

KONSTRUKSI *TAKLĪF* PENYANDANG DISABILITAS
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
Ahmad Bahrul Hikam
NIM: 183530001

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M./1444 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa konstruksi *taklîf* penyandang disabilitas adalah menggunakan instrumen inklusivasi konsep *al-ahliyyah* dan *Maqâshid asy-Syarî'ah* sebagai strategi pemenuhan hak akses yang berujung pada fiqh penyediaan akses, sehingga ketentuan *rukhsah* tidak menjadi satu-satunya solusi dalam menyikapi keterbatasan penyandang disabilitas.

Taklîf Penyandang Disabilitas dapat dirumuskan sebagai berikut: semua Penyandang Disabilitas memiliki *ahliyyat al-wujûb* yaitu kecakapan manusia untuk menerima hak-haknya berdasar sifat kemanusiaannya. Penyandang Disabilitas Mental yang masuk dalam kategori tidak berakal yaitu kelompok Penyandang Disabilitas Psikososial dan Penyandang Disabilitas Ganda / Multi yang kehilangan akses informasi ajaran agama otomatis tidak terkena taklif. Sementara ragam Penyandang Disabilitas yang lainnya adalah *Mukallaf* yang terkena beban *taklîf* sesuai dengan kemampuannya.

Temuan disertasi ini berbeda dengan temuan Covey (1998) yang menyatakan bahwa masyarakat secara umum memandang penyandang disabilitas dengan cara-cara berikut: sebagai hukuman dari Tuhan karena dosa, akibat sihir atau roh jahat. Perbedaan ini karena Al-Qur'an memandang netral persoalan disabilitas, al-Qur'an tidak memandangnya sebagai kutukan karena Al-Qur'an lebih menekankan pengembangan karakter dan amal saleh daripada melihat persoalan fisik seseorang. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam beberapa ayat Al-Qur'an seperti QS. al-Hujurat [49]: 11-13, an-Nahl [16]: 97, al-Isra' [17]: 36 dan an-Nisa' [4]: 124.

Disertasi ini menawarkan paradigma *Socio-religious Model of Disability* (SrMD), upaya penggabungan *social model of disability* dengan wacana fiqh kontemporer yang menekankan pada pengentasan masalah diskriminasi menggunakan strategi penyediaan akses. Menurut Michael Schillmeier, kajian seperti ini disebut "*rethinking disability*" yakni merancang kembali konsep studi disabilitas.

Disertasi ini memiliki kesamaan pendapat dengan Bazna dan Hatab (2014) bahwa secara moral penyandang disabilitas harus dilihat sebagai bagian multikultural masyarakat dalam segi fisik. Juga sepakat dengan Sara Scalanghe, bahwa masyarakat penyandang disabilitas adalah bagian integral dari masyarakat muslim sejak zaman Rasulullah yang banyak diabaikan oleh para sarjana muslim.

Temuan disertasi ini juga sependapat dengan para mufassir misalnya Fakhr ar-Râzî (544-606 H), al-Qurthubî (w. 671 H), ash-Shâbûnî (1930-

2021), Hamka (1908-1981 M), dan Quraisy Syihab yang memosisikan penyandang disabilitas sama dengan masyarakat lainnya sehingga mereka berhak menerima perlakuan yang adil, diakui sebagai anggota masyarakat dan berhak mendapatkan hak-haknya.

Disertasi ini berbeda pendapat dengan Darla Schumm dan Michael Stoltzfus (2011) yang berpendapat bahwa tidak adanya pembahasan memadai terkait isu disabilitas, agama justru berperan sebagai aktor yang mendiskreditkan umatnya sendiri.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah: metode kualitatif dengan metode tafsir yang digunakan adalah *maudhû'i*.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the construction of taklîf for persons with disabilities is to use the inclusive instruments of the concepts of al-ahliyyah and Maqâshid asy-Syarî'ah as a strategy for fulfilling access rights which ends in fiqh providing access, so that rukhshah provisions are not the only solution in addressing the limitations of persons with disabilities.

Taklif of Persons with Disabilities can be formulated as follows: all Persons with Disabilities have ahliyyat al-wujûb, namely human skills to accept their rights based on their human nature. Persons with Mental Disabilities who fall into the category of non-sense, namely groups of Persons with Psycho-Social Disabilities and Persons with Multiple Disabilities who have lost access to information on religious teachings are automatically not subject to taklif. Meanwhile, another variety of Persons with Disabilities is Mukallaf who is subject to a taklîf burden according to their abilities.

The findings of this dissertation are different from those of Covey (1998) which stated that society generally views persons with disabilities in the following ways: as punishment from God for sin, as a result of witchcraft or evil spirits. This difference is because the Al-Qur'an views disability issues neutrally, the Al-Qur'an does not see it as a curse because the Al-Qur'an emphasizes character development and good deeds rather than looking at a person's physical problems. This is as confirmed in several verses of the Al-Qur'an such as al-Hujurat [49]: 11-13, an Nahl [16]: 97, al-Isra' [17]: 36 and an-Nisa' [4]: 124.

This dissertation offers a Socio-religious Model of Disability (SrMD) paradigm, an effort to combine social models of disability with contemporary fiqh discourses that emphasize alleviation of discrimination problems using strategies of providing access. According to Michael Schillmeier, studies like this are called rethinking disability, namely redesigning the concept of disability studies.

This dissertation has the same opinion as Bazna and Hatab (2014) that morally persons with disabilities must be seen as part of a multicultural society in a physical sense. Also agree with Sara Scalanghe, that people with disabilities have been an integral part of Muslim society since the time of the Prophet which was largely ignored by Muslim scholars.

The findings of this dissertation also agree with mufassirs, for example Fakhr ar-Râzî (544-606 H), al-Qurthubî (d. 671 H), ash-Shâbûnî (1930-2021), Hamka (1908-1981), and Quraish Syihab which positions persons with disabilities equal to the rest of society so that they are entitled

to receive fair treatment, be recognized as members of society and are entitled to their rights.

This dissertation differs from Darla Schumm and Michael Stoltzfus (2011) who argue that in the absence of adequate discussion regarding disability issues, religion actually plays a role as an actor that discredits its own people.

The method used in this study is: qualitative method with the interpretation method used is maudhûf.

الملخص

تخلص هذه الرسالة إلى أن التكليف للأشخاص ذوي الإعاقة من منظور قرآني هو باستخدام الأدوات الشاملة لمفاهيم الأهلية ومقاصد الشريعة كاستراتيجية لتحقيق حقوق الوصول التي تنتهي بفقده توفير الوصول ، بحيث تكون الرخصة ليست هي الحل الوحيد في معالجة القيود المفروضة على الأشخاص ذوي الإعاقة.

يمكن صياغة تكليف الأشخاص ذوي الإعاقة على النحو التالي: يتمتع جميع الأشخاص ذوي الإعاقة بأهلية الوجوب ، وهي المهارات البشرية لقبول حقوقهم على أساس طبيعتهم البشرية. الأشخاص ذوو الإعاقات العقلية والذهنية الذين يفقدون قدرتهم العقلية، أي

الأشخاص ذوي الإعاقات النفسية الاجتماعية والأشخاص ذوي الإعاقات المتعددة الذين يفقدون الوصول إلى المعلومات المتعلقة بالتعاليم الدينية، هؤلاء لا يخضعون تلقائيًا للتكليف. في

حين أن الأنواع الأخرى من الأشخاص ذوي الإعاقة هم المكلف الذين يخضعون للتكليف تختلف نتائج هذه الرسالة عن نتائج Covey (١٩٩٨) التي ذكرت أن المجتمع بشكل عام ينظر إلى الأشخاص ذوي الإعاقة بالطرق التالية: كعقاب من الله على الخطيئة ، نتيجة للسحر أو الأرواح الشريرة. يرجع هذا الاختلاف إلى أن القرآن ينظر إلى قضايا الإعاقة بشكل محايد ، ولا يعتبرها القرآن لعنة لأن القرآن يؤكد على تنمية الشخصية والعمل الصالح بدلاً من النظر إلى المشاكل الجسدية للشخص. وهذا ما أكدته عدة آيات من القرآن مثل QS. الحجرات [٤٩]: ١١-١٣ ، النحل [١٦]: ٩٧ ، الإسراء [١٧]: ٣٦ والنساء [٤]: ١٢٤.

تقدم هذه الأطروحة نموذجًا اجتماعيًا دينيًا للإعاقة (StMD) ، وهو محاولة للجمع بين النماذج الاجتماعية للإعاقة والخطابات الفقهية المعاصرة التي تؤكد على التخفيف من مشاكل التمييز باستخدام استراتيجيات توفير الوصول. وفقًا لمايكل شيلماير ، فإن مثل هذه الدراسات تسمى إعادة التفكير في الإعاقة ، أي إعادة تصميم مفهوم دراسات الإعاقة.

هذه الأطروحة لها نفس رأي بازنا وحطب (٢٠١٤) بأن الأشخاص ذوي الإعاقة أخلاقياً يجب أن يُنظر إليهم على أنهم جزء من مجتمع متعدد الثقافات بالمعنى المادي. نتفق أيضاً مع سارة سكالانجي ، أن الأشخاص ذوي الإعاقة كانوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الإسلامي منذ عهد النبي والذي تجاهله علماء المسلمين إلى حد كبير.

تتفق نتائج هذه الرسالة أيضاً مع المفسرين ، على سبيل المثال فخر الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ) ، القرطبي (ت ٦٧١ هـ) ، الصابوني (١٩٣٠-٢٠٢١) ، حمكا (١٩٠٨-١٩٨١ م) ، وقريش شهاب التي تضع الأشخاص ذوي الإعاقة على قدم المساواة مع بقية المجتمع بحيث يحق لهم الحصول على معاملة عادلة ، والاعتراف بهم كأعضاء في المجتمع ، ولهم الحق في التمتع بحقوقهم.

تختلف هذه الرسالة عن دارلا شوم ومايكل ستولتزفوس (٢٠١١) اللذان يجادلان بأنه في حالة عدم وجود مناقشة كافية بشأن قضايا الإعاقة ، يلعب الدين في الواقع دوراً كممثل يشوه سمعة شعبه.

الطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي: الطريقة النوعية مع طريقة التفسير المستخدمة هي طريقة التفسير الموضوعي

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Bahrul Hikam
Nomor Induk Mahasiswa : 183530001
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, Maret 2023

Yang membuat pernyataan,



(Ahmad Bahrul Hikam)

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

KONSTRUKSI TAKLIF PENYANDANG DISABILITAS
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Doktor bidang Tafsir.

Disusun oleh:

Ahmad Bahrul Hikam

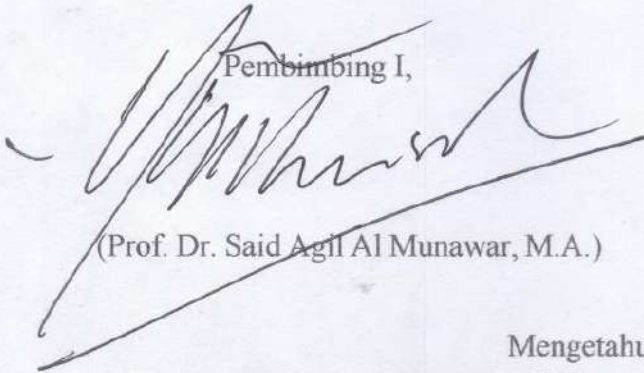
NIM: 183530001

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

Jakarta, Januari 2023

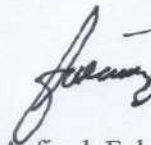
Menyetujui

Pembimbing I,



(Prof. Dr. Said Agil Al Munawar, M.A.)

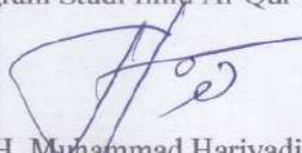
Pembimbing II,



(Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.)

Mengetahui,

Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



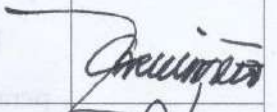
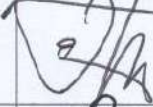


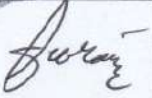
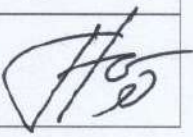
(Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.)

TANDA PENGESAHAN DISERTASI
Judul Disertasi
KONSTRUKSI TAKLIF PENYANDANG DISABILITAS
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

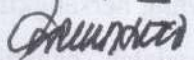
Disusun oleh:

Nama : Ahmad Bahrul Hikam
Nomor Induk Mahasiswa : 183530001
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
24 Mei 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A.	Anggota/Penguji	
3	Prof. Dr. Zainun Kamaludin Faqih, M.A	Anggota/Penguji	
4	Prof. Dr. Said Agil Al Munawar, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,

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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam disertasi ini menggunakan pedoman transliterasi berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	-	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

1. konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: ditulis رب *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *fatḥah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhamma* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya *al-kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta' marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, sedangkan سورة النساء *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Shalawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa 5000 Doktor hingga penulis bisa melanjutkan jenjang S3.
2. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
3. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si., yang banyak memberikan motivasi, dan pengetahuan selama kuliah di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap

awal
sampai akhir.

5. Dosen pembimbing Disertasi Bapak Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, M.A. (Pembimbing I), dan Ibu Dr. Hj. Nur Arfiah Febriani, M. A, (Pembimbing II) yang telah banyak meluangkan waktu, memberi motivasi, dan bimbingan dalam penyusunan Disertasi ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, serta segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang yang memberikan izin lanjut studi pada penulis.
8. Kepada keluarga tercinta: Umi Almh. Hj. Hannah, yang wafat di sela-sela penulisan disertasi dan Abah H. Mas'ud Sholeh, yang tanpa keduanya mungkin penulis tidak akan sampai pada pencapaian ini, semua kakak beserta adik, terutama adinda H. Ahmad Badruddin, Lc, M.S., yang banyak menyemangati penulis untuk melanjutkan studi.
9. Terima kasih juga buat istri terkasih Megawati, Lc, S.Pd., yang selalu memberi dukungan moril. anak-anak tercinta Ahmad Faqihul Millah, Ahmad Hadziq Tamam dan Sayyidah Hanna Nafisah, mohon maaf yang tiada terhingga yang selama penulisan ini sudah banyak memberikan waktu luang kepada penulis.
10. Teman-teman Pascasarjana S3 5000 Doktor Tahun 2018, dan teman-teman Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang, yang telah memberi dukungan kepada penulis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, Maret 2023

Penulis
Ahmad Bahrul Hikam

DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ix
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	xi
HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	6
C. Batasan Masalah	7
D. Rumusan Masalah	7
E. Tujuan Penelitian	7
F. Manfaat Penelitian	7
G. Kerangka Teori	8
H. Tinjauan Pustaka	17
I. Metodologi Penelitian	22
1. Sumber Data	22
2. Teknik Pengumpulan Data	23
3. Pengolahan Data	23
4. Teknik Analisis Data	24
J. Sistematika Penulisan	25

BAB II. KONSEPSI TENTANG KONSTRUKSI <i>TAKLÎF</i>	
(PEMBEBANAN HUKUM AGAMA) DAN DISABILITAS.....	27
A. Konsepsi Tentang Konstruksi <i>Taklîf</i> (Beban Hukum)	27
1. Konstruksi <i>Taklîf</i>	27
2. Definisi <i>Taklîf</i> (Beban Hukum)	30
3. Objek <i>Taklîf</i> (<i>Mukallaf</i>)	40
3. <i>Rukhshah</i> (Dispensasi Beban Hukum)	48
4. <i>Ahliyyah</i> (Kecakapan dan Kelayakan Menerima	56
dan Menjalankan Beban Hukum)	
a. <i>Ahliyyah al-Wujûb</i> (Cakap Hukum Menerima Hak)	58
b. <i>Ahliyyah al-Adâ</i> (Cakap Hukum Berkewajiban)	58
c. ‘ <i>Awâridh al-Ahliyyah</i> (Halangan Kecakapan Hukum)	60
C. Diskursus Seputar Disabilitas	62
1. Ragam dan Karakteristik Disabilitas	62
a. Disabilitas Fisik	65
b. Disabilitas Sensorik	66
c. Disabilitas Mental	66
d. Disabilitas Intelektual	67
2. Ragam Perspektif terhadap Penyandang Disabilitas ...	67
a. Perspektif Normalisme	67
b. Perspektif Medis	68
c. Perspektif Mistis	69
BAB III. TERM AL-QUR’AN TERKAIT <i>TAKLÎF</i>	
DAN DISABILITAS	73
A. Konstruksi Ayat al-Qur’an tentang Disabilitas	73
B. Hadis Nabi yang Berkaitan dengan Terma Disabilitas	88
C. <i>Asbâb an-Nuzûl</i> dan Kontekstualisasi	
Ayat-ayat Disabilitas	93
D. Term & Isyarat Ayat Al-Qur’an Tentang <i>Taklîf</i>	96
1. Tanggung Jawab (<i>al-Mas’ûliyyah</i>)	96
2. Pembebanan (<i>al-Taklîf</i>)	108
3. Kemudahan (<i>al-Yusr</i>)	112
4. Kemampuan (<i>al-Wus’u</i>)	122
5. Kesetaraan (<i>al-Musâwâh</i>)	124
BAB IV. PENYANDANG DISABILITAS DALAM	
LINTAS SEJARAH	131
A. Penyandang Disabilitas dalam Peradaban Pra Islam.....	131
B. Pola Relasi Rasulullah terhadap Penyandang Disabilitas ...	135
C. Perspektif Islam terhadap Penyandang Disabilitas	141
D. Sahabat-sahabat Penyandang Disabilitas	146

E. Stigma dan Diskriminasi terhadap Penyandang Disabilitas ..	156
F. Limitasi Akses Penyandang Disabilitas	162
G. Kebijakan Penguasa terhadap Penyandang Disabilitas	165
H. Konvensi Internasional Hak Penyandang Disabilitas (<i>Convention on The Right of Person with Disabilities</i>)	171
I. UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas	175
J. UU No 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas	181

BAB V. KONSTRUKSI TAKLÎF PENYANDANG

DISABILITAS	183
A. Syarat <i>Taklîf</i>	183
B. Akal dan Ihtiyar dalam <i>Taklîf</i>	196
C. Konsep <i>al-Kasb</i> Asy'ari & <i>Qudrah Haditsah</i> Mu'tazilah ..	200
D. Pembebanan Hukum di luar Batas Kemampuan	211
E. <i>Teo-Antropodisi</i> Taklif Penyandang Disabilitas	215
F. Konstruksi Sosial Agama dan Disabilitas	231
G. <i>Socio-religious Model of Disability</i>	238
H. <i>Taklîf</i> Penyandang Disabilitas	249

**BAB VI. TAKLÎF DAN PEMENUHAN HAK
PENYANDANG DISABILITAS**

	255
A. Bentuk <i>Taklîf</i> Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual	255
1. Pengaruh Disabilitas Mental dan Intelektual pada Kecakapan Hukum	258
2. Kewajiban Zakat Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual	268
3. Legalitas Transaksi Finansial Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual	271
4. Legalitas Pernikahan Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual	276
B. Bentuk <i>Taklîf</i> Penyandang Disabilitas Sensorik	278
1. Hak Disabilitas Netra, Rungu dan Wicara menjadi Imam Shalat	279
2. <i>Guiding Dog</i> bagi Disabilitas Netra	285
3. Penerjemah Bahasa Isyarat dan <i>Running Text</i> Khotbah Jum'at bagi Disabilitas Rungu	290
4. Mekanisme Disabilitas Netra dalam Memperkirakan Waktu Shalat	292
5. Mekanisme Disabilitas Netra dalam Menentukan Arah Kiblat	293

C. Bentuk <i>Taklîf</i> Penyandang Disabilitas Fisik	296
1. Kursi Roda Disabilitas Daksa	296
2. Mekanisme Bersuci Disabilitas Daksa	298
BAB VII. PENUTUP	301
A. Kesimpulan	301
B. Saran-saran	302
DAFTAR PUSTAKA	303
GLOSARIUM	323
INDEX	329
RIWAYAT HIDUP	331

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Menurut laporan PBB, penyandang disabilitas adalah minoritas terbesar. Dengan jumlah sekitar 650 juta orang yang mewakili sekitar 10% dari populasi global di bumi. Menurut Organisasi Kesehatan Dunia (WHO), angka ini meningkat melalui pertumbuhan penduduk, kemajuan medis dan proses penuaan. Di negara-negara dengan harapan hidup lebih dari 70 tahun, rata-rata individu menghabiskan sekitar 8 tahun, atau 11,5% dari rentang hidup mereka, hidup dengan disabilitas. Program Pembangunan PBB (UNDP) menyatakan bahwa 80% dari para penyandang disabilitas tinggal di negara-negara berkembang. Laporan khusus PBB menyatakan pada tahun 2000, “Di semua negara, di semua jenis kondisi hidup, konsekuensi dari kedisabilitas menganggu dalam kehidupan penyandang disabilitas untuk tingkat yang sama sekali dapat diterima.”¹

Di Indonesia menurut Riset LPEM FEB Universitas Indonesia tahun 2016 jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebesar 12,15 persen. Yang masuk kategori sedang sebanyak 10,29 persen dan kategori berat sebanyak 1,87 persen. Sementara untuk prevalensi disabilitas provinsi di Indonesia antara 6,41 persen sampai 18,75 persen. Tiga provinsi dengan tingkat prevalensi tertinggi adalah provinsi Sumatera Barat, Nusa Tenggara Timur

¹ Robinson, Mary, Human Rights and Disabled Person dalam Rachel Hurst. *Are Disabled People Included? Disability Awareness in Action*, UK: Freeways Print, 1998, hal. 1.

