimpangan seksual—dalam hal ini homoseksualitas—telah diterima sebagai praktik sosial yang lumrah, maka nilai-nilai moral yang dipegang oleh minoritas (yaitu Nabi Lūṭ dan pengikutnya) justru menjadi pihak yang dianggap mengganggu tatanan sosial yang telah mapan. Ini adalah fenomena “inversi nilai”, di mana kebenaran dilabeli sebagai kejahatan, dan keburukan justru dilegitimasi sebagai norma.

Dalam perspektif teori *labelling* (Howard Becker), kelompok minoritas moral seperti Nabi Lūṭ dan para pengikutnya tidak hanya diberi label negatif sebagai “pengganggu” atau “penyebarkan keresahan”, tetapi juga menjadi sasaran kriminalisasi sosial yang dilembagakan dalam bentuk kekerasan dan pengusiran. Label menjadi senjata simbolik untuk membenarkan tindakan represif terhadap kebenaran yang dianggap mengancam kenyamanan kolektif masyarakat menyimpang. Fenomena ini dapat ditemukan dalam narasi ayat Q.S. Al-Naml [27]: 56, dikisahkan: *"Maka jawaban kaumnya tidak lain hanyalah mengatakan: 'Usirlah Lūṭ dan keluarganya dari negeri kalian. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang menjaga diri (dari perbuatan keji).'"*

Ironisnya, kesucian dan kehormatan diri (yang seharusnya menjadi nilai yang dijunjung tinggi) justru dijadikan alasan untuk diusir. Ini menandakan bahwa masyarakat telah sampai pada titik di mana struktur etiknya benar-benar terbalik: yang bertaqwa dianggap bermasalah, dan yang menyimpang dijadikan identitas dominan. Apa yang terjadi dalam masyarakat Nabi Lūṭ mencerminkan terbentuknya rezim sosial penyimpangan, yaitu struktur sosial yang secara aktif melanggengkan perilaku menyimpang melalui mekanisme kontrol sosial negatif. Alih-alih mengontrol penyimpangan, masyarakat justru mengontrol kebenaran agar tidak mengganggu konsensus kolektif yang sudah terlanjur menyimpang.

Menurut Gerlach (2022), masyarakat seperti ini mengembangkan mekanisme kekuasaan informal maupun sistemik untuk menekan kelompok minoritas yang membawa nilai kebenaran. Hal ini dilakukan melalui pengucilan sosial, pembungkaman media, kekerasan massa, atau bahkan instrumen hukum. Penyimpangan tidak lagi bersifat sembunyi-sembunyi, melainkan menjadi bagian dari rezim dominan yang menghukum siapa saja yang menentanginya, termasuk para nabi. Kondisi ini diperparah oleh apa yang disebut sebagai “kontrol sosial deviatif”, yaitu bentuk pengendalian sosial yang bertujuan untuk melindungi penyimpangan dan mengintimidasi nilai-nilai yang benar. Dengan kontrol sosial jenis ini, masyarakat tidak lagi bergerak menuju perbaikan moral, tetapi justru memantapkan diri dalam penyimpangan yang terstruktur dan terorganisasi.

Apa yang terjadi pada Nabi Lūṭ dan pengikutnya adalah bentuk nyata dari penindasan oleh mayoritas (*tyranny of the majority*), suatu kondisi di mana keputusan dan norma sosial didasarkan pada konsensus mayoritas, tanpa mempertimbangkan nilai moral objektif. Ketika mayoritas telah terjerumus dalam kesalahan, maka minoritas yang benar akan selalu tampak subversif atau bahkan radikal. Ini adalah ancaman terbesar dalam masyarakat modern dan klasik, ketika suara kebenaran dibungkam bukan karena tidak logis, tetapi karena tidak populer. Mekanisme kekerasan terhadap minoritas ini dapat berbentuk verbal, sosial, maupun fisik. Ia menjadi ekspresi kegagalan kolektif dalam menahan nafsu dan mengakui kebenaran. Maka tidak mengherankan jika akhirnya Allah menurunkan azab yang dahsyat kepada kaum Nabi Lūṭ, bukan semata karena penyimpangannya, tetapi karena mereka membangun sistem yang menghancurkan nilai-nilai kebenaran dan menganiaya para pembawa risalah Ilahi.

Akhir dari semua penyimpangan sosial ini adalah ketika nilai-nilai moral minoritas (Nabi Lūṭ dan pengikutnya) dianggap sebagai ancaman bagi status quo. Mereka tidak hanya dilabeli, tetapi juga dianiaya secara sistemik. Ini menunjukkan bahwa penyimpangan telah menjadi rezim sosial yang bukan hanya membolehkan kesalahan, tetapi juga menghukum kebenaran. Masyarakat justru membentuk kontrol sosial negatif untuk menjaga keberlangsungan penyimpangan yang bisa saja

berujung kekerasan terhadap komunitas masyarakat yang berjumlah sedikit, meskipun membawa pesan kebenaran (Gerlach, 2022).

4.3.5. Manipulatif

Salah satu indikasi paling mencolok dari patologi sosial dalam masyarakat kaum Nabi Lūṭ adalah penggunaan strategi manipulatif dalam melanggengkan praktik penyimpangan seksual mereka. Hal ini tidak hanya ditunjukkan melalui kekerasan terang-terangan, tetapi juga melalui cara-cara halus dan sistematis yang berfungsi membujuk dan menjerat korban mereka. Dalam konteks ini, QS. Al-Qamar: 37 memberikan petunjuk penting: *"Dan sungguh, mereka telah merayu tamu-tamunya (Lūṭ). Maka Kami tutup mata mereka, lalu rasakanlah azab-Ku dan ancaman-Ku."* (QS. Al-Qamar [54]: 37)

Dalam ayat ini, Allah menggunakan kata *raawadūhu* (رَاوَدُوهُ), bentuk fi'il dari kata dasar *rawada*, yang secara semantik berarti "merayu dengan bujukan halus", "membujuk secara persuasif", atau "menggoda secara perlahan namun terus-menerus" (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*). Pilihan diksi ini sangat signifikan, karena menunjukkan bahwa tindakan kaum Sodom tidak sekadar agresif, tetapi juga strategis dan penuh intrik. Mereka menggunakan tipu daya sosial untuk mendapatkan legitimasi atas tindakan menyimpang, bahkan ketika berhadapan dengan tamu Nabi yang suci.