Sulawesi Selatan. Dari angka 12,15 persen penyandang disabilitas 45,74 persen tingkat pendidikan penyandang disabilitas tidak pernah atau tidak lulus SD, jauh dibandingkan non-penyandang disabilitas yang sebanyak 87,31 persen berpendidikan SD keatas.²

Fakta ini memicu perhatian besar terhadap pemenuhan kebutuhan penyandang disabilitas belakangan ini, terutama sesudah Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa mengadopsi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (Konvensi mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas) pada tanggal 13 Desember 2006.³ Di Indonesia perhatian terhadap isu ini dilegalkan dalam Undang-undang no 19 tahun 2011 pada tanggal 10 November 2011 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas⁴ yang kemudian diperkuat dengan Undang-Undang no 8 tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.⁵

Ironinya, cara pandang terhadap penyandang disabilitas masih didominasi oleh cara pandang yang merendahkan misalnya cara pandang mistis yang menganggap bahwa disabilitas adalah aib atau bahkan kutukan. Covey misalnya menemukan bahwa masyarakat secara umum memandang penyandang disabilitas dengan cara-cara berikut: sebagai hukuman dari Tuhan karena dosa, akibat sihir, kesalahpahaman orang tua selama kehamilan, akibat roh jahat, pengaruh astrologi sebagai manusia rendah atau seperti binatang, jelek, jahat, bergantung pada kasihan, hiperaktif secara seksual, rusak, kurang dapat diterima secara sosial, dan menyimpang secara sosial. Cara pandang semacam ini yang akhirnya mengakibatkan masyarakat menganggap mereka sebagai beban.⁶

Sebagian yang lain beranggapan bahwa menganggap bahwa disabilitas adalah takdir dari Tuhan. Tuhan yang menentukan apakah seseorang memiliki keterbatasan atau tidak. Manusia tidak bisa berbuat apa-apa kecuali pasrah menjalaninya. Terhadap kelompok disabilitas, orang yang memiliki cara pandang ini akan meminta agar mereka bersabar dan berdoa semoga diberi

² Desy Susilawati, "Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas" dalam <https://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/16/019,47384-indonesia-miliki-12-persen-penyandang-disabilitas>. Diakses pada 20 Mei 2018

³ General Assembly, "GENERAL ASSEMBLY ADOPTS GROUNDBREAKING CONVENTION, OPTIONAL PROTOCOL ON RIGHTS OF PERSONS WITH DISABILITIES" dalam <https://www.un.org/press/en/2006/ga10554.doc.htm>. Diakses pada 14 Desember 2019.

⁴ DPR RI, "Pengesahan Convention On The Rights Of Persons With Disabilities (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas)", dalam <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/256>. Diakses pada 14 Desember 2019.

⁵ DPR RI, "Rancangan Undang-undang Penyandang Disabilitas" dalam <http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/1667>. Diakses pada 14 Desember 2019.

⁶ Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998, hal. 6-8.

kekuatan di tengah berbagai keterbatasan mereka. Sementara, terhadap masyarakat, mereka meminta agar masyarakat menyantuni mereka karena mereka memang dianggap memiliki keterbatasan. Menyantuni kelompok-kelompok disabilitas adalah kebajikan.⁷

Cara pandang ini yang akhirnya melahirkan stigma negatif pada penyandang disabilitas yang sering dianggap tidak berguna di masyarakat, bahkan penyandang disabilitas sendiri sering beranggapan bahwa dirinya hanya merepotkan orang-orang disekitarnya. Individu yang mengalami kecacatan, apapun faktor penyebabnya, baik faktor dari dalam bawaan maupun faktor dari luar (lingkungan setelah individu lahir/kecacatan mendadak), mempunyai pandangan negatif terhadap kondisi cacatnya, dan menjadi subjek *stereotype prejudice* serta limitasi baik dari masyarakat yang memandangnya maupun dirinya sendiri karena merasa tidak mampu. Lebih parahnya lagi banyak reaksi yang timbul dari penyandang disabilitas yang mengalami kecacatan secara mendadak (kecelakaan) akan menjadi kehilangan semangat hidup, tidak bisa menerima kenyataan dan cenderung menganggap dunia ini tidak adil bagi penyandang disabilitas. Masyarakat memandang kecacatan sebagai penghalang (*handicap*) untuk seseorang melakukan sesuatu.

Stigma adalah tindakan memberikan label sosial yang bertujuan untuk memisahkan atau mendeskreditkan seseorang atau sekelompok orang dengan cap atau pandangan buruk, dalam prakteknya, stigma mengakibatkan tindakan diskriminasi, yaitu tindakan tidak mengakui atau tidak mengupayakan pemenuhan hak-hak dasar individu atau kelompok sebagaimana selayaknya sebagai manusia yang bermartabat.

Dari stigma negatif inilah diskriminasi lahir dalam berbagai bentuknya, misalnya; Isolasi, hilangnya pendapatan atau mata pencaharian, Penyangkalan atau pembatasan akses pada layanan kesehatan dan Kekerasan fisik dan emosional. Dampak stigma dan diskriminasi tidak hanya terbatas terhadap penyandang disabilitas saja namun juga bisa berdampak pada keluarga penyandang disabilitas.⁸

Stigma dan diskriminasi ini yang menjadi titik tolak eksklusi sosial terhadap penyandang disabilitas. Penyandang disabilitas dianggap sebagai individu atau kelompok yang tidak memiliki kemampuan melakukan sesuatu karena keterbatasan mereka. Eksklusi sosial bermakna proses dinamis tertutupnya pintu bagi individu baik secara keseluruhan atau sebagian dari sistem sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang menentukan terintegrasinya individu dalam masyarakat. Atau dengan kalimat lain, bahwa eksklusi sosial

⁷ LBM PBNU *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* 2018 Jakarta: LBM PBNU hal. VI.

⁸ Fulthoni, *Memahami diskriminasi: buku saku kebebasan beragama* Jakarta: ILRC 2009, hal. 33.

menunjukkan tidak diakuinya hak sipil, politik, dan sosial warga masyarakatnya.⁹

Ekskusi ini berdampak pada terbatasnya layanan yang tersedia bagi para penyandang disabilitas, layanan dan fasilitas publik yang ramah disabilitas masih sangat terbatas. Jalan raya misalnya, tidak sepenuhnya bisa digunakan dengan nyaman oleh penyandang disabilitas. Demikian pula transportasi umum, mulai dari bis, kereta api, kapal laut hingga pesawat udara. Kondisi ini tentu saja sangat menyulitkan para penyandang disabilitas, sehingga mereka nyaris selalu butuh bantuan orang lain untuk bisa menjalankan aktivitasnya di luar rumah. Layanan pendidikan dan kesehatan sebagai kebutuhan dasar setiap manusia juga masih jauh dari harapan. Meski UU no. 8 tahun 2016 sudah mengamanatkan kepada pemerintah bahwa pemenuhan hak-hak kaum disabilitas adalah kewajiban, bukan sekadar santunan. Namun UU ini baru berumur empat tahun. Paradigma atau cara pandang masyarakat dan pengambil kebijakan masih terlalu kuat dengan cara pandang lama seperti yang tertuang dalam UU no. 4 tahun 1997. UU inilah yang kemudian direvisi oleh UU no. 8 tahun 2016.¹⁰

Di sisi lain, ada hubungan multidimensi antara disabilitas dan agama. Secara luas agama memainkan peran penting dalam kehidupan jutaan orang di seluruh dunia. Delapan puluh persen populasi dunia diidentifikasi sebagai penganut salah satu tradisi agama dunia besar atau kecil.¹¹ Sebagaimana masyarakat lainnya di seluruh dunia, para penyandang disabilitas telah dipengaruhi secara langsung atau tidak langsung oleh agama sepanjang sejarah.¹² Penyembuhan fisik dan mental terhadap penyandang disabilitas telah menjadi bagian integral dari agama sepanjang sejarah kemanusiaan.¹³

Meskipun ada hubungan antara agama dan disabilitas, literatur tentang dampak kepercayaan atau praktik keagamaan pada orang-orang penyandang cacat, bagaimanapun, jarang didistribusikan di berbagai bidang studi di bidang kesehatan dan disabilitas.¹⁴ Bahkan dapat dikatakan bahwa Studi tentang

⁹ Walker, A., & Walker, C. (1997). *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the 1980s and 1990s*. London: CPAG. Child Poverty Action Group

¹⁰ LBM PBNU *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas 2018* hal. VIII.

¹¹ Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability dalam *Disability and Society*. Vol. 13, no. 3, 1998, hal. 429.

¹² Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability hal. 429.

¹³ Issa, Ihsan all. Religion and Psychopathology dalam: Issa, Ihsan all. (2000) *Al Junun: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc., 2000, hal. 3.

¹⁴ Selway, Deborah & Adrian F. Ashman Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability.....hal. 429.

disabilitas dalam Islam terutama di abad pertengahan dapat dikatakan minim.¹⁵

Perhatian terhadap isu-isu terkait dengan disabilitas dan hak-hak mereka pada akhirnya membangkitkan minat terhadap kajian posisi agama sebagai bagian dari budaya manusia berhadapan dengan disabilitas. Banyak dokumen PBB tentang disabilitas, terutama *the Standard Rules on the Equalisation of Opportunities for Persons with Disabilities* (Peraturan Baku tentang Penyamaan Kesempatan bagi Penyandang Cacat), yang merujuk pada dimensi agama.¹⁶

Perhatian ini memicu diselenggarakannya konferensi-konferensi yang fokus pada pentingnya mempelajari sudut pandang Islam tentang masalah disabilitas. Misalnya, selama periode 29 September- 2 Oktober 1997, dilangsungkan Simposium المشاورة البلدانية حول تشريعات الصحة النفسية في مختلف (Konferensi Regional tentang Legislasi Kesehatan Psikologis dalam Berbagai Hukum Agama termasuk Syariat Islam) yang diadakan di Kuwait oleh Islamic Organization for Medical Sciences bekerjasama dengan Organisasi Kesehatan Dunia (WHO). Disabilitas juga mendapatkan perhatian besar sesudah Akademi Fiqh Islam Internasional (*Majma' al-Fiqh Ad Duali*) mengeluarkan keputusan no (22/9) 2013 sesudah melangsungkan pembahasan sejak 22-25 Maret 2015.

Di Indonesia, Ormas-ormas keagamaan juga mulai menunjukkan perhatiannya terhadap isu-isu disabilitas misalnya Nahdhatul Ulama yang menyelenggarakan *halaqah* yang akhirnya melahirkan buku Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas atau Muhammadiyah yang menyelenggarakan *Workshop* Fiqh Difabel.

Meski demikian, masih banyak ditemukan hambatan pelaksanaan kewajiban keagamaan oleh penyandang disabilitas. Hambatan kalangan disabilitas dalam melaksanakan hak-hak keagamaan nyaris tidak pernah mendapat perhatian baik dari pemerintah maupun agamawan. Tempat-tempat ibadah misalnya masjid, minim yang *aksesible* terhadap disabilitas.

Hambatan kelompok disabilitas di bidang keagamaan tidak terbatas pada aspek-aspek ibadah, tetapi juga aspek-aspek lain, misalnya; terbatasnya bahan bacaan keagamaan (Al-Qur'an, Hadis, Fiqh, dst) untuk kaum disabilitas untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama. Bahan-bahan bacaan ini terutama untuk penyandang disabilitas netra tentu membuat akses mereka untuk bisa memperoleh pengetahuan agama secara mandiri menjadi sangat

¹⁵ Sara Schalenge Disability dalam: Meri, Josef W. (2006) *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Vol. 1, 2006, hal. 208.

¹⁶ Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*, London: Routledge, 2010, hal. 2.

terbatas untuk mereka lebih yakin bahwa apa yang mereka kerjakan sudah sesuai dengan tuntunan agama; juga terbatasnya da'i dan ustadz dari kalangan disabilitas. Ini menjadi persoalan karena para da'i dan ustadz yang ada sekarang tidak sepenuhnya punya perspektif yang ramah disabilitas. Akibatnya, kalangan disabilitas seringkali merasa tidak nyaman dengan ustadz-ustadz atau da'i yang tidak memiliki sensitivitas terhadap disabilitas.¹⁷

Pemilihan judul Konstruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas sengaja dipilih oleh penulis dengan latar belakang persoalan yang dinilai *urgent* di masyarakat

1. Problem cara pandang yang negatif oleh masyarakat terhadap penyandang disabilitas yang pada akhirnya berujung pada perlakuan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas.
2. Keterbatasan layanan keagamaan yang ramah disabilitas meskipun UU no. 8 tahun 2016 sudah mengamanatkan pemerintah bahwa pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas adalah kewajiban.
3. Hambatan pelaksanaan kewajiban keagamaan yang awalnya bersumber dari misalnya masjid, minim yang aksesible terhadap disabilitas. Hambatan ini tidak terbatas pada aspek-aspek ibadah, tetapi juga aspek-aspek lain, misalnya; terbatasnya bahan bacaan keagamaan (Al-Qur'an, Hadis, Fiqh, dst) untuk kaum disabilitas untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama.
4. Melalui tema ini diharapkan ditemukan langkah untuk mengkonstruksi konsep taklif bagi penyandang disabilitas sesuai dengan panduan Al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan di atas, permasalahan yang terkait dengan penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

- a. Jumlah penyandang disabilitas sebagai minoritas terbesar
- b. Cara pandang terhadap penyandang disabilitas
- c. Stigma negatif terhadap penyandang disabilitas
- d. Diskriminasi terhadap penyandang disabilitas
- e. Eksklusi sosial yang dialami penyandang disabilitas
- f. Keterbatasan akses penyandang disabilitas
- g. Sedikitnya kepedulian ajaran agama tentang penyandang disabilitas
- h. Hambatan penyandang disabilitas dalam praktik keagamaan

¹⁷ LBM PBNU *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas* hal. X.

C. Pembatasan Penelitian

Berdasarkan masalah-masalah yang telah teridentifikasi di atas, maka penelitian ini dibatasi pada poin g dan h yaitu dalam bentuk memfokuskan penelitian pada konstruksi *taklif* (pembebanan hukum) pada penyandang disabilitas dalam perspektif Al-Qur'an.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi, serta batasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan disertasi ini adalah: Bagaimana Konstruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Qur'an?

Dari rumusan tersebut, dirinci menjadi beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana kondisi penyandang disabilitas dalam lintas sejarah?
2. Bagaimana langkah konstruksi *taklif* penyandang disabilitas?
3. Bagaimana bentuk implementasi *taklif* & pemenuhan hak penyandang disabilitas?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan kondisi penyandang disabilitas dan limitasi yang dialaminya dalam lintas sejarah.
2. Menjelaskan langkah konstruksi *taklif* penyandang disabilitas.
3. Menjelaskan bentuk implementasi *taklif* yang dikaitkan dengan pemenuhan hak penyandang disabilitas.

F. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis:
 - a. Menambah wawasan dalam kajian disabilitas terkait masalah sosial dan keagamaan, seperti stigma negatif, diskriminasi dan eksklusi sosial yang dialami penyandang disabilitas.
 - b. Melengkapi khazanah keilmuan tafsir tentang konsep beban hukum dan tanggung jawab penyandang disabilitas berbasis Al-Qur'an.
 - c. Menjadikan Al-Quran sebagai salah satu sumber solusi dalam permasalahan pemenuhan hak penyandang disabilitas.
2. Manfaat Praktis:
 - a. Memberikan inspirasi kepada para intelektual muslim untuk lebih menggali lebih dalam lagi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan.

- b. Menyusun formulasi suatu bentuk interpretasi komprehensif yang mendukung penyediaan sarana dan prasarana yang ramah terhadap penyandang disabilitas terutama dalam lembaga pendidikan dan sarana peribadatan
- c. Memberikan kontribusi bagi pemegang kebijakan agar memudahkan akses informasi dan kesempatan kepada penyandang disabilitas dalam segala lini kehidupan, seperti pendidikan, kesehatan, dan lapangan kerja.

G. Kerangka Teori

Sudah menjadi kenyataan bahwa di antara manusia ada yang diciptakan Allah SWT dalam keadaan yang berbeda, baik fisik maupun non-fisiknya, yang kemudian disebut dengan penyandang *disabilitas*. Penyandang *disabilitas* adalah beberapa istilah yang dilabelkan kepada individu yang memiliki kondisi dan kemampuan berbeda dengan individu normal, terutama pada kemampuan fisik.¹⁸

Dalam Tradisi Islam, yang pertama mengajukan pertanyaan tentang perbedaan penciptaan manusia adalah Nabi Adam AS, Ibnu Abî Hâtim ketika menafsiri ayat Al-A'raf/7:172 menyitir riwayat bahwa ketika Allah menunjukkan kepada Adam penampakan keturunannya, dan ia menemukan perbedaan yang luar biasa di antara mereka; kaya dan miskin, kuat dan lemah dan disabilitas dalam bentuk netra, rungu, atau penyakit semacam kusta maka Adam bertanya kepada Allah, "Mengapa tuhan membuat mereka berbeda, mengapa mereka tidak diciptakan dalam keadaan yang sama"? Allah menjawab, "agar mereka dapat bersyukur kepadaKu"¹⁹

Dalam perkembangannya, upaya untuk menyelesaikan masalah keburukan dengan menyelaraskan keberadaan Tuhan yang maha pengampun, mahakuasa, maha penyayang dan maha tahu, dengan keberadaan kejahatan atau penderitaan di dunia dikenal dengan istilah Teodisi.