Perilaku seperti ini, dalam perspektif teori sosial-kognitif Albert Bandura, merupakan bagian dari proses pembelajaran sosial (social learning). Bandura menjelaskan bahwa manusia dapat mempelajari perilaku menyimpang melalui observasi dan imitasi terhadap model-model dalam lingkungan sosial mereka. Ketika penyimpangan tidak hanya dibiarkan tetapi juga dicontohkan dan dipuji oleh komunitas, maka perilaku tersebut akan diinternalisasi secara kolektif sebagai sesuatu yang wajar atau bahkan layak untuk diperjuangkan.

Dalam konteks kaum Nabi Lūṭ, rayuan halus dan bujukan licik yang mereka gunakan bukan sekadar tindakan individual, melainkan cerminan dari budaya menyimpang yang telah dilembagakan. Dalam masyarakat seperti ini, penyimpangan tidak lagi bersifat devian dalam pengertian konvensional, melainkan

telah menjadi bagian dari norma dominan yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui struktur sosial, simbol, dan narasi komunitas.

Lebih jauh, Bandura juga memperkenalkan konsep “*moral disengagement*”, yaitu kondisi ketika pelaku penyimpangan memutus keterikatan moral terhadap tindakan mereka dengan melakukan rasionalisasi, eufemisme, atau pemindahan tanggung jawab. Kaum Nabi Lūt, dalam praktiknya, tidak melihat perilaku mereka sebagai dosa atau penyimpangan, tetapi sebagai hak, kenikmatan, atau kebiasaan budaya yang layak dilestarikan. Dalam kerangka ini, manipulasi halus melalui rayuan menjadi alat utama dalam merekrut dan menjebak korban baru, termasuk mereka yang sebelumnya berasal dari luar komunitas (seperti para tamu Nabi Lūt). Dengan demikian, praktik rayuan ini adalah indikator lanjutan dari patologi sosial, di mana penyimpangan tidak lagi berwujud sebagai penyimpangan personal, melainkan telah menjelma menjadi strategi sosial kolektif yang dilegitimasi melalui narasi budaya dan struktur kekuasaan komunitas. (Ansani & Samsir, 2022).

Ayat Al-Qur'an yang menyebut lafaz *raawadūhu* memberi isyarat mendalam bahwa penyimpangan yang dibungkus dalam rayuan, bujukan, atau persuasi sosial merupakan bentuk penyakit masyarakat yang lebih berbahaya dari sekadar kekerasan eksplisit. Penyimpangan seperti ini bekerja secara senyap namun merusak dari dalam, karena mengelabui kesadaran moral masyarakat dan mengaburkan batas antara benar dan salah. Ketika penyimpangan dibungkus dalam narasi yang menyentuh emosi dan ditopang oleh struktur sosial yang dominan, maka masyarakat akan kehilangan daya kritisnya, dan kebenaran menjadi sesuatu yang asing, bahkan dibenci.

4.3.6 Strategi *Playing Victim*

Salah satu strategi psikososial yang digunakan oleh kaum Nabi Lūt adalah pembalikan realitas moral melalui taktik *playing victim*, di mana mereka justru menyalahkan Nabi Lūt atas ketidaksediaannya menerima dan “menghormati” gaya hidup mereka. Mereka memosisikan diri sebagai pihak yang tertekan, seolah-olah ajakan Nabi Lūt merupakan bentuk intoleransi terhadap hak mereka. Strategi ini merupakan bentuk pembalikan logika moral, di mana pelaku devian justru

membingkai dirinya sebagai korban, dan pihak yang menyeru kepada kebaikan dicitrakan sebagai penindas.

Indikasi ini dapat ditemukan pada *interpretant* beberapa ayat, seperti; kalimat “*sesungguhnya mereka itu orang-orang suci*” pada QS. An-Naml 56 yang menunjukkan upaya Kaum Sodom sengaja menyindir bahwa, mereka telah dihinakan oleh Nabi Lūṭ. Padahal yang dimaksud hina oleh Nabi Lūṭ adalah perbuatan mereka, bukan diri mereka. Selain itu juga ditemukan pada kalimat “*bukankah kami telah melarangmu untuk melindungi manusia?*” pada QS. Al-Hijr ayat 71, menunjukkan bahwa Kaum Sodom justru menyalahkan Nabi Lūṭ seakan melanggar aturan yang telah disepakati. Indikasi lainnya juga tampak pada kalimat “*Sesungguhnya engkau sudah tahu bahwa kami tidak memerlukan anak-anak perempuanmu itu*” pada QS. Hud ayat 79. Kaum Sodom seolah memposisikan dirinya sebagai subjek yang dihambat memenuhi haknya dalam memenuhi dan mengekspresikan seksualitas mereka yang menyimpang.

Dalam memahami dinamika semacam ini, Teori *Labeling* yang dikembangkan oleh Howard Becker menjadi salah satu pendekatan penting. Becker (dalam Ahmadi & Aliyah, 2005) menjelaskan bahwa suatu tindakan tidak otomatis dikategorikan sebagai penyimpangan secara substansial, melainkan menjadi penyimpangan ketika masyarakat memberikan label "menyimpang" terhadapnya. Artinya, status devian tidak inheren dalam tindakan itu sendiri, melainkan lahir dari proses sosial melalui reaksi dan penilaian masyarakat.

Dalam konteks ini, kaum Nabi Lūṭ tidak hanya mempertahankan praktik homoseksualitas sebagai kebiasaan, tetapi secara aktif berusaha membalikkan posisi moralitas dengan memberi label negatif kepada Nabi Lūṭ. Mereka menganggap dakwah yang dibawanya sebagai ancaman terhadap keteraturan sosial mereka. Nabi Lūṭ dilabeli sebagai pengacau, pembawa keresahan, bahkan sebagai figur asing yang ingin mengubah norma masyarakat. Ini merupakan bentuk *reversal labeling*—di mana bukan pelaku penyimpangan yang distigmatisasi, melainkan justru pihak yang menyerukan kebenaran.

Lebih jauh, fenomena ini dapat dibaca melalui lensa relativisme postmodern, di mana nilai-nilai kebenaran dan moralitas dianggap bersifat

subjektif, kontekstual, dan tidak absolut. Dalam masyarakat yang menginternalisasi paradigma ini, penyimpangan seksual yang dilakukan secara kolektif dapat direkonstruksi sebagai bagian dari ekspresi kebebasan, identitas, dan otonomi individu atau kelompok. Maka, bukan hanya penyimpangan itu diterima, tetapi juga diberi legitimasi sosial dan bahkan dibingkai sebagai hak yang harus dilindungi.

Dalam situasi seperti ini, terjadi pembingkai ulang realitas (*reframing*)—di mana nilai yang sejatinya destruktif diubah tampilannya menjadi progresif dan manusiawi. Strategi *playing victim* muncul sebagai taktik sosial, yaitu ketika pelaku penyimpangan menampilkan diri sebagai korban dari sistem moral lama yang dianggap menindas. Mereka justru menggambarkan seruan Nabi Lūṭ sebagai bentuk kekerasan simbolik terhadap identitas mereka, padahal kenyataannya, mereka adalah pelaku utama dominasi dan represi sosial terhadap kelompok minoritas yang menegakkan kebenaran. Fenomena ini mencerminkan krisis identitas moral yang akut. Kaum Sodom tidak lagi dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah secara fitrah, karena struktur sosial mereka telah membentuk sistem moral alternatif yang justru melanggengkan penyimpangan. Ketika nilai-nilai dekonstruktif ini diinstitusionalisasi, maka setiap upaya reformasi moral dianggap sebagai ancaman ideologis, bukan ajakan kepada kebenaran. Strategi *playing victim* ini mencerminkan tingginya krisis identitas moral yang mengakar dalam struktur masyarakat Sodom.

4.3.7. Transaksionalisme dan Materialisme

Penyimpangan sosial yang juga menonjol dalam kisah kaum Nabi Lūṭ adalah kecenderungan mereka untuk berpikir secara transaksional dan materialistik. Menganggap semua hal bisa dibayar dan semua orang mau dibayar. Hal ini terlihat dari pernyataan tegas Nabi Lūṭ dalam QS. Asy-Syu'ara ayat 164: *“Aku tidak meminta imbalan kepadamu atas ajakan ini; sesungguhnya imbalanku hanyalah dari Tuhan seluruh alam.”* Pernyataan serupa tidak hanya muncul dalam kisah Nabi Lūṭ, tetapi juga dalam narasi nabi-nabi lain terhadap kaumnya masing-masing, yang menunjukkan bahwa kaum yang dibinasakan pada umumnya bersikap skeptis dan memandang segala sesuatu dari kacamata keuntungan duniawi.

Dalam kerangka teori *Commodity Fetishism* yang dikemukakan Karl Marx, masyarakat seperti ini telah mereduksi seluruh relasi sosial—termasuk yang spiritual—ke dalam hubungan ekonomis (Max, 2025). Selain itu, *Cynicism Theory* yang dikembangkan Peter Sloterdijk menunjukkan bahwa masyarakat yang tenggelam dalam materialisme cenderung memiliki sikap sinis terhadap idealisme, termasuk seruan kebaikan dan kenabian. Akibatnya, dakwah moral dianggap mencurigakan karena mereka mengasumsikan adanya “motif tersembunyi” berupa keuntungan pribadi. Kecurigaan ini menjadi penanda krisis moral yang sangat dalam, di mana masyarakat tidak lagi mampu membedakan antara nilai dan komoditas, antara keikhlasan dan kepentingan (Gao, 2016).

Jika dipetakan secara garis besar dalam perspektif Patologi Sosial, penyakit sosial yang mencuat pada kaum Nabi Lūṭ dalam digolongkan dalam tiga faktor yaitu; 1) Disorientasi nilai dan norma sosial; 2) Penyimpangan yang terlegitimasi dan terlembaga dalam lingkungan sosial; 3) Anti terhadap kontrol sosial dan otoritas moral. Dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Disorientasi Nilai dan Norma Sosial

Faktor utama penyebab patologi sosial dalam kisah kaum Nabi Lūṭ adalah disorientasi nilai dan norma, yakni hilangnya rujukan moral yang membimbing masyarakat dalam membedakan yang benar dan yang salah. Masyarakat mengalami kekosongan norma (*normlessness*), sehingga terjadi pembalikan nilai secara kolektif: yang menyimpang dianggap wajar, dan yang benar dianggap mengancam tatanan sosial (Prastiyo, 2018). Salah satu bukti paling nyata dari disorientasi ini adalah penyimpangan seksual yang terlembagakan. Homoseksualitas tidak lagi dilakukan secara sembunyi-sembunyi, tetapi telah menjadi bagian dari identitas sosial yang dilegitimasi secara budaya. Penyimpangan seperti ini terjadi karena kelompok sosial mengembangkan nilai-nilai tersendiri yang bertentangan dengan norma universal, dan menyebarkannya secara kolektif.

Selain itu, hilangnya rasa malu (*ḥaya'*) juga mencerminkan gejala disorientasi norma. Dalam banyak ayat, rasa malu dipandang sebagai salah satu nilai dasar dalam Islam yang berfungsi menjaga kesucian moral dan martabat manusia. Namun dalam masyarakat Sodom, praktik homoseksual dilakukan di

ruang publik, bahkan menjadi sumber kebanggaan. Hal ini menandai pergeseran budaya dari *shame culture* menuju *shameless culture* (Mardian, 2024). Lebih jauh, materialisme dan transaksionalisme juga menjadi bentuk disorientasi nilai. Ketika kaum Nabi Lūt menolak dakwah karena menganggapnya tidak memberi keuntungan duniawi, ini menunjukkan bahwa nilai-nilai spiritual telah digantikan oleh logika ekonomi. Masyarakat yang dilanda materialisme akan mereduksi seluruh relasi, termasuk yang moral dan spiritual, menjadi transaksi kepentingan. Oleh sebab itu, krisis nilai menjadi landasan dari segala bentuk penyimpangan sosial yang muncul dalam masyarakat kaum Nabi Lūt.