Secara etimologi, teodisi berasal dari bahasa Yunani "*theos*" berarti tuhan dan "*dike*", artinya keadilan. Lorens Bagus, penulis Kamus Filsafat, memberikan beberapa pengertian untuk istilah ini. Pertama, teodisi diartikan sebagai ilmu yang berusaha membenarkan cara-cara (jalan-jalan) Allah bagi manusia. Kedua, teodisi adalah sebuah usaha untuk mempertahankan kebaikan dan keadilan Allah ketika Allah menakdirkan atau membiarkan suatu kejahatan moral dan alamiah maupun penderitaan manusia. Ketiga,

¹⁸ Nur Khalis Setiawan, *Pribumisasi al- Qur'an*, Yogyakarta: Kaukaba, 2012, hal. 75.

¹⁹ Ibnu Abî Hatîm, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azîm* Makkah: Nizâr Musthafâ 1997, hal. 1614.

usaha untuk membuat kemahakuasaan dan kemaharahiman Allah cocok dengan eksistensi kejahatan. Dengan demikian, teodisi merupakan satu upaya untuk mempertahankan, atau bahkan “membela” pemahaman tentang Allah (khususnya dalam hal ini kebenaran dan keadilan-Nya), ketika realita atau fakta yang dihadapi menggugatinya.²⁰

Istilah ini dimunculkan pada tahun 1710 oleh filsuf Jerman Gottfried Leibniz dalam sebuah karya berbahasa Prancis dan diterjemahkan kedalam Bahasa Inggris oleh E.M Huggard berjudul *Theodicy: Essays on The Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* Sebuah karya yang dimaksudkan untuk mencari pemecahan masalah tentang penyelenggaraan Tuhan di dunia, yakni antitesa antara adanya Tuhan yang tak terhingga baiknya dengan kejahatan di dunia ini.²¹

Secara tradisional menurut McCloskey, permasalahan teodisi muncul secara filosofis karena adanya kontradiksi yang memerlukan penegasan bahwa Tuhan sebagai Pencipta Yang Maha Sempurna termasuk pencipta keburukan.²² Kontradiksi dimaksud adalah keadaan di mana manusia dihadapkan pada keimanan bahwa Tuhan adalah Maha Kuasa, Maha Adil, Maha Mengetahui, namun pada sisi lain, manusia menyaksikan beragam kejahatan dalam kehidupan. Keadaan seperti ini, sepintas memang bisa membawa kepada suatu pembenaran pemikiran, dalam bentuk pertanyaan jika Tuhan memang Maha Adil dan Maha Sempurna mengapa dalam ciptaan-Nya masih menunjukkan kekurangsempurnaan seperti adanya bencana alam, penyakit, kemiskinan, kekafiran dan sebagainya.²³

Dalam tradisi Islam, teodisi dikenal dengan istilah العدل الإلهي *al-‘Adl al-Ilahi* Mu’tazilah dan Syi’ah menjadikan keadilan Tuhan sebagai prinsip pemikiran. Mereka mempercayai bahwa keadilan ini merupakan dasar bagi perbuatan Tuhan, dalam mengatur alam maupun menegakkan hukum-hukum-Nya. Bagi Mu’tazilah dan Syi’ah, keadilan memiliki hakikatnya sendiri. Sepanjang Allah Maha bijak dan adil, Dia akan melaksanakan perbuatan-Nya berdasarkan kriteria keadilan. Makna adil bagi Allah, seperti dituturkan oleh Qadhi Abdul Jabbâr, bahwa semua perbuatan-Nya bersifat baik; Tuhan tidak

²⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, Cet. II, hal. 1089. Di dalam pengertian teodisi, menyatakan tentang usaha mempertahankan keyakinan bahwa ciptaan Tuhan di dunia inilah yang terbaik dari semua kondisi dan kemungkinan

²¹ Louis Leahy, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 318

²² H. J. McCloskey, *God and Evil*, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974, hal. 1.

²³ Schneider, Laurel C, *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity*, New York: Routledge, 2008, hal. 62.

akan pernah berbuat jahat atau buruk, dan tidak melupakan apa yang wajib dikerjakannya.²⁴

Dengan kata lain, bagi Mu'tazilah, adanya keburukan di dunia ini bukan dari Allah. Allah tidak berbuat buruk karena perbuatan buruk itu timbul hanya dari wujud yang tidak sempurna sedang Dia bersifat Maha Sempurna.²⁵ Pernyataan bahwa semua perbuatan Tuhan bersifat baik, menurut Mu'tazilah, belum cukup untuk mengekspresikan kemahabaikan-Nya. Atas dasar itu, mereka mengajarkan konsep al-salah wa al-aslah, suatu ajaran yang menegaskan bahwa wajib bagi Tuhan memberikan yang baik bahkan yang terbaik bagi manusia. Konsekuensinya, keburukan yang terjadi di dunia bukan berasal dari Tuhan.

Di lain sisi, Asyâ'irah mewakili pandangan anti-teodisi tidak mengakui keadilan Tuhan sebagai masalah kepercayaan, sehingga mereka menolak keadilan itu sebagai tolok ukur perbuatan Tuhan. Bagi mereka, penetapan keadilan untuk perbuatan Tuhan itu sama halnya dengan membatasi kehendak-Nya. Bagi kelompok Asy'ariah, makna keadilan tidak memiliki hakikat apapun kecuali bahwa semua yang dilakukan Allah adalah adil. Dengan kata lain, keadilan bukan matrik bagi perbuatan Allah melainkan perbuatanNya lah yang menjadi tolok ukur bagi keadilan.²⁶

Perbedaan cara pandang ini sedikit banyak akan mempengaruhi pandangan mereka terkait disabilitas. *Disabilitas* berasal dari Bahasa Inggris *disable, disability* yang memiliki arti ketidakmampuan. *The Social Work Dictionary* mendefinisikan *disability* dengan reduksi fungsi secara permanen atau temporer serta ketidakmampuan seseorang untuk melakukan sesuatu yang mampu dilakukan oleh orang lain sebagai akibat dari kecacatan fisik atau mental.²⁷

Penggunaan istilah ini menunjukkan konsekuensi fungsional dari kerusakan bagian tubuh seseorang. Misalnya, seseorang yang pertumbuhan tulang kakinya menjadi tidak normal akibat terjangkit penyakit polio. Untuk selanjutnya ia tidak dapat beraktivitas leluasa apabila tidak dibantu dengan alat penunjang khusus, seperti kruk kursi roda atau kaki palsu. Penggunaan istilah *disabilitas* adalah sebuah usaha untuk menghapus pandangan terhadap para penyandang cacat yang seolah tidak dibutuhkan atau hanya menyusahkan orang lain saja.

²⁴ 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (ed.) 'Abd alKarim 'Usman, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965, hal.132.

²⁵ Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*..... hal. 313.

²⁶ Murtadha Muthahhari, *'Adl al-Ilahi*, Beirut: Al-Dar al-Islamiyah, 1997, Cetakan III, hal. 17-18.

²⁷ Husamah, *A to Z Kamus Psikologi Super Lengkap*, Yogyakarta: Andi Offset, 2015, hal. 83.

Menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas, penyandang disabilitas yaitu orang yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dan sikap masyarakatnya dapat menemui hambatan yang menyulitkan untuk berpartisipasi penuh dan efektif berdasarkan kesamaan hak.²⁸

Ada beberapa istilah yang merujuk kepada anak/orang yang memiliki kelainan fisik:

1. Penyandang Cacat. Kata “cacat” dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia memiliki beberapa arti, yaitu: (1) kekurangan yang menyebabkan mutunya kurang baik atau kurang sempurna (yang terdapat pada benda, badan, batin, atau akhlak); (2) lecet (kerusakan, noda) yang menyebabkan keadaannya menjadi kurang baik (kurang sempurna); (3) cela atau aib; (4) tidak kurang sempurna.. Dari beberapa pengertian ini tampak jelas bahwa istilah “cacat” memiliki konotasi yang negative dan tidak bersahabat terhadap mereka yang memiliki kelainan. Persepsi yang muncul dari istilah “penyandang cacat” adalah kelompok sosial ini merupakan kelompok yang serba kekurangan, tidak mampu, perlu dikasihani, dan kurang bermartabat. Persepsi seperti ini jelas bertentangan dengan tujuan konvensi internasional yang mempromosikan penghormatan atas martabat “penyandang cacat” dan melindungi dan menjamin kesamaan hak asasi mereka sebagai manusia.

Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat, Pasal 1 Ayat 1, mendefinisikan “penyandang cacat” sebagai “setiap orang yang mempunyai kelainan fisik atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan kegiatan secara selayaknya.” Menurut penulis, definisi ini dan istilah “penyandang cacat” itu bukan karena konsepnya yang salah, melainkan karena pilihan kata yang dipergunakan untuk mewakili konsep (cacat) kurang tepat.

2. Difabel. Istilah “*diffabled*” sendiri merupakan akronim dari “*differently abled*” dan kata bendanya adalah *diffability* yang merupakan akronim dari *different ability* yang dipromosikan oleh orang-orang yang tidak menyukai istilah “*disabled*” dan “*disability*” yang kemudian diindonesiakan menjadi “difabel”. Istilah “difabel” sangat populer sebagai pengganti sebutan penyandang cacat, karena dianggap lebih ramah dan menghargai daripada sebutan “cacat”. Di samping lebih ramah, istilah “difabel” lebih egaliter dan memiliki

²⁸ Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas bab I Ketentuan Umum Pasal 1

keberpihakan, karena *different ability* berarti “memiliki kemampuan yang berbeda”. Tidak saja mereka yang memiliki ketunaan yang “memiliki kemampuan yang berbeda”, tetapi juga mereka yang tidak memiliki ketunaan juga memiliki kemampuan yang berbeda. Istilah “orang berkebutuhan khusus” (*persons with special needs*) memiliki pengertian yang sangat luas

3. Penyandang Ketunaan. Berasal dari kata "tuna", yaitu dari bahasa Jawa Kuno yang berarti rusak atau rugi. Istilah yang mengacu pada kekurangan yang dialami oleh seseorang pada fungsi organ tubuhnya secara spesifik, misalnya istilah tunanetra, tunarungu, tunadaksa, dan tunagrahita. Penggunaan istilah tuna ini pada awalnya dimaksudkan untuk memperhalus kata cacat demi tetap menghormati martabat penyandanginya, tetapi dalam perkembangan selanjutnya kata tuna digunakan juga untuk membentuk istilah yang mengacu pada kekurangan non-organik, misalnya istilah tunawisma, tunasusila, dan tunalaras. Akan tetapi, kata tuna tidak lazim digunakan untuk mengacu pada barang yang rusak, tidak seperti kata cacat yang dapat digunakan untuk mengatakan, misalnya, “sepatu ini cacat”. Secara kebahasaan, tuna adalah kata sifat (*adjective*) dan kata bendanya adalah ketunaan, yang secara harfiah berarti kerugian atau kerusakan. Pararel dengan kata "tuna" yang digunakan untuk memperhalus kata "cacat", maka kata “ketunaan” dapat pula digunakan untuk memperhalus kata “kecacatan.” Oleh karena itu, istilah “penyandang ketunaan” cukup realistis, karena tetap menggambarkan keadaan yang sesungguhnya (kerusakan, kekurangan atau kerugian sebagaimana arti hakikat harfiah kata tuna itu), tetapi tidak mengandung unsur merendahkan martabat berkat eufisme yang sudah melekat pada kata tersebut. Lebih jauh, istilah “tuna” juga sudah dikenal dan diterima secara luas, baik oleh penyandanginya maupun oleh masyarakat pada umumnya
4. Penyandang Disabilitas. Disabilitas (*disability*) atau cacat adalah mereka yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual, atau sensorik, dalam jangka waktu lama di mana ketika berhadapan dengan berbagai hambatan, hal ini dapat menghalangi partisipasi penuh dan efektif mereka dalam masyarakat berdasarkan kesetaraan dengan yang lainnya (Lampiran UU RI Nomor 19 Tahun 2011, Pasal 1). Istilah “penyandang disabilitas” mempunyai arti yang lebih luas dan mengandung nilai-nilai inklusif yang sesuai dengan jiwa dan semangat reformasi hukum di Indonesia, dan sejalan dengan substansi *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (CRPD).

Pada hakikatnya, istilah sebutan yang dipaparkan di atas secara esensial maknanya sama. Perubahan berbagai istilah penyebutan terhadap

penyandang disabilitas merupakan proses perubahan pergeseran dari paradigma lama ke paradigma baru. Hal ini bertujuan untuk memperhalus kata sebutan dan mengangkat harkat serta martabat penyandang disabilitas, karena makna dari istilah sebutan tersebut berpengaruh terhadap asumsi, cara pandang, dan pola pikir seseorang terhadap penyandang disabilitas.

Hal ini sesuai dengan riwayat bahwa para sahabat Nabi SAW menyebut seseorang yang menderita kelainan mental dengan istilah *majnūn* yang berkonotasi menghina dan merendahkan. Lalu Rasulullah meminta para sahabat untuk menggantinya dengan istilah lain.²⁹

Klasifikasi Penyandang Disabilitas Menurut Undang-Undang No.4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat yaitu:

1. Disabilitas Fisik, terdiri dari:
 - a. Cacat tubuh, yaitu anggota tubuh yang tidak lengkap karena bawaan lahir, kecelakaan, maupun akibat penyakit yang menyebabkan terganggunya mobilitas yang bersangkutan. Seperti amputasi tangan atau kaki, *paraplegia*, kecacatan tulang, dan *cerebral palsy*.
 - b. Disabilitas rungu wicara, yaitu Kecacatan sebagai akibat hilangnya atau terganggunya fungsi pendengaran dan atau fungsi bicara baik disebabkan oleh kelahiran, dan kecelakaan maupun penyakit. Cacat rungu wicara terdiri dari cacat rungu dan wicara, cacat rungu, dan cacat wicara.
 - c. Disabilitas netra, yaitu seseorang yang terhambat mobilitas gerak yang disebabkan oleh hilang atau berkurangnya fungsi penglihatan sebagai akibat dari kelahiran, kecelakaan, maupun penyakit. Cacat netra terdiri dari buta total, persepsi cahaya, dan memiliki sisa penglihatan (*low vision*). Buta total, yaitu tidak dapat melihat sama sekali objek di depannya (hilangnya fungsi penglihatan). Persepsi cahaya, yaitu seseorang yang mampu membedakan adanya cahaya atau tidak, tetapi tidak dapat menentukan objek atau benda di depannya. Memiliki sisa penglihatan (*low vision*), yaitu seseorang yang dapat melihat samar-samar benda yang ada di depannya dan tidak dapat melihat jari-jari tangan yang digerakkan dalam jarak satu meter.
2. Disabilitas mental, terdiri dari:³⁰

²⁹ Al-Muttaqi Al-Hindi, *Kanz al-'Umal*, Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1981, juz 4, hal. 270, no. hadits 10453, *Kitāb al-Taubah min Qismi al-Afāl, Fasḥ fi Laiwāhiqhā*,

³⁰ Endang Sri Wahyuni, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas pada Layanan Transportasi Publik*, Pekalongan: Penerbit NEM, 2021, hal. 29.

- a. Disabilitas mental retardasi, yaitu seseorang yang perkembangan mentalnya (IQ) tidak sejalan dengan pertumbuhan usia biologisnya.
 - b. Eks psikotik, yaitu seseorang yang pernah mengalami gangguan mental.
3. Disabilitas fisik dan mental (disabilitas ganda), yaitu seseorang yang memiliki kelainan pada fisik dan mentalnya.

Dapat dipahami bahwa penyandang disabilitas mengalami gangguan berikut ini;

1. Gangguan penglihatan:
 - a. *Low vision*.
 - b. *Light Perception*.
 - c. *Totally blind*.
2. Gangguan pendengaran.
3. Gangguan bicara.
4. Gangguan penggunaan lengan dan jari tangan.
5. Gangguan penggunaan kaki.
6. Gangguan kelainan bentuk tubuh.
7. Gangguan mental retardasi.
8. Gangguan eks penyakit mental/eks psikotik.

Di dalam Pasal 4 Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas berbunyi

1. Ragam penyandang disabilitas meliputi:
 - a. Penyandang disabilitas fisik
 - b. Penyandang disabilitas intelektual
 - c. Penyandang disabilitas mental; dan/atau
 - d. Penyandang disabilitas sensorik
2. Ragam penyandang disabilitas sebagaimana dimaksud apada ayat 1 dapat dipahami secara tunggal, ganda atau multi dalam waktu lama yang ditetapkan oleh tenaga medis sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Adapun yang dimaksud dengan penyandang disabilitas fisik adalah terganggunya fungsi gerak antara lain amputasi, lumpuh payuh atau kaku, paraplegia, *celebral palsy* (CP), akibat stroke, akibat kusta dan orang kecil. Cacat fisik antara lain: cacat kaki, cacat punggung, tangan, cacat jari, cacat leher, cacat netra, cacat rungu, cacat wicara, cacat raba (rasa) dan cacat pembawaan.³¹

³¹ Haryanto, *Pelayanan Publik Bagi Penyandang Disabilitas*, Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2021, hal.23.

Pengertian penyandang disabilitas intelektual adalah terganggu fungsi pikir karena tingkat kecerdasan di bawah rata-rata antara lain lambat belajar, disabilitas grahita dan *down syndrome*.

Sedangkan yang dimaksud dengan penyandang disabilitas mental adalah terganggunya fungsi pikir, emosi dan perilaku antara lain

1. Psikososial di antaranya *skizofrenia*, *bipolar*, depresi, *anxietas* gangguan kepribadian; dan
2. Disabilitas perkembangan yang berpengaruh pada kemamp interaksi sosial di antaranya autisme dan hiperaktif.

Adapun yang dimaksud dengan penyandang disabilitas sensorik adalah terganggunya salah satu fungsi dari panca indera lain disabilitas netra, disabilitas rungu dan/atau disabilitas wicara. Sedangkan yang dimaksud dengan penyandang disabilitas ganda atau multi adalah penyandang disabilitas yang mempunyai dua atau ragam disabilitas antara lain disabilitas rungu-wicara dan disabilitas netra tuli.

Adapun yang dimaksud dengan 'dalam jangka waktu lama' adalah jangka waktu paling singkat 6 (enam) bulan dan/atau bersifat permanen. Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor: 104/MENKES/PER/II/1999 tentang Rehabilitasi Medik, Pasal 7 mengatur derajat kecacatan dinilai berdasarkan keterbatasan kemampuan seseorang dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari yaitu sebagai berikut:

1. Derajat cacat Mampu melaksanakan aktivitas atau 1: mempertahankan sikap dengan kesulitan.
2. Derajat cacat Mampu melaksanakan kegiatan atau 2: mempertahankan sikap dengan bantuan alat bantu.
3. Derajat cacat 3: Dalam melaksanakan aktivitas, sebagian memerlukan bantuan orang lain dengan atau tanpa alat bantu.
4. Derajat cacat 4: Dalam melaksanakan aktivitas tergantung penuh terhadap pengawasan orang lain.
5. Derajat cacat 5: Tidak mampu melakukan aktivitas tanpa bantuan penuh orang lain dan tersedianya lingkungan khusus.
6. Derajat cacat 6: Tidak mampu penuh melaksanakan kegiatan sehari-hari meskipun dibantu penuh orang lain.

Sementara *taklif* berasal dari bahasa Arab yang bermakna membebani (*ilzâm*) sesuatu yang berat untuk dilakukan. Sedangkan secara terminologi Ilmu Ushûl Fiqih, taklif adalah: "Perintah Allah yang terdapat didalamnya sebuah beban untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, di mana perintah ini diturunkan melalui konsep Hukum Syar'i yang didefinisikan sebagai khithab (doktrin) dari syari' (Allah) yang terkait dengan perbuatan manusia

(*mukallaf*), apakah berupa tuntutan (perintah dan larangan) ataupun pilihan (*takhyir*).”³²

Para ulama Ushûl Fiqih (*ushûliyyun*) menjelaskan bahwa perintah Allah yang berupa beban syariat (*taklîf*) tersebut berdasarkan *istiqra’* (penelitian induktif) atas teks-teks wahyu, dapat diterapkan dan diimplementasikan secara umum jika memenuhi beberapa syarat, yaitu:

Pertama: perintah tersebut benar-benar diketahui mukallaf, hingga ia dapat melaksanakannya sebagaimana diperintahkan.

Kedua: perintah tersebut secara jelas haruslah datang dari Allah swt melalui legitimasinya terhadap orang-orang yang telah diberi wewenang oleh-Nya untuk menjelaskan perintahnya. Dalam hal ini wewenang tersebut dibebankan kepada Rasulullah saw dan selanjutnya kepada para ulama sebagai ahli waris nabi.

Ketiga: perintah tersebut mungkin untuk dapat dilakukan mukallaf dan tidak mustahil secara logis untuk dilakukan. Mengingat tujuan perintah itu diturunkan agar dapat dilakukan dan ditaati.

Tiga syarat di atas sejalan dengan rumusan Abû Ishâq asy Syâthibî (w. 790 H) yang merumuskan bahwa di antara tujuan syari’ (Allah) dalam pembebanan aturan-aturan Allah atas manusia adalah agar aturan tersebut dapat dilakukan secara utuh dan logis, beliau menyatakan:

“قَصْدُ الشَّارِعِ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ لِلتَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا”³³

“Tujuan Syari’ (Allah) dalam menurunkan aturan syariatnya agar dapat dilakukan sebagaimana mestinya.”

Berdasarkan syarat-syarat taklîf di atas pula, kemudian para ulama Ushul Fiqih merumuskan kriteria mukallaf yang dibebani aturan syariat. Sebab jika aturan tersebut diturunkan untuk dapat dilakukan maka hal ini menuntut adanya sebuah kemampuan dan kelayakan yang ada pada manusia yang dituntut untuk melakukannya.

Dalam hal ini, maka kelayakan manusia untuk melakukan aturan syariat berkisar pada dua prasyarat yang ada pada manusia:

Pertama: pengetahuan manusia atas aturan-aturan tersebut secara langsung maupun tidak langsung yaitu melalui orang-orang yang telah dilegitimasi oleh Allah SWT untuk menyampaikan dan menjelaskan aturan-aturan-Nya. Dalam hal ini akal manusia memainkan perannya, sebab dengan akal-lah manusia dapat mengetahui dan memahami aturan Allah. Oleh sebab

³² Muhammad bin Ali as-Syawkânî, *Irsyad al Fuhûl ila Tahqîq al Haq min Ilm al Ushûl*, Beirut: Dar al Kitâb al ‘Arabî, 1419/1999, cet. 1, hal. 6.

³³ Ibrâhîm bin Mûsâ Abu Ishaq as-Syathibi, *al Muwâfaqât*, Kairo: Dar Ibn Affân, 1417/1997, cet. 1, vol. 2, hal. 171.

itu, maka manusia yang telah kehilangan akalunya (gila) tidak dikategorikan sebagai *mukallaaf*.

Kedua: manusia memiliki kelayakan (*ahliyyah*) untuk melakukan aturan yang dibebankan kepadanya.

Secara umum, model *Taklif* yang sering dibahas adalah taklif tentang hukum syariat atau yang biasa dikenal dengan istilah *al-Taklif bi al-Furu'* yang muarannya akan mengerucut pada pembebanan hukum yang lima, yaitu; Wajib, Sunnah, Makruh, Mubah dan Haram. Sementara ada persoalan yang penting untuk dibahas adalah tentang Taklif dasar beragama *al-Taklif bi al-Ushul* misalnya tuntutan untuk beriman dan mengenal tuhan. Klasifikasi taklif yang beragam ini yang akan menjadi pokok penelitian Kontruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas, karena pada dasarnya produk taklif mungkin akan berbeda dampak dari ragam keterbatasan yang dialami.

Faktanya, ada penyandang disabilitas terutama yang mengalami disabilitas mental atau penyandang disabilitas ganda yang tidak mempunyai akses pada sumber pengetahuan yang cukup mengenai keimanan. persoalan ini juga yang pernah disinggung dalam hadis Ahmad dalam Musnad No 16301 tentang empat jenis orang yang diuji oleh Allah di hari kiamat.

Hadis ini menjadi polemik di kalangan teologis berpulang pada perbedaan cara pandang mereka memahami *Taklif* primer pada penyandang disabilitas. Teolog Asy'ari menyatakan bahwa mereka termasuk golongan yang diselamatkan karena udzur atau penyakit yang mereka derita. Mayoritas Asy'ari mengabaikan hadis ini atau menta'wilnya karena bertentangan dengan prinsip *Taklif*, sementara Ibnu Taimiyyah dan murid-muridnya semisal Ibnu Katsir dan Ibnul Qayyim akan berpegang pada hadis ini bahwa penyandang disabilitas bahkan dalam keterbatasan akses informasinya akan tetap mendapat beban *taklif* dibuktikan dengan ujian bagi mereka di hari kiamat.³⁴

H. Tinjauan Pustaka

Sebelum melakukan penelitian lebih dalam, ada beberapa penelitian yang membahas tema yang bersinggungan dengan tema yang diangkat penulis. Penulis melakukan telaah pustaka terhadap penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pembahasan peneliti. Namun tentunya terdapat sudut pandang yang perbedaan, dari pembahasan maupun obyek yang dibahas dalam penelitian. Untuk memberikan pembahasan yang lebih mendalam terhadap obyek yang akan diteliti oleh penulis. Kajian mengenai penyandang disabilitas memang telah banyak dilakukan, tetapi penelitian yang ada selama ini lebih menitikberatkan pada persoalan-persoalan spesifik misalnya tentang Pendidikan atau hak-hak penyandang disabilitas atau terapi penyembuhan

³⁴ Abdullah bin Sa'di al-Ghamidy, *'Aqidat al-Muwahhidin*, Thaif: Dar al-Tharafayn, 1999, hal. 394.

disabilitas dalam Islam. Tinjauan pustaka terdahulu ini akan penulis bagi menjadi dua; yang pertama yaitu penelitian terdahulu yang relevan berupa disertasi atau jurnal yang mengkaji bahasan yang beririsan dengan terma taklîf atau disabilitas dan yang kedua adalah karya terdahulu yang berkaitan dengan penelitian ini.

Adapun penelitian terdahulu yang relevan berkaitan dengan penelitian ini adalah sebagai berikut:

Penelitian yang dilakukan oleh Alî Ibrâhim Zahrâni berjudul (حقوق المعاقين في التربية الإسلامية) *Huqûq al-Mu'âqîn fi at-Tarbiyyah al-Islamiyyah* yang membahas tentang perhatian Islam terhadap penyandang disabilitas, hak-hak pendidikan mereka, pentingnya pemberdayaan kompetensi mereka dan langkah-langkah preventif mencegah terjadinya penyakit yang menyebabkan disabilitas.³⁵

Marwân Qadûmî menulis dalam Jurnal *Majallah al-'Ulûm al-Islamiyyah* tentang hak penyandang disabilitas dalam Syariat Islam (*The Rights of the Handicapped in the Islamic Law*) yang membahas tentang prinsip dasar sosial berhubungan dengan penyandang disabilitas, hak-hak penyandang disabilitas dan sumber pendanaan pemberdayaan mereka.³⁶

Ibrahim Hamd Nuqaisan menulis (الدمج المجتمعي الشامل لذوي الإعاقة في) *ad-Damj al-Mujtama' as-Syâmil li Dzawi al-'Iâqah fi al-Mujtama' al-'Arabî al-Islâmî* yang membahas tentang pentingnya peranan integrasi sosial dalam komunitas masyarakat.³⁷

Mohammed Ghaly menulis *Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists* dalam *Journal of Religion, Disability & Health* yang membahas tentang terapi pengobatan disabilitas dalam islam dari sisi medis dan spiritual dalam pandangan ahli hukum klasik dan modern. Ghaly juga menulis Disertasi yang berjudul *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence* yang membahas perspektif islam tentang penyandang disabilitas dari sudut pandang ushuludin dan fiqh.³⁸

³⁵ Ali Ibrahim Zahrani, *حقوق المعاقين في التربية الإسلامية* Kairo: Dar al-Bukhari, 2016.

³⁶ Marwan Qadumi, *The Rights of the Handicapped in the Islamic Law*, dalam *Majallah al-'Ulum al-Islamiyyah*, Nablus: 2004, Vol 18, hal. 513-548.

³⁷ Ibrahim Hamd Nuqaisan (نظرة المجتمعي الشامل لذوي الإعاقة في المجتمع العربي الإسلامي) *دمج المجتمعي الشامل لذوي الإعاقة في المجتمع العربي الإسلامي – تأصيلية* (*Twelfth Forum of the Gulf Disability Society*, 2012.

³⁸ Mohammed Ghaly, *Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists* dalam *Journal of Religion, Disability & Health*, Vol 12, 2018, hal. 105-143. dan Mohammed, *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*, London: Routledge, 2010.

Ali Althaf Mian melakukan studi dengan judul *Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism* dalam *Jurnal Islamic Studies* yang membahas secara spesifik tentang penyandang disabilitas mental di dalam hukum Islam menurut madzhab Hanafi.³⁹

Shane Cliftone menulis "*Theodicy, Disability, and Fragility: An Attempt to Find Meaning in the Aftermath of Quadriplegia.*" Dalam *Jurnal Theological Studies* yang membahas tentang hubungan ideologi teodisi dengan disabilitas dan kerapuhan penderitanya.⁴⁰

Haifa Muhammad menulis penelitian yang berjudul (أحكام الأسرة الخاصة بالمعوقين في الفقه الإسلامي) *Ahkâm al-Ushrah al-Khassshah bi al-Ma'ûqîn fi al-Fiqh al-Islamî* dalam *Jurnal Majallah Kulliyah at-Tarbiyyah al-asâsiyyah* yang membahas tema hukum keluarga penyandang disabilitas dalam ranah Ahwal Syahsiyah.⁴¹

Dalam bentuk kajian berbahasa Indonesia ditemukan misalnya adalah *Fikih Disabilitas : Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Mashlahah* oleh M. Khoirul Hadi tulisan yang dimuat dalam jurnal Palastren STAIN Kudus yang membahas tentang alternatif Maqashidu Syariat sebagai basis fiqh disabilitas⁴² atau pun *Difabilitas dalam Fiqih* oleh Arif Maftuhin, M.Ag, yang dimuat oleh Pusat Studi dan Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga yang membahas pentingnya pembahasan hak-hak penyandang disabilitas selain membahas taklîf atau kewajiban-kewajibannya.⁴³

Disertasi Ali Imron berjudul *Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Nasional (Studi Tentang Konsepsi Taklif dan Mas'uliyat dalam Legislasi Hukum)* dari Universitas Diponegoro Semarang yang membahas konsepsi *Taklif* sebagai pertanggungjawaban hukum yang diatur dalam berbagai sumber bahan baku hukum nasional, termasuk hukum Islam, merupakan sumber nilai atau inspirasi dalam merumuskan hukum nasional Indonesia.⁴⁴

³⁹ Ali Althaf Mian, *Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism* dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol 51, 2012, hal. 247-262.

⁴⁰ Shane Cliftone, *Theodicy, Disability, and Fragility: An Attempt to Find Meaning in the Aftermath of Quadriplegia* dalam *Journal Theological Studies* Vol 76, 2015, hal. 765-784.

⁴¹ Haifa Muhammad *أحكام الأسرة الخاصة بالمعوقين في الفقه الإسلامي* dalam *مجلة كلية التربية الأساسية* Vol 65, 2010, hal. 175-200.

⁴² M. Khoirul Hadi, *Fikih Disabilitas : Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Mashlahah* dalam *Jurnal Palastren*, Vol 6, 2016, hal. 1-12.

⁴³ Arif Maftuhin, *Difabilitas dalam Fiqih* dalam *Seri Kajian Difabilitas PSLD* Yogyakarta, 2011.

⁴⁴ Ali Imron, *KONTRIBUSI HUKUM ISLAM TERHADAP PEMBANGUNAN HUKUM NASIONAL (Studi Tentang Konsepsi Taklif dan Mas'uliyat dalam Legislasi Hukum)* Semarang: Universitas Diponegoro, 2008.

Disertasi Akhmad Soleh berjudul *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta* yang diterbitkan LKIS membahas tentang aksesibilitas penyandang disabilitas terhadap perguruan tinggi, studi kasus pada empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta, yaitu Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Negeri Yogyakarta (UNY), dan Institut Seni Indonesia (ISI).⁴⁵

Disertasi M Anshari dari Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari yang berjudul *Pemaknaan Nilai Ilahiah Imaniah Pada Para Ibu Dari Anak Penyandang Disabilitas Kongenital* yang membahas bagaimana para keluarga yang memiliki anak dengan penyandang disabilitas kongenital terdorong dan termotivasi untuk mengeksplorasi nilai Ilahiah Imaniah melalui proses pemahaman, penghayatan, dan pemaknaan terhadap nilai Ilahiah Imaniah.

Sementara untuk karya ahli terdahulu yang paling berkaitan dengan penelitian ini adalah studi Vardit Rispler-Chaim dalam bukunya *Disability in Islamic Law* membahas tentang pandangan para imam madzhab dalam fiqh tentang kasus-kasus fiqh yang berkaitan dengan penyandang disabilitas. Vardit membahas empat tema besar dalam fiqh berkaitan dengan penyandang disabilitas yaitu tugas keagamaan, jihad, pernikahan dan tema khusus tentang *Khuntsa*.⁴⁶

Darla Schumm menulis buku berjudul *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*⁴⁷ yang membahas analisa sosial dan tradisi sejarah tentang penyandang Disabilitas mengkomparasikan perspektif Yahudi, Kristiani dan Islam.

Buku Sara Scalenghe berjudul *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800* membahas kondisi ragam penyandang disabilitas dan *khuntsa* dalam tradisi arab di kesultanan Turki Utsmani.⁴⁸

Buku *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies* yang ditulis oleh Kristina Richardson menjelaskan tentang para penyandang disabilitas fisik dan perlakuan yang tidak menyenangkan yang mereka alami di abad pertengahan.⁴⁹

⁴⁵ Akhmad Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta*, Bantul: LKIS, 2016.

⁴⁶ Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, Dordrecht: Springer, 2007.

⁴⁷ Darla Schumm, *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions and Social Analysis*, London: Palgrave Macmillan, 2011.

⁴⁸ Sara Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

⁴⁹ Kristina Richardson, *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Dalam Bahasa Indonesia ada buku berjudul *Fikih (ramah) Difabel* yang merupakan kumpulan beberapa riset yang dilakukan oleh Jurusan Perbandingan Mazhab UIN Sunan Kalijaga berisi tulisan berikut; “*Mengikis Bias Normalisme dalam Fikih: Upaya Menuju Fikih Ramah Difabel*” (Ro’fah), “*Merumuskan Fikih Inklusi yang Responsif terhadap Kelompok Disabilitas*” (Fathorrahman Ghufron), “*Difabel sebagai Subyek Hukum (Mukallaf)*” (Ali Sodikin), “*Problematika Kaum Difabel Dalam Beribadah: Melacak Pandangan Para Fuqaha Tentang Bacaan-bacaan Shalat bagi Penyandang Difabel Wicara*” (Fuad Mustafid), “*Shalat di Atas Kursi Bagi Penyandang Disabilitas: Sudut Pandang Aspek Hukum dan Filsafat Hukum*” (Nurdhin Baroroh), “*Shalat Menggunakan Diapers*” (Sri Wahyuni).⁵⁰

Lembaga Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama merilis buku *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* yang membahas pandangan-pandangan Fiqih berkaitan dengan penyandang disabilitas yang dikelompokkan menjadi empat bagian, yaitu; ibadah, ekonomi dan sosial, pernikahan serta hukum dan kebijakan.⁵¹

Perbedaan mendasar disertai ini dengan karya-karya terdahulu adalah pada sisi konstruksi *taklif* yang pada karya terdahulu lebih banyak yang membahas kasus fiqhnya, penulis lebih tertarik untuk meneliti metode penggalan hukumnya apa yang menyebabkan hukum atau *taklif* penyandang disabilitas mempunyai pola yang berbeda dengan non-disabilitas. Di sinilah nilai kebaruan yang penulis harapkan menjadi pembeda dengan karya-karya peneliti sebelumnya.

Tentu, karya-karya para peneliti yang telah disebutkan di atas, menjadi bahan-bahan rujukan yang berguna bagi penyelesaian penelitian ini. Bahkan karya-karya di atas menjadi sumber inspirasi bagi penelitian dan pengembangan lebih lanjut, dengan ciri khasnya masing-masing. Hal ini lah yang menginspirasi penulis untuk memberikan perhatian kepada kajian tentang konstruksi *taklif* penyandang disabilitas berbasis Al-Qur’an.

I. Metode penelitian

1. Sumber data

Dalam penelitian, dikenal berbagai macam jenis data. Berdasarkan kemungkinan analisis dan pengukurannya, data dapat dibedakan atas data kualitatif dan kuantitatif. Jenis data dalam penelitian ini termasuk jenis data kualitatif yang terdiri dari kata-kata dan konsep-konsep pemikiran yang tertuang dalam berbagai buku dan dokumen tertulis lainnya.

⁵⁰ Ro’fah *Fikih (ramah) Difabel* Yogyakarta: Q-Media, 2015.

⁵¹ LBM PBNU *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* 2018 Jakarta: LBM PBNU.

Sebagaimana dikemukakan di atas, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang datanya diperoleh dari sumber data tertulis yang terkait langsung atau tidak langsung dengan topik bahasan. Ada dua sumber data yang dijadikan landasan dalam penelitian ini yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Yang dimaksud dengan sumber data primer di sini adalah sumber data yang diperoleh langsung dari mushaf Al-Qur'an. Karena topik penelitian yang dikaji ini menyangkut Al-Qur'an, maka sumber data primer dalam penelitian ini adalah mushaf Al-Qur'an.