2. Penyimpangan yang terlegitimasi dan terlembagakan dalam lingkungan sosial

Penyakit sosial dalam masyarakat tidak tumbuh dalam ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh pola interaksi dan struktur sosial yang menyokong penyimpangan. Ketika penyimpangan menjadi kebiasaan dalam suatu komunitas, individu baru yang bergabung akan terdorong untuk mengikuti pola tersebut karena dianggap sebagai nilai umum. Gejala ini terlihat jelas dalam praktik manipulatif yang digunakan oleh kaum Nabi Lūt terhadap tamu Nabi. Seperti yang tertulis dalam QS. Al-Qamar: 37, kata *raawadūhu* menunjukkan adanya usaha menggoda secara halus dan terstruktur, bukan hanya sebagai tindakan impulsif, melainkan strategi kolektif yang sudah membudaya.

Gejala lain dari lingkungan devian yang kuat adalah *munculnya strategi playing victim*, yaitu ketika pelaku deviasi memosisikan diri sebagai pihak yang tertindas demi mempertahankan legitimasi moral. Dalam kasus kaum Nabi Lūt, mereka justru menuduh Nabi sebagai pihak yang tidak toleran terhadap “kehidupan mereka”. Dua gejala ini menunjukkan bahwa lingkungan sosial dalam masyarakat Sodom tidak hanya permisif terhadap penyimpangan, tetapi juga aktif membentuk, mereproduksi, dan mempertahankannya, menjadikan patologi sosial sebagai bagian dari sistem sosial itu sendiri.

3. Resistensi terhadap Kontrol Sosial dan Otoritas Moral

Faktor ketiga yang memperparah penyakit sosial kaum Nabi Lūt adalah penolakan aktif terhadap otoritas moral, dalam hal ini adalah dakwah kenabian. Dalam masyarakat yang telah terserap dalam penyimpangan, segala bentuk kontrol

sosial eksternal akan dipandang sebagai ancaman (Wijayanti & Mahsun, 2022). Nabi Lūt sebagai pembawa nilai kebenaran justru dianggap sebagai pengganggu ketertiban dan keseimbangan sosial mereka. Ini tergambar jelas dalam tindakan intimidasi kolektif terhadap tamu Nabi, yang bukan sekadar tindakan amoral, tetapi merupakan bentuk kekerasan ideologis yang ditujukan kepada simbol moralitas.

Lebih jauh, penolakan terhadap dakwah Nabi dan kekerasan terhadap beliau secara langsung menunjukkan adanya krisis kognitif dalam masyarakat tersebut. Masyarakat memilih menyerang sumber nilai baru, yakni Nabi Lūt, ketimbang merevisi sistem nilai mereka sendiri. Puncaknya adalah munculnya persekusi terhadap minoritas, yakni terhadap Nabi Lūt dan pengikutnya, yang menunjukkan bahwa penyimpangan telah menjadi rezim sosial. Kontrol sosial yang seharusnya menjaga moralitas malah digunakan untuk melanggengkan penyimpangan, bahkan dengan menghukum pembawa kebenaran. Ini merupakan kondisi paling kronis dalam patologi sosial, yaitu ketika masyarakat tidak hanya rusak secara moral, tetapi juga aktif melawan segala bentuk perbaikan.

Analisis terhadap faktor dan bentuk gejala penyakit sosial kaum Nabi Lūt di atas dapat digambarkan pada tabel berikut ini;

No.	Faktor Patologi Sosial	Fenomena Penyakit Sosial	Uraian Ringkas & Landasan Teoritis
1.	Disorientasi Nilai dan Norma Sosial	- Penyimpangan seksual yang terlembagakan - Kehilangan rasa malu - Transaksionalisme dan materialisme	Penyimpangan menjadi norma baru secara kolektif (Durkheim: <i>anomie</i> , Cultural Deviance Theory). Fitrah tergantikan oleh budaya devian yang dilegitimasi sosial. Praktik amoral dilakukan terbuka (Symbolic Interactionism). Nilai moral digantikan logika ekonomi (Marx: <i>Commodity Fetishism</i>).
2.	Penyimpangan yang terlegitimasi dan terlembagakan dalam lingkungan sosial	- Manipulatif - Strategi <i>playing victim</i>	Penyimpangan dipelajari dan disebarkan dalam lingkungan devian (Differential Association, Social Learning Theory). Penyimpang tampil sebagai korban, pembalikan label (Labeling Theory, relativisme moral postmodern).
3.	Resistensi Terhadap Kontrol Sosial dan Otoritas Moral	- Intimidasi kolektif - Kekerasan terhadap Nabi - Persekusi terhadap minoritas	Dakwah ditolak karena mengganggu status quo (Cognitive Dissonance, Groupthink). Moral Panic Theory menjelaskan penciptaan musuh bersama (Nabi dan pengikutnya) untuk melanggengkan identitas kelompok devian. Kekerasan menjadi instrumen kontrol sosial negatif.

4.4. Refleksi Penyakit Sosial Kaum Yang Dibinasakan Terhadap Fenomena Era Modern

Setelah sebelumnya dibahas tentang bentuk-bentuk penyakit sosial yang menimpa kaum Nabi Lūt, baik melalui pendekatan patologi sosial maupun

sebelumnya mengurai tanda-tanda dengan pembacaan simbolik melalui analisis semiotika Charles Sanders Peirce, terlihat dengan jelas bahwa penyimpangan yang dilakukan oleh masyarakat Sodom bukan hanya bersifat individual, melainkan telah melembaga dalam struktur sosial mereka. Melalui analisis ini pula dapat ditarik kesimpulan bahwa Al-Qur'an tidak sekadar mencatat fakta sejarah, tetapi mengandung sistem tanda yang menyiratkan pola peringatan dan pelajaran moral bagi generasi sesudahnya.

Maka, dari titik ini penting untuk melangkah lebih jauh ke dalam ruang reflektif: sejauh mana penyakit sosial yang menyebabkan kebinasaan umat-umat terdahulu memiliki relevansi dengan fenomena masyarakat era modern? Apakah bentuk penyimpangan tersebut telah punah bersama kaum terdahulu, atau justru menjelma kembali dalam wujud yang lebih kompleks dan terselubung. Berikut ini adalah gejala penyakit sosial kaum Nabi Lūṭ jika direfleksikan dengan fenomena era modern:

1. Legitimasi Seksual dalam Narasi Kebebasan

Gejala penyimpangan seksual yang terlembagakan seperti yang terjadi pada kaum Nabi Lūṭ kini menemukan bentuk baru dalam masyarakat modern melalui kampanye kebebasan seksual dan identitas gender yang diarusutamakan. Di Indonesia, meski secara hukum homoseksualitas tidak dilegalkan, ruang-ruang digital dan wacana media sosial telah menjadi kanal normalisasi perilaku LGBTQ+. Komunitas yang mengusung identitas seksual nonheteronormatif ini bahkan telah masuk dalam diskursus akademik, seni, dan budaya populer, seperti dalam film dan serial yang disiarkan di platform digital. Kasus viralnya poster kampanye “Pride Month” oleh komunitas tertentu di Yogyakarta yang diturunkan paksa oleh ormas keagamaan menunjukkan tarik-ulur antara nilai agama dan ekspresi kebebasan identitas seksual (RYT9.com, 2025). Ini memperlihatkan bagaimana suatu bentuk penyimpangan lama mendapatkan pembenaran baru atas nama hak individu.

2. Dari Budaya Malu ke Era *Self-Exhibition*

Jika dahulu praktik homoseksual dilakukan secara terbuka sebagai bentuk kesombongan kaum Nabi Lūṭ, hari ini kita menyaksikan fenomena hilangnya rasa

malu melalui budaya pamer yang ekstrem di media sosial. Banyak konten dengan narasi vulgar, bahkan menormalisasi perilaku seks bebas atau penyimpangan identitas, tersebar luas di platform seperti TikTok dan Instagram. Salah satu contohnya adalah tren “live open BO” (booking out) yang beberapa kali diungkap oleh Polda Metro Jaya sejak 2021 hingga 2023, melibatkan anak-anak muda yang secara terang-terangan menawarkan diri secara daring (Kompas.com, 2025). Fenomena ini mengindikasikan pergeseran dari *shame culture* ke *shameless culture*, di mana rasa malu dianggap usang dan kejujuran terhadap “diri sendiri” menjadi pembenaran.

3. Otoritas Moral yang Disubversi

Sama seperti kaum Nabi Lūt yang mengancam Nabi dengan pengusiran, saat ini banyak tokoh agama atau moral yang mengalami persekusi karena dianggap mengganggu kenyamanan publik. Di Indonesia, gejala ini tampak dalam kasus pelaporan ulama oleh kelompok tertentu karena diklaim menyebarkan ujaran kebencian dalam ceramahnya. Terlepas dari polemiknya, kasus ini menggambarkan bahwa seruan moral mulai tidak diterima oleh sebagian masyarakat yang lebih mengedepankan sensitivitas atas kebenaran.

4. Labelisasi dan Stigma Negatif Terhadap Ekspresi Keislaman

Minoritas moral yang tetap memegang teguh nilai agama, seperti pengikut Nabi Lūt dahulu, kini juga mengalami tekanan sosial dan simbolik. Contoh nyata adalah stigma terhadap kelompok hijrah yang sering dicurigai sebagai “talibanisasi” atau radikalisasi. Bahkan dalam beberapa kasus, siswa atau mahasiswa yang menggunakan simbol-simbol keagamaan seperti jilbab atau celana cingkrang diidentikkan dengan intoleransi. Peristiwa di salah satu SMA pada 2022, yang mewajibkan siswi melepas jilbab saat pembuatan pas foto, menjadi contoh gejala-gejala yang mengindikasikan adanya tekanan terhadap ekspresi keimanan (Detik.com, 2025). Ini menunjukkan bahwa narasi kebebasan bertajuk *open minded* juga dapat menindas nilai-nilai spiritual yang menjadi identitas kelompok minoritas.

5. Manipulasi Wacana Melalui Media Populer

Kaum Nabi Lūṭ menggunakan intrik dan godaan, bukan hanya paksaan, untuk memperluas pengaruh mereka. Dalam masyarakat modern, strategi semacam ini muncul melalui propaganda halus dalam film, musik, dan iklan. Nilai-nilai menyimpang disisipkan secara halus sebagai sesuatu yang “keren”, “inklusif”, atau “berani” (Uye, 2024). Contoh kasus dapat ditemukan dalam tayangan serial web dan film Indonesia yang mengangkat isu LGBTQ+ sebagai tema sentral, seperti film “Dear David” (2023) yang sempat menuai kontroversi karena menampilkan adegan serta narasi yang dianggap menormalisasi orientasi seksual nonheteroseksual pada remaja. Walaupun dikemas dalam alur romansa dan dinamika psikologis, film ini menempatkan penyimpangan sebagai bagian dari pencarian jati diri yang sah dan patut dimaklumi (Agustina, 2024).

Selain itu, beberapa kampanye iklan dari merek global yang beroperasi di Indonesia juga sempat memicu protes karena menampilkan simbol atau dukungan terhadap *Pride Month*, padahal nilai tersebut tidak sejalan dengan norma sosial mayoritas masyarakat Indonesia. Musik dan video klip yang viral di platform seperti TikTok juga banyak yang menyuguhkan konten dengan penampilan androgini, ekspresi seksual yang berlebihan, hingga penggunaan bahasa-bahasa yang melecehkan nilai moral, namun tetap dilihat sebagai “ekspresi diri” yang kreatif.