Adapun sumber data skunder di sini adalah sumber kedua yang bersifat menunjang sumber data primer yakni sumber data yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Di antara kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini adalah: 1). *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, karya Syamsuddîn Abû Abdillâh Muḥammad bin Ahmâd al-Qurthubî (w. 671 H) yang bercorak *tafsîr fiqhî / ahkâm*; 2). *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Ghaib*, karya Fakhruddin ar-Râzî (544-606 H) yang memiliki corak tafsir *bi ar-ra'yi*; 3). *Jami al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, karya Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Tabarî (224-310 H); 4). *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm* karya Abu al-Fidâ Isma'il bin Umar bin Katsîr / Ibnu Katsîr (701-774 H); 5). *Marâḥ Labîd li Kasyfi Ma'na Qur'anin Majîd* karya Muhammad Nawawi bin Umar al-Bantanî; 6). *Al-Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah Zuhaylî (1932-2015 M). Dan juga kitab-kitab tafsir lainnya, seperti Tafsir *al-Misbah*, karya Quraish Shihab, dan Tafsir *al-Azhar*, karya Hamka.

Di samping itu, sebagai dasar rujukan untuk memahami makna kata-kata dan term-term tertentu dari ayat-ayat Al-Qur'an, penulis juga menggunakan sumber data skunder lainnya seperti kitab *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'an* karya Abu al-Qâsim al-Husain bin Muḥammad al-Râghib al-Asfahânî (w. 502 H), didukung oleh beberapa kamus standar diantaranya kamus *Lisân al-Arab* karya Ibn Manzhûr al-Anshârî (1232-1311 M). Selain itu, sebagai rujukan untuk memahami term-term yang terkait dengan topik penelitian ini, penulis juga menggunakan sumber data skunder berupa buku-buku, disertasi, majalah, dan artikel-artikel yang terkait langsung atau tidak langsung.

2. Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini lebih banyak bersifat "*purposive sampling*", penelitian yang cenderung memilih informasi yang dapat mewakili untuk menjadi sumber data. Teknik pengambilan sampel ini berlaku baik untuk sumber primer berupa ayat-ayat Al-Qur'an maupun sumber sekunder berupa pokok pikiran para ilmuwan.

Penggalian data dari sumber primer dimulai dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep tanggung jawab sosial, kemudian membuat kerangka untuk menentukan ayat-ayat yang tidak secara langsung mengungkapkan konsep tanggung jawab sosial. Untuk memudahkan pelacakan ayat-ayat Al-Qur'an yang ada hubungannya dengan konsep tanggung jawab sosial, penulis menggunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâzh Al-Qur'an al-Karîm* karya Muhammad Fu'âd Abd al-Bâqî.

Adapun untuk mengumpulkan data dari sumber sekunder yaitu dengan mencari pokok-pokok pikiran yang ditulis oleh para *mufassir* terdahulu dan beberapa pemikiran dari para ilmuwan yang telah dituangkan ke dalam buku-buku terutama yang berkaitan dengan tema sentral yang menjadi fokus penelitian dalam rangka menemukan esensi tentang konsep tanggung jawab sosial perusahaan.

3. Pengolahan Data

Pengolahan data yang dilakukan adalah sebagai berikut:

Data utama berupa tafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji, dianalisa dengan cara memperhatikan korelasi atau hubungan antara penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan para mufasir yang berbeda-beda, serta dalam konteks sosio kultural pada saat masa tafsir tersebut ditulis.

Membandingkan tafsiran yang ada untuk membedakan berbagai macam variasi penafsiran. Kemudian dilanjutkan dengan mencari dalil dari hadis-hadis yang melengkapi penafsiran.

Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi atau penggalian terhadap kajian ilmiah rasional tentang disabilitas.

Menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan pembahasan disertasi mengenai konstruksi taklif penyandang disabilitas berbasis Al-Qur'an, maupun karya-karya yang berkaitan dalam diskursus ilmiah tentang konstruksi taklif penyandang disabilitas berbasis Al-Qur'an.

4. Analisis Data

Metode Tafsir Al-Qur'an yang dipakai sebagai metode analisis dalam penelitian disertasi ini adalah Metode Tafsir Al-Maudhu'i yang digagas oleh Al-Farmawi⁵². Adapun langkah-langkah yang penulis tempuh dalam kajian tematik ini adalah sebagai berikut:

⁵² Abdul Hayy Al-Farmâwi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'i*, Kairo: Dirasat Manhajiyah Maudhu'iyah, 1997, hal. 48.

- a. Menentukan tema dari tema-tema yang ada dalam al-Qur`an. Dalam hal ini adalah *taklif* dan disabilitas.
- b. Mengumpulkan ayat-ayat *taklif* dan berkaitan dengan disabilitas. Yaitu ayat-ayat yang secara eksplisit menyebut dua kata tersebut, ayat-ayat yang menyebut kata yang sinonim dengan kata tersebut, serta ayat-ayat yang dinilai mempunyai hubungan dengan tema.
- c. Menganalisis makna kata disabilitas dan berkaitan dengan *taklif* dan kata-kata yang sinonim dengan dua kata tersebut serta kata-kata yang dinilai berhubungan dengan tema, dengan bantuan beberapa kamus dan *mu`jam*. Kemudian menjelaskan hubungan antara kata-kata tersebut dan mengaitkannya dengan tema *taklif* dan berkaitan dengan disabilitas.
- d. Menganalisis penggunaan dan pemetaan kata-kata tersebut dalam ayat ayat *taklif* dan berkaitan dengan disabilitas dari segi bentuk, derivasi dan perubahan-perubahannya. Dari analisis ini kemudian diambil beberapa makna dan konsep.
- e. Mendata apa yang ada di seputar ayat-ayat *taklif* dan berkaitan dengan disabilitas berupa *asbâb alnuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, *umum-khusus*, aspek aspek *tasyri`*, dan sebagainya.
- f. Merujuk kitab-kitab tafsir untuk melihat penafsiran dan pemahaman tentang ayat-ayat disabilitas dan berkaitan dengan *taklif*.
- g. Memahami ayat dalam konteks kekinian serta mengaitkan makna dan konsep yang dikandungnya dengan kebutuhan serta tuntutan masa kini.
- h. Melengkapi kajian dengan literatur-literatur non-tafsir yang memiliki hubungan dengan tema disabilitas dan berkaitan dengan disabilitas.

Untuk mendukung metode tafsir maudhui akan digunakan pula metode semantik. Metode ini diperlukan terutama dalam menganalisis kata-kata kunci yang dimaksud dalam penelitian ini. Dalam fungsinya metode semantik berupaya menganalisis kata-kata kunci pada ayat Al-Qur`an yang dimaksud, yang kemudian dibandingkan dengan kata-kata kunci pada ayat yang lain, baik yang dekat secara redaksi maupun kasus yang dituju.

Kedudukan kata kunci sangat penting yaitu sebagai jembatan untuk menuju kandungan yang dimaksud. Untuk memahami kata kunci secara utuh maka harus diketahui asosiasi-asosiasinya, yaitu asosiasi sinonim, asosiasi antonim, dan asosiasi atas pemecahan satu konsep dengan sejumlah unsur unsur pokoknya.

J. Sistematika penulisan

Pembahasan karya ilmiah memerlukan suatu bentuk penulisan yang sistematis sehingga tampak adanya gambaran yang jelas, terarah, serta logis dan saling berhubungan antara bab satu dengan bab berikutnya. Penelitian dalam disertasi ini dibagi menjadi beberapa bab sebagai berikut:

Bab pertama merupakan bab pendahuluan. Dalam bab ini, penulis mengemukakan uraian tentang latar belakang masalah, dari latar belakang masalah tersebut, permasalahan dalam disertasi ini dibagi menjadi tiga poin yaitu; identifikasi masalah, batasan masalah, dan rumusan masalah. Kemudian tujuan dan manfaat penelitian. Kerangka teoritis, dan tinjauan pustaka. Termasuk di dalam uraian pendahuluan ini adalah hal-hal yang berhubungan dengan metode penelitian dan pendekatan penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi, serta sistematika penulisan yang menjadi garis besar materi dalam sebuah disertasi sebagai bagian akhir dari uraian bab ini.

Selanjutnya pada bab kedua, membahas tentang beban hukum penyandang disabilitas yang ditinjau dari berbagai perspektif. Dalam kajian ini diawali dengan pengertian *taklif* dan disabilitas. Selain itu dirasa penting mengaitkannya dengan kajian teoritis perspektif disiplin ilmu, seperti ilmu hukum, politik, ilmu ekonomi, dan ilmu sosial, serta ditinjau dari sudut undang-undang di Indonesia.

Bab ketiga, mengelaborasi term-term atau teori-teori Al-Qur'an tentang *taklif* bagi penyandang disabilitas. Masing-masing term atau teori dianalisa dengan melakukan pengkajian terhadap kitab-kitab tafsir, buku-buku, dan jurnal-jurnal, serta lainnya. Term atau teori tersebut seperti seperti *al Mas'ûliyyah*, *al-Taklîf*, *al-Yusr*, *al-Wus'u* dan *al-Musâwâh*. Dalam bab ini berbagai term ini akan dilihat makna leksikalnya dan penggunaannya dalam Al-Qur'an. Akan dilihat pula term-term lain dalam al-Qur'an yang berhubungan dengan term tersebut. Kajian semantik ini dilakukan guna mendapatkan gambaran awal mengenai tanggung jawab sosial perusahaan. Gambaran awal tentang tanggung jawab sosial yang telah diperoleh pada analisis semantik kemudian ditindaklanjuti pada bab selanjutnya, berupa penyandang disabilitas dalam lintas sejarah dimulai dari masa Rasulullah.

Bab keempat, membahas tentang gambaran dan deskripsi umum penyandang disabilitas dalam lintas sejarah dimulai dari di masa Rasulullah SAW, yaitu; pola relasi Rasulullah terhadap penyandang disabilitas asbab nuzul ayat-ayat disabilitas dan sahabat-sahabat para penyandang disabilitas lalu berlanjut pada kebijakan penguasa terhadap penyandang disabilitas, Konvensi Internasional tentang Hak Penyandang Disabilitas (*Convention on*

The Right of Person with Disabilities / CRPD) hingga UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas.

Bab kelima membahas syarat *taklîf* lalu kaitan pengaruh disabilitas terhadap konsep *taklîf*. Pembahasan selanjutnya yaitu masalah pembebanan hukum di luar batas kemampuan dan arah baru *teo-antropodisi taklîf* penyandang disabilitas.

Bab keenam membahas tentang contoh bentuk *taklîf* dan pemenuhan hak penyandang disabilitas yang beragam; yaitu contoh bentuk *taklîf* dan pemenuhan hak penyandang disabilitas mental, disabilitas intelektual, disabilitas sensorik dan disabilitas fisik.

Sedangkan bab tujuh merupakan kesimpulan dari keseluruhan bahasan yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini juga memuat beberapa saran.

BAB II

KONSEPSI TENTANG KONSTRUKSI *TAKLÎF* (PEMBEBANAN HUKUM AGAMA) DAN DISABILITAS

A. Konsepsi Tentang Konstruksi *Taklîf* (Beban Hukum)

1. Konstruksi *Taklîf*

Konstruksi berasal dari kata *construction* yang berarti model atau tata letak suatu bangunan, dalam kaitannya dengan *taklîf* yang merupakan bahasan hukum Islam maka tentu instrumen yang utama digunakan adalah *ushûl fiqh*.

Al Gazâlî (w. 505 H) dalam al *Mushtashfâ* menyatakan bahwa *ushûl fiqh* menjawab empat pertanyaan mendasar. Empat pertanyaan yang dijawab *ushul fiqh* adalah apakah hukum itu. Kedua, dimana hukum itu ditemukan. Ketiga, bagaimana cara untuk menemukan hukum. Keempat, siapa yang berhak untuk menemukan hukum dengan cara yang ditentukan dalam pertanyaan ketiga.¹

Para ulama *ushûl* mendefinisikan *ushûl al-fiqh* dengan dua cara: definisi yang didasarkan pada susunan dua lafaz (*tarkîb idhâfî*), yaitu pengertian yang diambil dari dua kata yang membentuknya yaitu *ushûl* dan *al-fiqh* sebagai suatu rangkaian kata yang membentuk sebuah istilah khusus. Pemberian pengertian terhadap *ushûl fiqh* secara *idhâfî* ini memerlukan pemahaman terhadap arti kata demi kata yang membentuk istilah *ushûl fiqh* tersebut. Kedua adalah definisi secara ilmiah, yaitu pengertian yang diambil

¹ Al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *al-Mushtashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993, juz 1, hal. 7

dari rangkaian kata-kata yang digunakan sebagai nama bagi suatu ilmu tertentu.²

Ushûl diartikan sebagai hal yang menjadi pondasi hal lain sementara Fiqih adalah ilmu atau pengetahuan tentang hukum Islam yang dirumuskan oleh para ulama melalui proses penalaran yang logis dan kritis (*ijtihâd*), jadi *Ushûl Fiqih* dapat diartikan sebagai seperangkat dalil-dalil dari hukum-hukum syariat sekaligus pengetahuan tentang metode penunjukan dalilnya atas hukum-hukum syariat secara global.

Jumhur ulama sepakat bahwa objek kajian ilmu *ushûl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah atau metode-metode *istinbath* hukum.³ Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar' iyyah al-kulliyah*). Kemudian yang termasuk *al-adillah al-syar' iyyah al-kulliyah* di antaranya adalah kaidah-kaidah bahasa yang dijadikan petunjuk oleh ahli fiqih untuk menetapkan hukum syara' dari nash, kaidah-kaidah *qiyâs* dan kehujujannya, batasan-batasan umum, perintah (*al-amr*) dan indikatornya, kaidah-kaidah larangan (*al-nahy*), kaidah *muthlaq*, *muqayyad* dan umum.⁴

Jadi dengan kata lain, objek pembahasan *ushûl al-fiqh* bermuara pada hukum syara' (*al-hukm al-syar'i*) ditinjau dari hakikat, kriteria dan macam-macamnya, pembuat hukum (*al-hâkîm*) dari segi dalil dan perintahnya, orang yang dibebani hukum (*al-mahkûm 'alaih*) dan cara berijtihadnya.⁵

Dalam perspektif *ushûl fiqih*, setidaknya terdapat tiga pola (*tariqat*) atau metode *ijtihad*, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi: kausasi*) dan *istislahi* (teleologis).⁶ Ketiganya, dengan modifikasi di sana sini, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqih dari masa ke masa.

Pola *ijtihad bayani* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. Konsentrasi metode ini lebih berkuat pada sekitar penggalian pengertian makna teks. Usaha ini mengandung kelemahan jika dihadapkan dengan permasalahan yang baru yang hanya bisa diderivasikan dengan makna yang jauh dari teks. Pola implementasi inilah yang berkembang dan dipergunakan oleh para mujtahid hingga abad pertengahan dalam merumuskan berbagai ketetapan hukum.

² Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, hal. 15.

³ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, 1987, hal. 8-9.

⁴ Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Ilm, 1978, hal. 12-13.

⁵ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, ..., hal. 9.

⁶ Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Ttp: Dâr al-Kitab al-Jadid, 1965, hal. 419

Sedangkan pola ijtihad ke dua yaitu *ta'lili (kausasi)*⁷ berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini terapkan melalui qiyas. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkan hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.

Pola ijtihad yang ke tiga yaitu *istislahi* yang diharapkan prospektif-futuristik dengan lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Pola ini dapat disebut dirintis oleh al Gazâlî dan tertata sebagai bidang keilmuan yang mantap dan terstruktur di tangan al Syâtibî.

Gagasan tentang *maqâshid syariah*, sebagai sebuah nilai, prinsip, dan paradigma, telah dikenal jauh ketika awal-awal Islam, bahkan ada yang mengidentifikasi bahwa pemikiran *maqâshidi* sudah ada sejak zaman Rasulullah Saw. Namun secara konseptual, pemikiran tentang *maqashid syariah* baru disusun secara sistematis oleh al Syâtibî. Sehingga banyak kalangan yang menganggap al Syâtibî sebagai bapak perumus *Maqashid Syari'ah* pertama.

Jika dicermati, kajian *ushûl fiqh* memang terfokus pada analisis teks.⁸ Bahkan, definisi *ushûl fiqh* memang memberi petunjuk bahwa hukum hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) lebih sedikit mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Kurangnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*) inilah yang disinyalir oleh sebagian orang menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.⁹

Karenanya dalam penelitian ini juga dipakai teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger. Berger merupakan tokoh paling berpengaruh dalam teori Konstruksi Sosial. Dalam beberapa buku karyanya, terutama yang berjudul *The Social Construction of Reality* (1996), bersama Thomas Luckman, Berger

⁷ Mahsun Fuad, "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2004, hal. 57-79.

⁸ Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa *ushul al-fiqh* merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus metode deduksi hukum Dâri sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991, hal. 1.

⁹ Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought, 2nd Edition*, Herndon, Virginia: IIIT, 1994, hal. 87-92. *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1st Edition, Herndon, Virginia: IIIT, 1993, hal. 43-45.

secara rinci menguraikan proses terjadinya konstruksi sosial di masyarakat melalui eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Eksternalisasi adalah suatu pencurahan ke-diri-an manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mental. Objektivasi merupakan interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Sedangkan internalisasi merupakan pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan satu makna.

Berger dikenal luas karena pandangannya bahwa realitas sosial adalah suatu bentuk dari interaksi kesadaran antar individu. Kesadaran itu timbul dari pengetahuan individu dalam berinteraksi dan tereksternalisasi menjadi tatanan sosial sebagai realitas obyektif.

Bersama Thomas Lukcman, Berger mengembangkan teori sosiologi bahwa 'masyarakat sebagai realitas obyektif dan realitas subyektif'. Analisisnya tentang masyarakat sebagai realitas subyektif menjelaskan proses dimana konsepsi individu tentang realitas dihasilkan dari interaksinya dengan struktur sosial.

Teori konstruksi sosial Berger pada mulanya timbul untuk merespon adanya sekularisasi dalam bentuk pluralisasi ideologi sehingga pengaruh dominan pemikiran keagamaan semakin kecil bahkan bergeser ke dalam kehidupan privat seseorang. Menurut Berger, peran dan posisi pengetahuan agama sebagai pembentuk diri manusia, tidak akan terkikis oleh pengaruh pola pemikiran rasionalis-teknokratis.

2. Definisi *Taklif* (Beban Hukum)

Al-Qur'an dan Hadis menjadi pedoman umat Islam dalam segala hal. Sebab itu, di dalamnya terkandung banyak hal, dari mulai hukum, akidah, muamalah, dan akhlak. dibenarkan dalam al-Qur'an. Dalam proses penyebarannya Allah menyeru Rasul untuk mengajarkan dan mengenalkan syariah sebagai arah pijakan kehidupan pada manusia.¹⁰ Amanah yang diemban manusia sebagai khalifah di bumi tidak hanya sebatas manusia memiliki kemampuan dalam mengelola bumi dengan sendiri dan semauanya. Penerimaan *taklif* oleh manusia berkonsekuensi terhadap tindakan manusia di muka bumi.

Syariah awalnya dikenal sebagai hukum Islam yang memiliki dasar-dasar, peraturan-peraturan, dan pandangan-pandangan yang terhimpun dalam al-Qur'an dan Sunah Rasulullah saw. Mengingat, syariat dalam pandangan Wahbah az-Zuhayli, hukum adalah *khithâb* Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf yang dapat berupa tuntutan, pilihan, dan ketentuan-

¹⁰ Semua agama memberi tuntunan kepada manusia dalam bentuk kewajiban untuk melaksanakannya. Hal itu, dalam Islam dinamai *taklif*. Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 79.

ketentuan.¹¹ *Al-Hukm* dalam bahasa Arab, yang dalam bahasa Indonesia disebut hukum, memiliki pengertian norma, kaidah, tolak ukur, patokan, pedoman yang dipergunakan untuk menilai tingkah laku manusia atau benda. Hubungan antara kata hukum dan hukm dalam pengertian norma tersebut sangat erat sekali, sebab setiap peraturan, apapun macam dan sumbernya mengandung norma atau kaidah sebagai intinya. Maka dalam ilmu hukum Islam disebut *al-hukm*.