Fenomena ini menjadi bentuk manipulasi kultural yang sistematis. Audiens muda yang rentan terpengaruh oleh media populer perlahan menyerap nilai-nilai ini sebagai hal yang wajar, bahkan menjadi bagian dari identitas diri mereka. Seperti halnya kaum Nabi Lūṭ yang ingin “mengelabui” tamu Nabi dengan pendekatan halus sebelum melakukan penyerangan, propaganda media hari ini sering kali tidak datang dalam bentuk frontal, melainkan dibungkus dalam nilai estetika, kreativitas, atau toleransi palsu. Akibatnya, batas antara benar dan salah menjadi kabur, dan penyimpangan mulai diinternalisasi sebagai bagian dari keberagaman yang tak boleh dikritik.

BAB V

PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisis yang disampaikan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa kisah kaum Nabi Luth bukan hanya sebuah kisah sejarah, tapi juga merupakan sebuah peringatan universal yang relevan hingga saat ini. Dalam pendekatan semiotika Charles Sanders Peirce, peristiwa yang terjadi pada kaum Nabi Luth dapat dibaca sebagai sebuah “tanda” yang bukan saja berguna pada zamannya, tetapi juga menjadi ukuran moral dan pedoman hidup manusia pada segala zaman.

Berdasarkan masalah yang dibatasi pada bab I, yaitu: (1) “Bagaimana kondisi sosial kaum Nabi Luth jika ditinjau melalui pendekatan triadik semiotika Peirce?” dan (2) “Bagaimanakah analisis patologi sosial Nabi Luth sebagai kaum yang dibinasakan?”. maka dapat dijawab bahwa kondisi patologi sosial pada kaum Nabi Luth tampak dari perbuatan menyimpang yang terjadi secara luas dan terstruktur. Dalam pendekatan triadik Peirce, perbuatan menyimpang tersebut merupakan representamen, yaitu sebuah “tanda” yang tampak dan dapat diamati. “Object” dari perbuatan tersebut adalah realitas moral dan agama yang tengah bergeser, yaitu ukuran kebenaran yang diterima secara kolektif. Sementara “interpretant” dari perbuatan tersebut adalah makna dan kesimpulan yang dapat ditarik, yaitu peringatan bahwa apabila sebuah masyarakat melawan ukuran agama dan moral, maka peradabannya mengalami kerusakan di berbagai lini.

Berdasarkan refleksi tersebut, peristiwa pada kisah Nabi Luth masih relevan apabila diterapkan pada masalah patologi sosial modern. Dalam masyarakat saat ini, perbuatan menyimpang, pergaulan bebas, dan legalisasi pernikahan sesama jenis tengah terjadi secara luas, diberi ruang, dan dianggap wajar. Hal ini terjadi akibat ukuran moral bergeser, tata agama dan keluarga melemah, dan terjadi institusionalisasi perbuatan menyimpang. Dalam perspektif Peirce, kondisi tersebut dapat dibaca sebagai sebuah “kode peringatan” yang tengah terjadi pada masyarakat modern, bahwa apabila perbuatan menyimpang terus diterima dan

dibudayakan, maka peradaban manusia tengah bergeser menuju keruntuhan, sebagaimana terjadi pada kaum Nabi Luth.

Singkatnya, kisah Nabi Luth bukan hanya sebuah kisah sejarah, tapi juga sebuah ukuran moral dan peringatan universal. Dalam pendekatan semiotika Peirce, kisah tersebut menjadi sebuah “tanda” yang berguna untuk memahami, menganalisa, dan merefleksikan masalah patologi Sosial di tengah masyarakat modern. Hal ini sesuai dengan prinsip Al-Qur’an bahwa kisah umat terdahulu disampaikan demi pelajaran dan peringatan (*i’tibar*) bagi manusia pada segala zaman.

5.2. Saran

Berdasarkan kesimpulan di atas, demi mencegah terjadinya patologi Sosial yang terjadi pada masyarakat modern, peneliti menyampaikan beberapa saran yang berguna, baik secara akademis, praktis, dan Sosial. Bagi kalangan akademisi dan peneliti, disarankan untuk terus mendalami pendekatan semiotika Peirce dan pendekatan multidisipliner lain, demi memahami masalah patologi Sosial secara lebih luas dan rinci. Peneliti selanjutnya dapat menggunakan pendekatan ini pada kisah-kisah lain di Al-Qur’an, demi menemukan pola, makna, dan hikmah yang berguna, bukan hanya secara teologis, tapi juga sosiologis dan antropologis. Hal ini nantinya dapat menjadi sumbangan penting demi memahami masalah manusia, peradaban, dan moral dari perspektif agama. Selain pendekatan Peirce, peneliti juga dapat menggunakan pendekatan semiotika lain, seperti pendekatan Roland Barthes, Ferdinand de Saussure, atau Yuri Lotman, demi menemukan aspek-aspek yang masih luput dari pendekatan Peirce. Dengan demikian, studi Al-Qur’an dapat lebih luas, kreatif, dan relevan dengan masalah kontemporer.

Bagi keluarga, masyarakat, dan bangsa, disarankan untuk menjaga ukuran moral, agama, dan tata hidup manusia berdasarkan ajaran Al-Qur’an. Hal ini dapat dimulai dari keluarga, yaitu institusi penting yang paling dekat dan paling awal memberikan pengaruh pada pembentukan sikap dan moral manusia. Dalam keluarga, harus diterapkan pola asuh dan edukasi agama yang matang, sehingga anggota keluarga dapat memahami ukuran kebenaran dan kesalahan sesuai ajaran agama.