Pembagian hukum syariat, pada pokoknya hukum syariat dibagi menjadi dua bagian, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*. hukum *taklifi* adalah segala sesuatu yang mengandung tuntutan terhadap *mukallaf* untuk berbuat atau menahannya dari melakukan atau memilih antara melakukan dengan tidak melakukan.

Berdasarkan definisi ini, hukum *taklifi* mengandung tiga tuntutan, yaitu tuntutan untuk menjalankan, meninggalkan dan tuntutan untuk memilih.¹² Adapun yang dimaksud dengan hukum *wadh'i* adalah firman yang menjadikan sesuatu sebagai sebab adanya yang lain (*musabbab*), atau sebagai syarat adanya yang lain (*masyrûl*) atau sebagai *mâni'* (penghalang) adanya yang lain.¹³ Hukum *taklifi* ini menuntut *mukallaf* untuk menjalankan sesuatu yang diperintahkan, meninggalkan sesuatu yang dilarang dan atau memilih sesuatu yang disunnahkan dan sesuatu yang dimakruhkan.

Perintah dan larangan Allah dapat dilaksanakan tanpa adanya kesulitan dan susah payah, tidak banyak memakan waktu dan tenaga, baik dalam hal ibadah maupun mua'amalah. Pada masa Rasulullah saw para sahabat tidak banyak bertanya tentang hukum sesuatu yang belum pernah terjadi. *Taklif* dalam batas kemampuan merupakan salah satu bentuk nikmat Allah swt kepada makhluk-Nya. Allah swt telah menghilangkan kesulitan dalam melaksanakan, sehingga semua manusia mampu melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Allah swt tidak akan memikulkan beban di luar batas

¹¹ Wahbah Az-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid I, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004, hal. 38.

¹² M. Fahim Tharaba, *Hikmat at-Tasyri' wa Hikmatu Syar'i*: Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 29.

¹³ Hukum *wadh'i* dibagi menjadi tiga bagian: 1) *sabab*, yaitu sesuatu yang terang dan tertentu yang dijadikan sebagai pangkal adanya hukum. Sebab dibutuhkan kejelasan, karena dengan *sebab* terwujudlah *musabbab* (hukum). Tidak adanya *sebab* mengakibatkan tidak adanya hukum. *Sebab* dibagi menjadi dua, *sebab* yang ada di luar usaha atau kesanggupan dan *sebab* yang dapat diusahakan atau dalam kesanggupan *mukallaf*; 2) *syarath* yaitu sesuatu yang karenanya baru ada hukum dan dengan tidak adanya, tidak akan ada hukum. Keberadaan *syarat* adalah bukan hakekat *masyrut* (hukum), dan datangnya *syarat* lebih dahulu Dâripada *masyrut*. *Syarat* juga dibagi menjadi dua bagian, yakni *syarat syar'I* dan *syarat ja'li*; 3) *mani'* yaitu suatu hal yang karena adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau tidak adanya sebab bagi hukum. Lihat, M. Fahim Tharaba, *Hikmatut Tasyri' wa Hikmatu Syar'I*: Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 29-34.

kemampuan manusia, itu berdasarkan surat al-Baqarah/2: 286.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَحْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.

Ayat di atas menjelaskan nikmat Allah Swt dalam masalah ibadah. Ayat ini merupakan berita gembira mengenai ampunan Allah Swt atas kelalaian-kelalaian yang telah dilakukan oleh hamba-hamba-Nya. Hal ini berlaku bagi kaum mukminin yang telah melaksanakan dan menaati tugas-tugas dari Allah Swt. Bukan hanya berita gembira, tetapi juga menegaskan bahwa seluruh *taklif* yang ditetapkan-Nya pasti diiringi dengan janji pahala dan ancaman siksa. Tujuannya untuk memberikan motivasi dan semangat dalam melakukan banyak kebaikan.¹⁴

Selain itu ayat ini juga menginformasikan tentang keadilan dan kasih sayang Allah ketika membebaskan manusia apa yang disanggupinya, manusia sanggup shalat lebih dari lima kali sehari atau puasa lebih dari sebulan atau bahkan haji lebih dari satu kali tetapi Allah hanya membebani apa yang mampu dilakukannya tanpa susah payah.¹⁵

Taklif secara etimologi adalah mashdar atau bentuk verba infinitive dari *Fi'il Mâdhî Kallafa* yang ditasydid 'ain *fi'ilnya* dengan makna membebani, kata *taklif* juga menjadi kata serapan dalam bahasa Indonesia, dalam Kamus Bahasa Indonesia *Taklif* diartikan sebagai Penyerahan beban (pekerjaan, tugas, dan sebagainya) yang berat (kepada seseorang).¹⁶ Tentu yang dimaksud beban dalam konteks ini adalah beban hukum. Karenanya secara sederhana, *Taklif* dapat diterjemahkan sebagai beban hukum.

¹⁴ Ahmad Musthafâ al-Maragî, *Tafsir al-Maragî*, juz 3, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, hal. 86.

¹⁵ Abû al-Qâsim az Zamakhsyarî, *Tafsir al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, juz 1, hal. 332.

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008 hal. 1596.

Memaknai *Taklîf* secara sederhana sebagai beban hukum dapat ditemukan dalam kajian-kajian akademik Fiqih atau Ushûl Fiqh tentang hukum, misalnya Amir Syarifudin dalam *Ushul Fiqh* kadang memaknai Taklif sebagai beban hukum dan kadang menterjemahkannya sebagai tuntutan hukum.¹⁷ Dalam buku *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam*, Iwan Hermawan menyatakan bahwa mukallaf adalah orang yang menerima taklif atau beban hukum.¹⁸ Makna Taklif sebagai beban hukum juga dinyatakan oleh A Halil Thahir dalam *Ijtihad maqâsidi rekonstruksi hukum Islam berbasis interkoneksi masalah*,¹⁹ Panji Adam dalam *Hukum Islam Konsep, Filosofi dan Metodologi*,²⁰ Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution dalam *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah*.²¹

Dalam The Oxford Dictionary of Islam, *Taklîf* diartikan sebagai “*A legal charge or obligation; to entrust or charge someone with a task. A person who meets the legal prerequisites becomes a mukallaf (a person obligated by law to discharge a legal duty)*” Tuntutan atau kewajiban hukum; untuk mempercayakan atau menagih seseorang dengan tugas. Seseorang yang memenuhi persyaratan hukum menjadi mukallaf (seseorang yang diwajibkan oleh hukum untuk melaksanakan kewajiban hukum).²²

Dari aspek bahasa, *taklîf* ini dimaknai *al-kulfah* yang maksudnya *al-ta'ab* dan *al-masyaqqah* (lelah & kesulitan). Al-Baghdâdi mengatakan *al-taklîf* merujuk kepada perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*).²³ Ibn Fâris memaknai *taklîf* sebagai mengemukakan perintah untuk melakukan sesuatu yang membebaskan.²⁴ Konsep *taklîf* merupakan salah konsep yang penting

¹⁷ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2014, jilid 1 hal. 512 dan 390.

¹⁸ Iwan Hermawan, *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam*, Kuningan: Hidayatul Qur'an, 2019 hal. 62.

¹⁹ A Halil Thahir, *Ijtihad maqâsidi rekonstruksi hukum Islam berbasis interkoneksi masalah*, Bantul: LKIS, 2015, hal. 83.

²⁰ Panji Adam, *Hukum Islam Konsep, Filosofi dan Metodologi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2021, hal. 116.

²¹ Muhammad Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah*, Jakarta: Prenada Media, 2020, hal 27, dalam temuan penulis ada banyak sekali peneliti dalam kajian Fiqh atau Ushul Fiqh yang memaknai Taklif sebagai beban hukum selain yang tersebut di atas misalnya Fuad Thohari dalam *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudud, Qishash, dan Ta'zir)*, Sleman: DeePublish, 2018, hal. 116, Amrullah Hayatudin dalam *Ushul Fiqh Jalan Tengah Memahami Hukum Islam*, Jakarta: Amazah (Bumi Aksara), 2021, hal. 151, Endy M. Astiwarra dalam *Fikih Kedokteran Kontemporer*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, hal. 530.

²² John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford: Oxford university Press, 2003 hal. 312.

²³ Abu Mansûr 'Abd al-Qâhir bin Thâhir bin Muhammad al-Bagdâdî, *Ushûl ad-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kitab, 1980, hal. 207.

²⁴ Abu al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ bin Muḥammad bin Habîb ar-Râzî, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Baghdad: Maktabah al-Muthanna, tt, hal. 136.

dalam bidang pemikiran Islam. *Taklîf* juga kadang didefinisikan dengan perintah, yakni pembebanan suatu kewajiban dalam batas kemampuan seseorang yang melaksanakan kewajiban tersebut.²⁵

Danial Gimaret mendefinisikan Taklif sebagai “*an imposition on the part of God of obligations on his creatures, of subjecting them to a law*”²⁶ sementara Liyakat Talim mengartikan Taklif dengan “*the term taklif refers to the legal responsibility that an agent is required to undertake, an exercise that often involves difficulties, inconvenience, and is troublesome. A person who meets the legal prerequisites is known as a mukallaf (one who is obligated to discharge a legal duty)*.”²⁷ Di lain sisi Abdurrahim mendefinisikan Taklif sebagai “*law wih thus define the characteristic of a man's act's namely whether they are obligatory, forbidden, condemned or permissible*.”²⁸

Jika diperhatikan maka dapat dilihat bahwa Gimaret lebih menitikberatkan definisinya tentang *Taklîf* pada point pembebanan hukum yang berasal dari tuhan, sementara Talim lebih menitikberatkan pada point kesulitan yang dialami oleh *mukallafnya* dan Abdurrahim menitikberatkan definisinya pada efek hukumnya yang berupa wajib, haram, makruh atau mubahnya.

Merujuk pada kitab-kitab *Ushûl Fiqh*, *taklîf* sebagai hukum adalah Perintah Allah yang terdapat didalamnya sebuah beban untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, baik berupa tuntutan (perintah dan larangan) ataupun pilihan (*takhyîr*).²⁹

Al Haramain dalam *al-Burhân* menyatakan bahwa *taklîf* adalah:

إِلْزَامٌ مَا فِيهِ كُفْلَةٌ

“*Mewajibkan suatu perbuatan yang membebani*”

Definisi Al Haramain (w. 478 H) dalam *al-Burhân* ini nantinya akan diikuti oleh *Ushuliyin* sesudahnya, misalnya Ibnu Qudamah (w. 620 H) dalam *Raudhat an-Naz}ir*, as-Subkî (w. 771 H) dalam *Raf’ al-Hâjib* dan az-Zarkasyî

²⁵ Shauqi Daif, *Al-Mujam al-Wasît*, Mesir: Maktabah Shirouq al-Dauliyyah, 2011, hal. 159.

²⁶ Gimaret, D. "Taklif." Dalam *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill, 2000. 10:138-139.

²⁷ Liyakat Talim, “Taklif” dalam <https://www.academia.edu/45120559/Taklif> diakses pada 21 April 2022 pukul 22:30 WIB

²⁸ Abdurrahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi’i and Hanbali Schools*, Madras: Luzac, 1911, hal. 61.

²⁹ Muḥammad bin ‘Alî asy Syawkanî (1250 H), *Irsyâd al Fuhûl ila Tahqîq al Haq min ‘Ilm al Ushûl*, Beirut: Dâr al Kitab al ‘Arabi, 1419/1999, cet. 1, hal. 6, Mas’ûd bin Umar at Taftazani (793 H), *at Talwîh ‘ala at Tawdhîh*, Kairo: Maktabah Shabih, 1957, juz 1, hal. 13.

(w. 794 H) dalam *Bahr al-Mukhîth*.³⁰

Berbeda dengan Al-Haramain, Al Gazâlî (w. 505 H) tidak mengamini pendapat gurunya ini, Al-Gazâlî lebih memilih mengikuti definisi yang ditawarkan oleh al Baqillânî (w. 403 H) bahwa *Taklîf* adalah

طَلَبُ مَا فِيهِ كُفْلَةٌ

“Tuntutan untuk melakukan perbuatan yang membebani”

Pendapat al-Bâqillânî yang dipilih oleh al-Gazâlî ini lantas diikuti oleh banyak ulama Ushûl Fiqh, diantaranya adalah; ‘Alauddin ad-Dimasyqî (w. 885 H) dalam *at-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*, Syamsuddin al-Ashfihânî (w. 749 H) dalam *Bayân al-Mukhtashar*, as-Syâthibî (w. 790 H) dalam *al-Muwâfaqât*, al-Jarâ’î (w. 883 H) dalam *Syarh Mukhtashar* dan banyak ulama lainnya.³¹

Tentu saja ada perbedaan antara makna *Ilzam* yang berarti mewajibkan dengan makna *Thalab* yang berarti tuntutan, bagi yang mendefinisikan *taklîf* sebagai *Ilzam* maka konsekwensinya hanya hukum yang bersifat tegas yaitu wajib dan haram yang masuk dalam kategori *Taklîf* sementara jika *taklîf* didefinisikan sebagai *Thalab* maka juga memasukkan hukum makruh dan sunnah.

Ada pula yang memaknai *taklîf* sebagai

الْخِطَابُ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ

Titah perintah atau larangan

Definisi ini dipakai oleh al-‘Akbarî (w. 428 H) dalam *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, dan an-Namlah dalam *al-Jâmi’ fî Masâil Ushûl Fiqh*.³² Definisi ini agak mirip dengan definisi sebelumnya yang memasukkan sunnah dan makruh bagian dari *taklîf* karena sunnah adalah bagian dari perintah dan makruh adalah bagian dari larangan, yang membedakan definisi ini dari definisi sebelumnya adalah jika definisi ini menitikberatkan pada redaksi perintah dan larangan sementara definisi sebelumnya menitikberatkan pada unsur tuntutannya.

³⁰ Al-Haramain, Abd al-Malik bin Abdullâh al Juwaynî, *al-Burhan fî Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997 juz 1, hal. 14, bandingkan dengan Muwaffaq ibnu Qudâmah al-Maqdisî dalam *Raudhat an-Nâzẓîr*, Beirut: Muassasah ar-Rayyân, 2002, juz 2, hal. 153 dan Taqiyyudin as-Subkî dalam *Raf’ al-Hâjib*, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1999, hal 561, juga bandingkan dengan Badruddîn Muhammad az-Zarkasyi dalam *Bahr al-Mukhîth*, Amman: Dâr al-Kutubi, 1994, juz 2, hal. 51.

³¹ Abû Hâmid Muḥammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993., hal. 60 dan 70. Bandingkan dengan Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwâfaqat*, Kairo: Dâr Ibn ‘Affân, 1997, juz 2, hal. 215, Alauddin ad-Dimasyqî dalam *at-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000, juz 2, hal. 990, Syamsuddin al-Ashfihânî dalam *Bayan al-Mukhtashar*, Madinah: Dâr al-Madanî, 1986, juz 1, hal. 414 dan al-Jarâ’î dalam *Syarh Mukhtashar*, Kuwait: Lathaif, 2012, juz 1, hal. 326.

³² al-‘Akbarî dalam *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Lathaif, 2017 hal 46, bandingkan dengan an-Namlah dalam *al-Jami’ fî Masâil Ushûl Fiqh*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000, hal. 52.

Dari banyak definisi yang ada dalam kitab-kitab Ushul Fiqh, definisi Taklif yang menurut penulis mewakili kandungan hukumnya adalah

الْزَامُ مُفْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ

Pembebanan tuntutan titah syariat

Makna inilah yang dipakai al Mardâwî (w. 885 H) dalam *Tahrîr al-Manqûl*, Ibnu Najj>ar (w. 972 H) dalam *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, al-Ba'li (w. 1189 H) dalam *ad-Dzâhl al-Harîr*, Ibnu Badrân (w. 1346 H) dalam *al-Madkhal*,³³ makna ini pula yang diikuti oleh rata-rata *Ushûliyyin Hanabilah*.

Dengan memaknai *taklîf* sebagai pembebanan tuntutan titah syariat maka semua hukum taklifi yang lima yaitu; wajib, sunnah, makruh, haram dan mubah tercakup dalam definisi ini. Definisi ini juga sekaligus mengisyaratkan bahasan tentang subjek hukumnya yaitu *mukallaf* dengan menggunakan diksi tuntutan titah karena yang dituju dari tuntutan titah syariat adalah mukallaf.

Konsep *al-taklîf* dalam Islam bisa dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, *taklîf ma la yutâq* (kewajiban di luar kemampuan) merujuk kepada sesuatu perbuatan, larangan yang membebani untuk dilakukan oleh seorang mukallaf tanpa ada pilihan. *Kedua*, *taklîf ma yutâq* (kewajiban dalam kemampuan) merujuk kepada sesuatu perbuatan.³⁴ Para ulama jarang yang membahas kategori *taklîf* yang pertama, karena itu merupakan beban di luar kemampuan manusia sehingga tidak banyak dipermasalahkan. Sebaliknya, para ulama justru banyak yang membahas *taklîf* kategori kedua.

Al-Jurjâwî (w. 1380 H) menegaskan bahwa *Taklîf* bukanlah beban melainkan kewajiban yang harus dilaksanakan, *taklîf* juga tidak membebani tetapi mempermudah. *Taklîf* adalah ketetapan Allah Swt yang tercakup dalam seperangkat perintah dan larangan-Nya yang berfungsi untuk mencegah manusia melakukan tindakan-tindakan yang merusak sistem kehidupan sosial manusia, serta untuk menyampaikan kepada manusia agar mencapai tujuan hidupnya. Allah Swt mengetahui tingkat kemampuan setiap makhluk-Nya, sehingga Dia menetapkan aturan-aturan atau hukum-hukum Islam yang sesuai dengan kemampuan manusia.³⁵ Allah Swt mewajibkan hamba-Nya melaksanakan berbagai macam ibadah dan kewajiban, serta mengutus para rasul-Nya untuk menerangkan syariat-Nya, menyampaikan risalah-Nya, menjelaskan *ayat-ayat* Allah dan membacakan kalam-Nya pada manusia.

³³ al Mardâwî dalam *Tahrîr al-Manqûl*, Qatar: Wizarat al-Awqâf, 2013 hal 125, bandingkan dengan Ibnu Najjar dalam *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1997, juz 1 hal 483, juga al-Ba'li dalam *ad-Dzâhl al-Harîr*, Kairo: Dâr ad-Dzakhâir, 2020 hal 249, bandingkan juga dengan Ibnu Badran dalam *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, hal. 145.

³⁴ 'Adu ad-Din 'Abd ar-Rahman ibn Ahmad al-Îji, *al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam*, Beirut: 'Alam al-Kutub, tt, hal. 329.

³⁵ Syekh Alî Ahmad Al-Jurjâwî, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatahu*, Beirut: Dâr al Fikr, 2006, hal. 53.