Selain keluarga, peran masyarakat dan lembaga terkait juga penting demi menjaga moral bangsa. Sosialisasi, pembinaan, dan edukasi harus terus digalakkan demi mencegah perbuatan menyimpang. Dalam hal ini, lembaga agama, tokoh masyarakat, dan pemerintah dapat bergandengan tangan untuk menyosialisasikan ukuran moral dan agama kepada masyarakat, membuat regulasi dan kebijakan yang menjaga tata moral, dan memberikan sanksi tegas apabila terjadi pelanggaran. Hal ini dimaksud demi terciptanya masyarakat yang harmonis, sehat, dan sesuai ajaran agama. Selain pendekatan keluarga dan masyarakat, peran media juga penting demi menjaga moral bangsa. Konten media harus diawasi dan diberi arahan agar sesuai dengan ukuran agama dan moral. Hal ini demi mencegah disebarkannya paham, ajakan, dan praktik menyimpang yang dapat merusak tatanan masyarakat. Dalam era teknologi dan media yang tengah pesat, peran media dan teknologi harus diberdayakan demi kebaikan, bukan sebaliknya.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, A. (2016). *Analisis Sosiologis Sebab Kehancuran Kaum dalam Al-Quran*. PTIQ Jakarta.
- Adhrianti, L. (2016). Kondisi Pendahulu dan Gejala Groupthink dalam Dinamika Komunikasi Politik. *Jurnal Communicate*, 2(1), 22.
- Affani, S. (2017). Rekonstruksi Kisah Nabi Musa dalam al-Quran: Studi Perbandingan dengan Perjanjian Lama. *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 12(1), 170–196.
- Agustina, N. A. (2024). Pengaruh Terpaan Media dan Lingkungan Sosial terhadap Perilaku Penyimpangan Seksual Remaja pada Cerita #Boyxboy di Wattpad. *Jurnal Komunikasi Massa*, 17(2), 176.
- Ahmadi, D., & Aliyah. (2005). Teori Penjurukan. *Mediator*, 6(2).
- Al-Bagha, M., & Mustawā, M. (1998). *al-Wāḍih Fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Dār Ulumul Insaniyah.
- al-Qaththan, M. (1973). *Mabahits fī Ulum al-Quran*. Mansyurah al- Ashr al-Hadits.
- Ambarini, & Umayā. (2012). *Semiotika Teori dan Aplikasi pada Karya Sastra*. IKIP PGRI Semarang Press.
- Ansani, & Samsir, M. H. (2022). Teori Pemodelan Bandura. *Jurnal Multidisiplin Madani*, 2(7), 3067–3080.
- Ar-Rāzī, M. ibn U. (1981). *Mafātiḥ al-Ghayb* (27th ed.). Dar al-Fikr.
- Arikunto, S. (1998). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Rineka Cipta.
- Awais, A. (2017). *Lessons from The Stories of The Quran*. Independent Published by Ammar Awais.
- Badruzaman, A. (2018). *Ulumul Qur’an: Pendekatan dan Wawasan Baru*. Madani Press.
- Baidan, N. (2005). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Pustaka Pelajar.
- Burlian, P. (2016). *Patologi Sosial*. Bumi Aksara.
- Chirzin, M. (1998). *Al-Qur’an Dan ‘Ulumul Qur’an*. Dana Bhakti Prima Yasa.
- Detik.com. (2025). *Heboh Siswi Dipaksa Buka Jilbab saat Foto, Pihak Sekolah Buka Suara*. <https://www.detik.com/sumut/berita/d-6464055/heboh-siswi-dipaksa-buka-jilbab-saat-foto-pihak-sekolah-buka-suara>
- Dwiyanti, N. (2016). *Analisis Semiotik Citra Wanita Muslimah Dalam Film “Assalamu’alaikum Beijing”*. UIN Sumatera Utara Medan.
- Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press.
- Emmanuel, D. B. (2014). Globalization: Cohen’s Theory And The Moral Panic. *Afro Asian Journal of Social Sciences*, 5(3), 4.
- Encyclophedy, S. (n.d.). *Biography of Sanders Peirce” dalam,* <https://plato.stanford.edu/entries/peirce/>
- Faizin, N. (2011). *10 Tema Kontroversial ‘Ulumul Qur’an*. Azhar Risalah.
- Fauzi, R. (2018). *Jin dalam Al-Quran (Kajian Semiotika Roland Barthes)*. UIN Sunan Kalijaga.
- Gao, L. (2016). Ideological cynicism in the modern information age with Sloterdijk and Žižek. *Eras Journal*, 18(1), 54. <http://artsonline.monash.edu.au/eras/>
- Gerlach, C. (2022). Introduction: Social Histories of Persecution and Mass Violence. In *De Gruyter*. Brill.
- Gibbs, P., & Plowright, D. (2016). *Charles Sanders Peirce Pragmatism And*