Taklif adalah *khithâb syara'* yang isinya tuntutan yang mengandung pembebanan atas penerima *khithâb (al-mukhâthabah)*. Unsur-unsur yang terkandung dalam konsep atau pengertian *taklif* tersebut ialah *titah syara' (khithâb asy-syara')*, penerima *titah (al-mukhâthab)* dan pembebanan (*al-kulfah*). *Titah syara'* ialah *khithâb* Allah yang isinya tuntutan untuk (harus) dilakukan, untuk ditinggalkan. Untuk dilakukan atau ditinggalkan dengan kapasitas yang sama. Penerima *titah* itu (*al-Mukhâthab*) ialah pihak yang tidak bisa menghindar untuk menerima dan melaksanakan tuntutan yang terkandung dalam *khithâb* itu. Sedang pembebanan ialah bahwa. Tuntutan *khithâb* itu mempunyai kekuatan memaksa dan karena kekuatan itulah maka tuntutan *khithâb* menjadi beban yang harus ditanggung atau dipikul oleh pihak penerima *khithâb*. Dari ketiga unsur tersebut dapat ditentukan bahwa, persoalan yang berhubungan dengan karakter amaliyahnya, hukum-hukum *syara'* meliputi persoalan-persoalan *taklif*, mukallaf dan hukum-hukum *taklifi*.³⁶

Taklif mengandung isyarat akan kepastian adanya pihak yang memberi atau melimpahkan beban kepada pihak yang menerimanya, yaitu *mukallaf*. Pihak yang memberi beban dimaksud dalam kajian *tasyri' al-Islami*, diistilahkan dengan *al-Hâkim atau al-Syâri'* atau *al-Musyarrri'*. Telah terjadi *ijma'* atau tidak ada perselisihan pendapat di kalangan umat muslimin bahwa hukum-hukum *syara'* itu berasal dari Allah SWT sesudah pengutusan Rasul (Rasul Allah) dan sampanya (jangkauan) dakwah.³⁷

Nawawi al-Bantani (w. 1316 H) berpendapat bahwa *taklif* Allah itu tidak memberatkan manusia, bahkan sesuai dengan kemampuan manusia. Pendapat ini didasarkan pada surat al-Baqarah: 286. Menurut Nawawi al-Bantani, Allah tidak membebaskan kepada manusia kecuali sesuatu yang bisa dan sanggup dipikul manusia. Menurut Nawawi, kemampuan yang dipertimbangkan itu ada pada diri manusia sebagai makhluk ciptaan Allah yang dipersiapkan untuk menerima *taklif*.³⁸

Para ulama *ushûl al-fiqh (ushûliyyûn)* menjelaskan bahwa perintah Allah yang berupa beban syariat (*taklif*) tersebut berdasarkan *istiqra'* (penelitian induktif) atas teks-teks wahyu, dapat diterapkan dan diimplementasikan secara umum jika memenuhi beberapa syarat. *Pertama*, perintah tersebut benar-benar diketahui mukallaf, hingga ia dapat melaksanakannya sebagaimana diperintahkan. *Kedua*, perintah tersebut secara jelas haruslah datang dari Allah swt melalui legitimasinya terhadap orang-

³⁶ Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Bidang Hukum Islam: Tentang Taklif dan Mukallaf," dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol XI No 1 2014, hal. 16.

³⁷ Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 20-21.

³⁸ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'anin Majîd*, Surabaya: Dâr al-'ilm, hal.85.

orang yang telah diberi wewenang oleh-Nya untuk menjelaskan perintahnya. Dalam hal ini wewenang tersebut dibebankan kepada Rasulullah saw dan selanjutnya kepada para ulama sebagai ahli waris nabi. *Ketiga*, perintah tersebut mungkin untuk dapat dilakukan mukallaf dan tidak mustahil secara logis untuk dilakukan. Mengingat tujuan perintah itu diturunkan agar dapat dilakukan dan ditaati.³⁹

Selaku individu dan masyarakat muslim, tanggungjawab dan kewajiban (*taklif*) yang dibebankan kepada mereka tetapi dalam kemampuan, keupayaan dan kesanggupan mereka adalah di antaranya, menjaga hak-hak Allah dan Rasul-Nya daripada sebarang unsur pemusnahan, pemindaan dan perubahan, menjaga Islam dan semua prinsip dan sistemnya daripada sebarang unsur dan anasir yang ingin merusakkannya, memberikan petunjuk dan kebenaran kepada individu dan masyarakat, memberikan peringatan, berita gembira dan ancaman kepada masyarakat, dan menunjukkan contoh dan teladan kepada masyarakat yang lain untuk diikuti dan dicontohi. Semua yang dinyatakan masih dalam lingkungan kemampuan, keupayaan dan kesanggupan (*al-taklif*) manusia muslim, mukmin dan *muttaqîn* untuk melakukannya mahupun meninggalkannya.

Menurut kitab *Mu'jam al-Mufahras li-Alfâzh Al-Quran* kata *taklif* terdapat sebanyak delapan kali dalam al-Quran, antara lain dalam Q.S. Al-An'am ayat 152, Q.S. Al-A'raf ayat 42, Q.S. Al-Mu'minun ayat 62, Q.S. Al-Baqarah ayat 233 dan 286, Q.S. At-Thalaq ayat 7, Q.S. An-Nisa' ayat 84 dan Q.S. Shad ayat 86. Lafaz *taklif* terdiri dari dua bentuk, pertama, bentuk *fi'il mudari* (*yukallifu, nukallifu dan tukallafu*) yang menunjukkan kata kerja berlaku pada masa sekarang dan masa yang akan datang, dan kedua, bentuk *isim fa'il* (*mutakallifin*) yang menunjukkan pelaku.⁴⁰

Semua kata *taklif* dalam Al-Quran memiliki pengertian yang sama tetapi dalam masalah dan konteks yang berbeda. Salah satu, *taklif* dalam masalah ibadah dikaitkan dengan konteks mudahnya meraih surga Allah Swt, sebagaimana dalam surat al-A'raf: 42.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal yang

³⁹ Tiga syarat di atas sejalan dengan rumusan Abu Ishaq asy-Syâthibî (w.. 790 H) yang merumuskan bahwa di antara tujuan syari' (Allah) dalam pembebanan aturan-aturan Allah atas manusia adalah agar aturan tersebut dapat dilakukan secara utuh dan logis, beliau menyatakan, tujuan Syari' (Allah) dalam menurunkan aturan syariatnya agar dapat dilakukan sebagaimana mestinya. Ibrahim bin Musa Abu Ishaq asy Syâthibî, *al Muwafaqat*, Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997, cet. 1, juz. 2, hal. 171.

⁴⁰ M. Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras li Alfâzh al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

saleh, Kami tidak memikulkan kewajiban kepada diri seseorang melainkan sekedar kesanggupannya, mereka itulah penghuni-penghuni surga; mereka kekal di dalamnya.

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini sebagai penegasan bahwa meraih surga tidak sesulit yang dibayangkan oleh para pendurhaka. Ini perlu segera disampaikan kepada mereka agar tidak timbul kesan bahwa mereka baru dapat masuk surga apabila telah mengerjakan segala macam amal saleh dan aneka kewajiban yang berat.⁴¹ Begitu juga Al-Maragî menjelaskan ayat ini sebagai pemberitahuan bahwa Allah Swt tidak mewajibkan atas orang *mukallaf* kecuali yang ada pada kesanggupannya. Ayat ini juga sebagai peringatan bahwa amal saleh yang dapat menyampaikan pada surga adalah mudah, tidak sukar; gampang, tidak sulit dan tidak memberatkan.⁴²

M. Quraish Shihab menjelaskan, ada syarat-syarat yang harus terpenuhi pada diri seseorang sehingga ia wajar memikul tugas *taklif* itu, tanpa pemenuhan syarat-syarat itu ia dapat terbebaskan dari kewajiban *taklif*. Pertama, *mukallaf* (yang ditugasi) mengetahui apa yang diperintahkan kepadanya. Tentu saja dalam konteks pengetahuan ini harus dibedakan antara seseorang yang mampu tahu tetapi tidak mengetahui disebabkan tidak mau belajar dengan seseorang yang tidak tahu karena tidak mampu belajar atau tidak terdorong untuk belajar disebabkan satu dan lain hal dengan alasan yang logis.⁴³ Hal ini berdasarkan surat al-Isra: 15 berikut.

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.

Kedua, *taklif* yang dibebankan mampu dilakukan dan bukan sesuatu yang mustahil untuk dilaksanakan. Dengan kata lain, taklif itu tidak memberatkan untuk dilaksanakan. Sementara ulama menambahkan syarat ketiga, yaitu *mukallaf* mengetahui kebaikan atau keindahan tugas yang dibebankan kepadanya.⁴⁴ Bagi Quraish Shihab, dalam melaksanakan *taklif* salah satu yang digarisbawahi adalah kehendak manusia. Kehendak ini yang

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 95.

⁴² Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, ...juz 8, hal. 282.

⁴³ M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 84.

⁴⁴ M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 85.

menjadi penilaian utama dalam ketaatan dan kedurhakaan.

Dengan demikian, *at-taklif* dalam agama memang sebagai kewajiban yang dibebankan kepada setiap *mukallaf*. Namun, kewajiban yang dibebankan itu tidak bermakna beban yang menyulitkan dan menyengsarakan manusia sebagai objek yang terkena *khithâb* tersebut. Agama membebaskan taklif kepada mukallaf memberikan kemudahan sesuai dengan kemampuan *mukallaf*. *At-Taklif* dalam agama sebagai konsekuensi segala kehendak dan kepatuhan manusia sebagai hamba di dunia, yang pada saatnya nanti akan dipertanggungjawabkan di akhirat.

3. Objek Taklif (*Mukallaf*)

Salah satu aspek penting dalam pembahasan *fiqh* ialah tentang *taklif* dan *mukallaf* sebab, sasaran hukum-hukum syara' sebagaimana terkandung dalam konsep *fiqh* sebagai ilmu, ialah perbuatan *mukallaf*. Artinya, hukum-hukum syara' yang ditetapkan itu ialah mengenal perbuatan manusia (*mukallaf*).⁴⁵ Hukum dalam kaitannya dengan hukum syariat menurut ahli ushul fikih adalah *khithâb* (titah) Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf, yang mengandung keharusan, atau boleh memilih atau *wadha'* (yang mengandung ketentuan tentang adanya atau tidak adanya suatu hukum).

Terminologi *mukallaf* secara etimologi atau bahasa berasal dari bahasa Arab *kallafa*. Bentuk *fi'il madhî* seperti ini mengandung pengertian bahwa suatu perbuatan itu dilakukan dengan berulang-ulang kali (*taksîr*).⁴⁶ Dengan demikian, term *mukallaf* mengandung makna sebagai pihak yang dibebani aturan hukum Allah dan Rasul-Nya dalam jumlah yang banyak.⁴⁷

Adapun pengertian *mukallaf* secara terminologis dapat dilihat dari argumentasi beberapa ulama berikut. Wahbah Zuhaylî mendefinisikan *mukallaf* sebagai seseorang yang berkaitan hukum Allah terhadap perbuatannya.⁴⁸ Adapun *mukallaf* menurut Imran Ahsan Khan adalah suatu keadaan yang mendasar dalam berkewajiban yang mempengaruhi seseorang untuk bertindak secara langsung atau melalui delegasi. Syarat utamanya orang tersebut mampu memahami komunikasi untuk menciptakan kewajiban itu.⁴⁹ Berdasarkan definisi-definisi sebelumnya dapat dikatakan bahwa *mukallaf*

⁴⁵ Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 15.

⁴⁶ Mustafâ al-Gulayani, *Jami' al-Durûs al-Arabiyyah*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1993, juz 1, hal. 218.

⁴⁷ Manshûr bin Yûnus bin Idrîs Al-Bahûti, *Kasysyâf Al-Qinâ' 'an Matn Al-Iqnâ'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1982, juz 1, hal. 300.

⁴⁸ Wahbah az-Zuhaylî, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, Beirut: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004, hal. 158.

⁴⁹ Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1994, hal. 75.

wajib mematuhi segala ketentuan yang terdapat pada kalimat perintah atau larangan yang disebut dalam *nash*. Lebih dari itu, dalam kedua lafal tersebut terkandung pahala dan dosa. Dalam bahasa lain dapat dikatakan, pahala dan dosa merupakan dua hal yang terkait langsung dengan perintah mengerjakan dan/atau larangan mengerjakan aturan hukum dalam syariat itu.⁵⁰

Menurut rumusan al-Zuhaylî, *mukallaf* ialah orang (pihak) yang telah balig (dewasa) dan berakal yang dengan akalunya itu ia berkemampuan mengetahui fungsi dan yang difungsikannya, dan dengan pengetahuannya itu ia mengerjakan *taklif al-Syari'ah*. Dalam definisi ini terkandung tiga unsur dalam *mukallaf* yang satu sama lain tidak dapat dipisahkan.⁵¹ Unsur-unsur dimaksud ialah manusia, pencapaian kedewasaan (balig), dan berakal.

Mengenai unsur yang pertama yaitu manusia atau suatu pihak, ialah makhluk ciptaan Allah yang dipersiapkan untuk menjadi pihak pengemban *taklif*. Sebagai pengemban *taklif*, manusia yang diciptakan Allah itu tentu telah siap atau dipersiapkan mempunyai kemampuan untuk menerima dan mengemban *taklif*. Kelengkapan anggota badan, fisik dan psikis manusia, adalah sesuai dengan isi pesan syariat sehingga, semua pesan syariat tertampung penanggungannya oleh manusia. Inilah yang menandai bahwa, khususnya manusialah yang tepat diposisikan sebagai *mukallaf* itu. Maka syarat pertama ini mengharuskan *mukallaf* mampu dan memahami dalil *taklif*, baik yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis atau melalui orang lain.⁵²

Unsur yang *kedua* yaitu *bâlig* (dewasa), menjadi batasan terhadap manusia secara umum sebagai *mukallaf*. *Bâlig*, adalah kondisi fisik dan psikis manusia yang menandai telah tercapainya kemampuan seseorang untuk mengemban *taklif* sepenuhnya. Nawawi mengatakan bahwa *taklif* itu ditentukan oleh balig.⁵³

Secara aspek psikologis agama, jiwa keagamaan manusia akan berkembang dengan menyesuaikan tingkat kematangan usia biologis. Periodisasi perkembangan manusia berdasarkan usia terbagi menjadi tujuh masa, yakni 1) masa prenatal; 2) masa bayi; 3) masa anak-anak; 4) masa prepubertas; 5) masa pubertas (remaja); 6) masa dewasa dan 7) masa usia lanjut.

Secara lebih khusus tahap perkembangan keagamaan ini dikemukakan oleh Ronald Goldman yang mengategorikan kesadaran beragama menjadi tiga

⁵⁰ Abu Ishaq as-Syâtîbî, *al-Muwafaqat*, juz II, Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997, hal. 91. Bandingkan dengan Wahbah az-Zuhaylî, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hal. 158.

⁵¹ Wahbah az-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 17.

⁵² Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dari Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 233.

⁵³ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kasyifah as-Saja*, Surabaya: Dâr al-'Ilm, tt, hal 16.

tingkat, yakni *pre-religious stage* (usia 6-10 tahun), *sub religious stage* (usia 10-14 tahun) dan *personal religious phase* (usia 14-18 tahun).⁵⁴ Sebab itu, Zakiah Daradjat menentukan tahap perkembangan ini meliputi tiga masa, masa anak-anak, remaja dan dewasa.⁵⁵

Istilah dewasa berasal dari kata latin yaitu *adults* yang berarti telah tumbuh menjadi kekuatan dan ukuran yang sempurna atau telah menjadi dewasa. Oleh karena itu, orang dewasa adalah individu yang telah menyelesaikan pertumbuhannya dan telah siap menerima kedudukan dalam masyarakat bersamaan dengan orang dewasa lainnya. Usia dewasa adalah usia ketenangan jiwa, ketetapan hati dan keimanan yang tegas. Masa dewasa menurut konsep Islam adalah fase dimana seseorang telah memiliki tingkat kesadaran dan kecerdasan emosional, moral, spiritual dan agama secara mendalam.⁵⁶

Bâlig dalam Islam sebagai tanda bagi seseorang dalam memasuki fase kedewasaan, sehingga pada dirinya mulai berlaku *taklîf*. Imam al-Syâfi'î menyatakan bahwa *bâlig* (dewasa) itu ditandai oleh usia yang genap lima belas tahun (tahun Qamariyah dengan perhitungan jumlah hari/tanggal), atau telah bermimpi senggama, atau terjadi haid bagi perempuan.⁵⁷ Tanda-tanda itu dapat dijadikan standar bagi seseorang berkemampuan secara fisik dan psikis untuk mengemban syari'at secara penuh.

Secara biologis menstruasi merupakan siklus reproduksi yang menandai sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Menstruasi menandakan kematangan seksual seorang perempuan dalam arti ia mempunyai ovum yang siap dibuahi, bisa hamil, dan melahirkan anak. Dalam bahasa agama kita menyebut siklus ini dengan haid.⁵⁸

Siklus menstruasi adalah suatu perubahan fisiologis yang terjadi tiap bulanan pada wanita usia subur. Rata-rata lama siklus haid normal adalah 28 hari. Interval normal yang masih dianggap wajar adalah jika lama siklus berlangsung 21-35 hari. Penghitungan siklus haid ini bermanfaat untuk pengenalan kapan masa subur atau ovulasi.⁵⁹

Unsur yang *ketiga* yaitu, berakal atau mempunyai akal. Dengan akal, orang mempunyai pengetahuan tentang posisi dirinya dalam kehidupan, dan dapat pula memahami segala informasi, termasuk pesan ajaran agama Islam.

⁵⁴ Sebagaimana dikutip Endang Kartikowati dan Zubaedi, *Psikologi Agama dan Psikologi Islami: Sebuah Komparasi*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 3.

⁵⁵ Zakiah Dâradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 109.

⁵⁶ Jalaludin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 105.

⁵⁷ Muhammad bin Idrîs asy-Syafi'î, *al-Umm*, jilid I, Beirut: *Dâr al-Fikr*, 1990, hal. 87.

⁵⁸ Wahbah, az-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Beirut: *Dâr al-Fikr*, 1997, juz I, hal. 623-624.

⁵⁹ Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, vol. 5, no. 1 Juni 2014, hal. 150.

Akal dengan fungsi seperti itu bagi manusia sangat memungkinkan untuk mendudukannya sebagai mukallaf. Karena itu, dalam suatu pembahasannya, Nawawi al-Bantani menyatakan bahwa, *taklif* itu bergantung pada akal.⁶⁰ Ada atau tidak adanya taklif itu bergantung pada ada atau tidak adanya akal. Dengan demikian, akal adalah unsur mutlak bagi *mukallaf*.

Ketiga unsur yang menandai *mukallaf* tersebut secara ilustratif digambarkan oleh Nawawi al-Bantani dengan sebuah pertanyaan, mengapa kanak-kanak wajib dikenakan denda akibat perbuatannya melakukan pengrusakan padahal ulama menyatakan (al-Qalam diangkat/ tidak difungsikan dalam pencatatan dan pertanggungjawaban amal). Pertanyaan ulama ini berdasarkan pada hadis yang diriwayatkan secara makna yang berbunyi:

أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ
 حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ زُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ
 ثَلَاثٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ⁶¹

Telah mengabarkan kepada kami Ya'qûb bin Ibrâhîm, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Abdur Rahman bin Mahdî, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah dari Hammad dari Ibrâhîm dari Al Aswad dari A'isyah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Diangkat pena dari tiga orang, yaitu orang yang tidur hingga ia bangun, dari anak kecil hingga ia dewasa, dan dari orang yang gila hingga ia berakal atau sadar."