- Education*. Springer Dordrecht Heidelberg.
- Halabi, M. S. (2002). *Keagungan Kitab Suci al-Qur'an*. Kalam Mulia.
- Hamka. (n.d.). *Tafsir al-Azhar*. PLTDE Pustaka Nasional Singapura.
- Hanafi, A. (1984). *Segi-segi Kesusastaan Pada Kisah-Kisah Al-Qur'an*. Pustaka Alhusna.
- Hanafi, W. (2017). Semiotika Al-Quran: Representasi Makna Verba Reflektif Perilaku Manusia dalam Surat Al-Ma'un dan Bias Sosial Keagamaan. *Jurnal Dialogia*, 15(1), 4–5.
- Hanawi, M. (2021). Patologi Perilaku Manusia Dalam Al-Quran. *Jurnal Nida' Al-Quran*, 19(2).
- Hanum, N. (2014). *Kisah Kaum Yang Dihancurkan dalam Al-Quran (Pendekatan Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun)*. UIN Sunan Kalijaga.
- Harbin, A. A. (2019). *Semiotika Charles Morris dalam Syair Lagu Ayh Karya Ebiet G. Ade*. Universitas Muhammadiyah Makassar.
- Imran, A. (2011). *Semiotika Al-Quran: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*. Teras Pelajar.
- Jankowski, M. K. (2020). The impact of Childhood Sexual Abuse on Adult Sexual Behavior: A study of women. *Journal of Child Sexual Abuse*, 19(1), 101–114.
- Kaelan. (2010). *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Paradigma.
- Kartono, K. (1992). *Patologi Sosial*. Rajawali Press.
- Kašir, I. (1971). *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*. Dār as-Salām.
- Kašir, I. (2002). *Qaṣaṣ al-Anbiyā'*. Dār as-Salām.
- Kemendikbud. (2016). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima versi luring*.
- Khaeruman, B. (2004). *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Pustaka Setia.
- Khotimah, K. (2008). Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama. *Jurnal Komunika*, 2(2), 279.
- Kompas.com. (2025). *LPA Mataram Soroti Maraknya Open BO di Kalangan Pelajar*. <https://regional.kompas.com/read/2025/05/14/232616178/lpa-mataram-soroti-maraknya-open-bo-di-kalangan-pelajar>
- Lubis, A. H. (2019). Pragmatisme Charles S. Peirce Dan Implikasinya Pada Penentuan Awal Waktu Salat Dan Pelaksanaannya. *Al-Marshad: Jurnal Astronomi Islam Dan Ilmu-Ilmu Berkaitan*, 5(1), 16.
- Mahmud, H. (2022). Patologi Sosial dalam Perspektif Al-Quran: Kajian tentang makna al-su' dan al-fahisyah sebagai Konsep Patologi Sosial. *El-Umdah*, 5(2).
- Mardan. (2014). *Simbol Perempuan dalam Kisah Alquran: Suatu Kajian Semiotika dan Teknik Analisis al-Tafsir al-Maudu'i*. Alauddin Press University.
- Mardian, S. (2024). Budaya Dalam Membentuk Norma Dan Nilai Sosial : Sebuah Tinjauan Terhadap Hubungan Sosial Dan Budaya. *Triwikrama: Jurnal Ilmu Sosial*, 3(11), 5–7.
- Max, K. (2025). "The Fetishism Of Commodities And The Secret Thereof", , dalam *web.*, hal . 5. Capital Section 4 Satnford University. stanford.edu
- Munawar-Rahman, B. (2011). Ensiklopedi Nurcholish Madjid Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban (Edisi Digital) - Jilid 4 Q-Z. In *Yayasan Abad Demokrasi*.
- Mushodiq, M. A. (2016). *Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Al-Quran*. UIN Sunan Kalijaga.
- Mustaqim, A. (2011). *Kisah Al-Quran: Hakekat, Makna dan Tujuannya*. Ulumuna,

- XV(2), 265.
- Nawiroh. (2015). *Semiotika dalam Riset Komunikasi*. Ghalia Indonesia.
- Negara, P. D. (2018). Budaya Malu Pada Masyarakat Tengger Dan Pengaruhnya Terhadap Budaya Hukum Penghindaran Konflik. *Widya Yuridika Jurnal Hukum*, 1(2), 141.
- Peirce, C. S. (1986). Letter to Lady Viola Welby. In *Critical Theory Since 1965* (p. 639). University Presses of Florida.
- Piliang, Y. A. (2004). Semiotika Sebagai Metode dalam Penelitian Desain. In *Semiotika Budaya* (p. 89). UI Press.
- Poewodarminta, W. J. S. (1976). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.
- Pramana, A. D., & dkk. (2013). Analisis Patologi Sosial dalam Novel Batas Karya Akmal Nasery Basral. *Artikel Hasil Penelitian Mahasiswa*.
- Prastiyo, E. B. (2018). Pergeseran Norma Sosial Pada Remaja Di Kota Tanjungpinang. *Sosiologi Reflektif*, 12(2), 387.
- Rizal, Teuku Muhammad Sari, M. (2022). Makna Nisyan dalam al-Quran: Kajian Semiotika Charles Sanders Peirce. *Revelatia*, 3(1).
- Rofiqoh, & Hajar, I. (2017). Kisah-Kisah (Qasas) dalam Al-Quran Perspektif I'jaz. *QOF*, 1(1), 26.
- Rohman, A. (2017). *Patologi Sosial Perspektif al-Quran (Kajian Tafsir Tematik Sosiologi)*. UIN Surabaya.
- RYT9.com. (2025). *Laws in Pride Month Part 2: The Yogyakarta Principles on the Use of International Human Rights Law Concerning Sexual Orientation and Gender Identity*. https://www.ryt9.com/en/prg/280800#google_vignette
- Sartini, N. W. (2007). Tinjauan Teoritik tentang Semiotik. *Journal Unair*, 20(1), 4.
- Sarwono, S. W. (2006). *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Raja Grafindo Persada.
- Setiawan, M. N. K. (2005). *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*. elSAQ Press.
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsir*. Lentera Hati.
- Sobur, A. (2002). Bercengkerama dengan Semiotika. *Mediator*, 3(1), 37.
- Soemargono, A. B., Ainusyamsi, F. Y., & Taufiq, W. (2019). Simbol Kekerasan Politik Di Irak Era Kepemimpinan Saddam Hussein Dalam Novel Ukhruj Minha Ya Mal'un Karya Saddam Hussein (Kajian Semiotika Charles Sanders Peirce). *Hijai: Journal on Arabic Language and Literature*, 02(I), 89–100.
- Syakra, R. (2000). Anomie di Tengah Perubahan Sosial. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, 3(1), 14–15.
- Usman, N. H. (2017). *Representasi Nilai Toleransi Antarumat Beragama dalam Film Aisyah Biarkan Kami Bersaudara (Analisis Semiotika Charles Sanders Peirce)*. UIN Alauddin.
- Uye, E. E. (2024). Parenting styles, social network and socio-demographic factors on deviant behavior among In school adolescents. *Psikoislamika: Jurnal Psikologi Dan Psikologi Islam*, 21(2), 292.
- Vebrianto. (1984). *Patologi Sosial*. Yayasan Pendidikan Pratama.
- Wahyu Wibowo, I. S. (2011a). *Semiotika Komunikasi*. Mitra Wacana Media.
- Wahyu Wibowo, I. S. (2011b). *Semiotika Komunikasi*. Mitra Wacana Media, 2011.
- Wijayanti, T. C., & Mahsun, M. (2022). Resistensi Masyarakat terhadap Kebijakan Penanganan Covid-19: Studi di Desa Jawisari Kabupaten Kendal. *JPW (Jurnal PolitikWalisongo)*, 4(1), 54.



UIN IMAM BONJOL
PADANG