Pada hadis tersebut terdapat kalimat *al-qalam* yang bisa diartikan dengan pertanggungjawaban atau akibat hukum. Dalam fungsi ini, *al-qalam* itu mengandung tiga kategori, yaitu: 1). Pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan pahala. 2). Pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan ancaman atau hukuman. 3). Pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan pengrusakan. Bagi kanak-kanak, yang dicabut hanyalah pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan ancaman; sedangkan yang berkenaan dengan pahala dan akibat pengrusakan tidak dicabut. Sebab itu, anak-anak yang melakukan pengrusakan dikenai pertanggung jawaban dengan keharusan membayar denda. Bagi orang gila dan orang tidur, *al-qalam* yang dicabut adalah yang berkenaan dengan pengrusakan. Meskipun demikian, *qishâsh* dan *hudûd* tidak dikenakan kepada orang gila dan orang tidur, dan anak-anak,

⁶⁰ Muhammad Nawawi al-Bantani, *as-Tsimâr al-Yâni'ah*, Surabaya: Nur Asia, tt, hal. 30.

⁶¹ An Nasai, *Sunan Nasai*, Beirut: ar-Risâlah, 2001, juz 5 hal 265, No Hadis 5596 *Kitab at-T}alaq, Bab Man Lâ Yaqa'u Thalaquhu*

karena terhadap mereka itu tidak bisa ditetapkan ketentuan hukum. Kesimpulannya, manusia yang balig dan berakal yang sesungguhnya berkedudukannya sebagai *mukallaf*.⁶²

Menurut Nawawi al-Bantani, yang dimaksud *al-qalam* dalam hadis tersebut ialah *qalam al-taklif* bukan *qalam al-dhamân*. Sebab itu, *al-qalam* dimaksud hanya berkenaan dengan pembebanan (tuntutan), bukan yang berkenaan dengan penggantian (ganti rugi/denda). Karena itu, denda atau ganti rugi tetap diwajibkan kepada kanak-kanak orang tidur, dan orang gila apabila mereka melakukan pengrusakan. Hal itu disebabkan, tuntutan yang berkenaan dengan penggantian adalah *khithâb al-wadh'î* bukan *khithâb al-taklif*. Munculnya tuntutan penggantian adalah, karena ada perbuatan pengrusakan; perbuatan pengrusakan itu menjadi sebab adanya tuntutan penggantian. Jadi, *mukallaf* itu ialah orang-orang mukmin dan orang-orang kafir.⁶³ Kepada mereka inilah hukum-hukum *syara'* itu dibebankan; dan berkenaan dengan perbuatan-perbuatan merekalah obyek (*mawdhû'*) bahasan ilmu fiqh itu ditentukan.

Mengenai pengetahuan manusia tentang hukum-hukum syari'ah (Islam) sebagai kriteria *mukallaf* berkenaan dengan wilayah dakwah Islam dan kondisi fisik manusia yang memungkinkan memperoleh pengetahuan tersebut. Nawawi memperjelas mengenai hal ini. Dalam penjelasannya, Nawawi menyatakan bahwa pencapaian (informasi) dakwah Islam dan kesehatan inderawi, adalah penting dalam menentukan *mukallaf*. Orang yang tinggal di puncak gunung misalnya, yang tidak tersentuh (informasi) dakwah sama sekali, tidak dianggap orang mukallaf. Demikian pulu orang yang buta dan tuli (buta-tuli) dan semula (sejak lahir), tidak dianggap *mukallaf* meskipun misalnya, mampu berbicara. sebab buta-tuli sama skali menjadi penghalang terhadap perolehan pengetahuan syari'ah (Islam). Karena itu secara konkrit,

⁶² Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 26-27.

⁶³ Prinsip kemanusiaan sebagai objek *taklif* yang selanjutnya disebut *mukallaf* itu, kaitannya dengan misi kerasulan Nabi Muhammad kepada seluruh umat manusia yang secara formal seluruh umat manusia yang secara formal sejak kerasulannya sampai hari kiamat, tidak menjamin ketaatan seluruh umat manusia. Artinya dakwah keharusan memeluk Islam bagi segenap umat manusia itu diterima dengan tidak menjamin seluruhnya taat. Karena itu, umat dalam lingkup kurun kerasulan Nabi Muhammad SAW. menurut Muhammad Nawawi ada dua kategori, yaitu: 1). *Ummat al-Da'wah* dan 2). *Ummat al-Ijabah*. *Ummat al-Da'wah* ialah seluruh manusia (setiap orang) yang secara potensial diseru oleh Nabi Muhammad (Islam) untuk beriman. Akibat atau hasil dan seruan itu ialah ada yang berkenaan mengikuti seruan itu dan ada yang tidak berkenan. Kafir dalam kedudukannya sebagai *ummat da'wah*, sebagaimana dikonsepsikan di atas adalah subyek *taklif* yang disebut *mukallaf*. Sebagai *mukallaf* orang kafir juga terkena pembebanan (*taklif*) hukum-hukum *furu'*. Alasannya ialah bahwa, orang-orang kafir atau kekafiran itu termasuk *mukhathab* (sasaran *titah*) terhadap hukum-hukum *al-Syari'ah*. Tetapi karena kekafiran itu menjadi penghalang kesahan perbuatan ibadah, maka ibadah (misalnya shalat) tidak boleh dilakukan oleh orang-orang kafir. Sebagaimana dikutip Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 27-28.

Nawawi merumuskan konsep *mukallaf*, yaitu *bâligîn* (orang yang sudah dewasa), *‘âqilîn* (orang yang berakal), *Salîm al-hawas/ a’ma ‘asham* (sehat indera netra dan rungu), dan *balâghatu al-da’wah* (telah kesampaian dakwah).⁶⁴

Kewajiban keagamaan itu dibarengi syarat-syarat yang harus terpenuhi oleh *mukallaf*, seperti yang bersangkutan berakal sehat, dewasa, sadar dan telah mengetahui secara baik/ sampai kepadanya ajakan untuk beragama dan mengetahui juga tugas-tugas keagamaan yang dibebankan kepadanya.⁶⁵ Di dalam sebuah hadis riwayat al-Bukhârî dan Abî Dâwud dari Ali RA., dari Nabi SAW. bersabda:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ⁶⁶

Telah mengabarkan kepada kami Mûsa bin Ismâ’il, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Wuhaib>, dari Khâlid, dari Abi Dhuha, dari Ali RA, dari Nabi SAW beliau bersabda: Diangkat pena (beban dosa) dari tiga macam, orang tidur sampai bangun. Anak kecil sampai bermimpi (balig) dan orang gila sampai berakal (sembuh).

Mukallaf ialah pihak yang memikul atau terkena *taklif* yang disebut juga dengan subyek *kulfah*, dalam kajian *ushûl fiqh* disebut *mahkûm ‘alaih*.⁶⁷ *Mukallaf* dengan prinsip penanggung *taklif* ialah manusia dan jin yang disebut *al-tsaqalain* (dua penerima beban). Prinsip ini mengisyaratkan bahwa semua (jenis) manusia dan jin, tanpa mengklasifikasi faktor usia dan kejiwaannya, adalah mukallaf. Akibatnya, semua (jenis) manusia dan jin, berdasarkan prinsip *al-tsaqalain* tersebut, adalah *mukallaf*. Tetapi kenyataannya tidak, sebab khususnya bagi manusia, tingkat usia, normalitas akal, dan pengetahuan manusia tentang materi syara’ adalah faktor yang membatasi prinsip tersebut.

Berdasarkan definisi ini ada tiga tuntutan terhadap perbuatan orang

⁶⁴ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nihayah az-Zain fî Irsyad al-Mubtadi`in*, Surabaya: Dâr al’ilm, tt., hal 9.

⁶⁵ Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 86.

⁶⁶ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, Beirut: Dâr Tuq an-Najat, 1422 H, juz 7, hal. 45 No Hadis 39, *Kitab at-Thalaq, Bab Thalaq fi al-Iglaq* dan Abû Dawûd Sulaimân bin Asy’as| as-Sajistânî, *Sunan Abî Dawûd*, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 2014, juz 4, hal 139, no hadis 139-141, *Kitab al-Hudûd, Bab fi al-Majnûn*

⁶⁷ *Mahkûm ‘alaih* adalah seserong yang perbuatannya dikenai titah Allah, yaitu mukallaf atau manusia yang menjadi objek tuntutan hukum syarat’. Dâri pengertian tersebut, maka mukallaf dapat diartikan sebagai orang yang dibebani hukum. Lihat, Ma’shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 233.

mukallaf. *Pertama*, *khithâb* yang mengandung keharusan. Hal ini menunjukkan adanya tuntutan yang harus dikerjakan dan tuntutan yang harus ditinggalkan. *Kedua*, *khithâb* yang mengandung tuntutan tidak boleh memilih. Maksudnya ada kemungkinan untuk meninggalkan dan mengerjakan. *Ketiga*, *khithâb* yang mengandung ketentuan ada atau tidaknya suatu hukum. Kadang-kadang hukum ada karena suatu sebab, adakalanya karena suatu syarat dan adakalanya karena suatu halangan (*mâni*).⁶⁸

Khithâb yang mengandung keharusan untuk ditinggalkan dapat dilihat dalam surat al-Hujurat: 11 berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ
عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ۗ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۗ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقِ
بَعْدَ الْإِيمَانِ ۗ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

Ayat tersebut dapat dipahami adanya tuntutan untuk meninggalkan perbuatan mengolok-olok. Selain adanya hal-hal yang harus ditinggalkan, syariat juga mengharuskan untuk mengerjakan shalat, puasa Ramadhan dan sebagainya. Contoh *khithâb* yang mengandung keharusan untuk dikerjakan, misalnya perintah shalat, dapat dilihat dalam surat *al-Baqarah*: 110 berikut.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۗ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ

Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahala nya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa-apa yang kamu kerjakan.

Khithâb yang mengandung tuntunan tidak boleh memilih, ini bisa dilihat dalam surat *Muhammad*: 4 berikut.

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ ۗ فَإِمَّا مَنَا بَعْدُ وَإِمَّا
فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ

⁶⁸ M. Fahim Tharaba, *Hikmatut Tasyri'*: Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 26-28.

بِعَضِّهِ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyikan amal mereka.

Dalam ayat tersebut terdapat pilihan untuk menawan tawanan perang atau membebaskannya dengan tebusan.

Khithâb yang mengandung ketentuan ada atau tidaknya suatu hukum, contoh adanya hukum karena suatu sebab ada dalam surat *al-Isra*: 78.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Surat *al-Isra* ayat 78 di atas menjelaskan bahwa dengan adanya tergelincir matahari ke arah Barat, menjadi sebab datangnya kewajiban shalat zuhur.

4. *Rukhshah* (Dispensasi Beban Hukum)

Agama Islam tidak memberatkan pemeluknya dalam melaksanakan syariat. Syariat dalam Islam justru memberikan kemudahan dan keringanan dibandingkan dengan syariat yang dibawa nabi-nabi sebelumnya. Kemudahan yang diberikan agama tentu bukan alasan seseorang menggampangkan perintah agama, tetapi kemudahan itu untuk mempermudah pemeluknya dalam kondisi-kondisi tertentu agar tetap dapat menjalankan perintah agama sebagaimana mestinya. Kemudahan merupakan salah satu prinsip penting dalam Islam. Setiap kesulitan menuntut adanya kemudahan, Allah menegaskannya dalam ayat

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۗ فَمَنْ شَهِدَ
مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda. Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa

sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (Al-Baqarah/2: 185).

Menurut Ali as-Shâbunî, Allah swt. mensyari'atkan suatu hukum tidak bertujuan untuk menyengsarakan manusia, akan tetapi ingin mewujudkan keselamatan dan kemaslahatan bagi kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Karena itu setiap aturan yang dibuat-Nya sesuai dengan kemampuan manusia.⁶⁹

Dalam konteks kemudahan (*rukhsah*), Allah menetapkan bahwa bila oleh satu dan lain hal kewajiban yang Allah tetapkan benar-benar memberatkan seseorang maka ada saja jalan keluar yang Islam tawarkan untuk menggantinya dengan yang lain, bahkan jika perlu membatalkannya.⁷⁰

Keberadaan kemudahan dalam agama yang diberikan Allah swt untuk tujuan dan maksud mulia. *Pertama*, memastikan agar manusia dapat menjalankan agama tanpa susah payah dalam dimensi ruang dan waktu. *Kedua*, mendorong dan memotivasi manusia agar rajin dan semangat menjalankan agama. Jika diperhatikan dalam al-Qur'an, banyak sekali ayat yang menyebutkan bahwa Allah swt sama sekali tidak menghendaki kesulitan bagi para hamba-Nya, seperti dalam surat al-Maidah: 6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (Al-

⁶⁹ Muhammad 'Ali as-Shâbunî, *Rawai' al-Bayân Tafsi'r Ayat al-Ahkâm min al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Gazali, t.t., juz 1, hal. 199.

⁷⁰ Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 86.

Maidah/5: 6).

Dalam ayat ini terdapat satu prinsip utama yaitu bahwa Syara' tidak pernah datang dengan aturan yang membahayakan atau menyusahkan manusia.⁷¹

Agama Islam memiliki aturan atau hukum-hukum yang masuk dalam kategori mudah dan ringan. Salah satu karakter agama yang paling disukai Allah Swt pun adalah yang paling mudah dan memudahkan. Allah Swt telah menghilangkan kesulitan dan menggantinya dengan berbagai kemudahan.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّجَةِ⁷²

Dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulallah saw bersabda, “sesungguhnya agama itu ringan, maka orang yang menyusahkan dirinya dalam agama tidak dapat melaksanakannya dengan sempurna. Oleh karena itu, kerjakan sebagaimana mestinya atau mendekati semestinya. Dan bergemberilah (karena memperoleh pahala) serta beribadahlah (memohon pertolongan Allah) pada waktu pagi, petang dan sebagian malam.” (HR. Al-Bukhâri)

Kalimat *inna al-dîna yusr* menegaskan bahwa agama Islam itu ringan dan mudah karena Allah Swt telah menghilangkan kesulitan-kesulitan seperti yang dibebankan kepada umat-umat terdahulu. Sebagai contoh, cara taubat umat terdahulu adalah dengan bunuh diri sedangkan taubat umat ini hanya dengan meninggalkan perbuatan tersebut dan menyesalinya serta bertekad untuk tidak mengulangi lagi.⁷³

Makna yang terkandung dalam kalimat *walan yusyadda al-ddin ahadun illa ghalabah* yakni apabila seseorang terlalu tenggelam dalam amalan-amalan agama (spiritual) dan tidak memperhatikan aspek kemudahan dalam agama maka ia tidak akan mampu melakukannya dengan sempurna. Seharusnya setiap muslim memperhatikan *Rukhshah* yang diberikan dalam agama. Melaksanakan hukum asal (*‘azhîmah*) pada waktu dibolehkan melakukan *Rukhshah* adalah perbuatan yang memberatkan. Sebagai contoh, orang yang tidak melaksanakan tayammum pada saat tidak mampu menggunakan air, maka akan memberatkan dan membahayakan dirinya.⁷⁴

Mengenai kriteria kewilayahan dakwah Islam menurut Nawawi al-Bantani itu, berpengaruh pula pada tahapan pengamalan hukum hukum

⁷¹ Abû Abdillâh ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al’Arabî, 1420 H, juz 11, hal. 317

⁷² Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 1 halaman 17 No Hadis 39, *Kitab al-Îmân, Bab ad-Dîn Yusr*.

⁷³ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari: Syarah Shahih Bukhari* Beirut: Dâr al-Mar’rifah, 1379 H, juz 1, hal. 93.

⁷⁴ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari: Syarah Shahih Bukhari*, juz 1, hal. 95.

syara' bagi orang-orang yang baru memeluk agama Islam. Bagi mereka itu ada dispensasi tertentu dengan tidak mengurangi nilai pengamalannya dan kewajiban untuk belajarnya.⁷⁵

Dalam ajaran agama Islam, bahwa kebutuhan terhadap agama disebabkan manusia sebagai makhluk Tuhan dibekali dengan berbagai potensi (*fitrah*) yang dibawa sejak lahir. Salah satu *fitrah* tersebut adalah kecenderungan terhadap agama. Salah satu *fitrah* ini bahwa manusia menerima Allah sebagai Tuhan, dengan kata lain, manusia itu adalah dari asal mempunyai kecenderungan beragama, sebab agama itu sebagian dari *fitrah-Nya*.⁷⁶

Dalam konteks masalah disabilitas, Allah swt memberi keringanan bagi mereka yang memiliki kekurangan secara fisik, sehingga tidak bisa melakukan kewajiban yang dikerjakan oleh kaum muslimin lainnya. Terdapat riwayat orang penyandang disabilitas memiliki keinginan untuk bergabung jihad, namun keterbatasan fisiknya tidak memungkinkan bagi mereka untuk ikut jihad.⁷⁷ Keterangan itu terdapat dalam surat al-Fath: 17 berikut.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ۖ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). Dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih. (Al-

⁷⁵ Misalnya dalam kasus shalat. Dalam hukum Islam (*fiqh*) tentang shalat, saat seseorang menelan makanan yang terselip di gigi ketika shalat, maka shalatnya batal. Akan tetapi, apabila seseorang menelan sisa makanan yang terselip pada gigi, karena ia tidak tahu sehubungan masih baru memeluk Islam makanya shalatnya tidak batal. Lihat, Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ud*, Surabaya: Dâr al-'ilm, tt., hal. 28.

⁷⁶ Kebutuhan manusia terhadap agama karenanya manusia disebut sebagai makhluk yang beragama (*homo religious*). Manusia selalu membutuhkan pegangan hidup yang disebut agama karena manusia merasa bahwa dalam jiwanya ada suatu perasaan yang mengakui adanya yang maha kuasa tempat mereka berlindung dan memohon pertolongan. Hal semacam ini terjadi pada masyarakat moderen, maupun masyarakat primitif. Dâri segi ilmu jiwa Agama, dapat dikatakan bahwa perubahan jiwa agama pada orang dewasa bukanlah suatu hal yang terjadi secara kebetulan saja, dan tidak pula merupakan pertumbuhan yang wajar, akan tetapi adalah suatu kejadian yang didahului oleh suatu proses dan kondisi yang dapat diteliti dan dipelajari. Perkembangan jiwa agama pada orang dewasa, yang terpenting ialah yang dinamakan konversi Agama. Keyakinan ang berupa mistik, dan perubahan kearah acuh terhadap ajaran agama. Lihat, Baharudin, dkk., *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2008, hal. 151.

⁷⁷ Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, Jakarta: LBM PBNU, 2018, hal. 61.

Fath/48: 17).

Kemudahan itu juga berlaku bagi *mukallaf* saat konteks beribadah. Ketika seseorang tidak mampu melaksanakan dengan sempurna, maka bisa melaksanakannya semampunya. Hal itu terjadi saat ‘Imrân bin Hushain ra terkena penyakit wasir, Rasulullah saw mengizinkan melaksanakan shalat semampunya.⁷⁸

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ الْمُكْتَبُ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَتْ بِي بَوَاسِيرٌ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ صَلَّى قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ⁷⁹

“Mengabarkan kepada kami ‘Abdân, dari Ibrahim bin Thahmân, ia berkata mengabarkan kepada kami Husain al-Muktib dari Ibnu Buraidah dari ‘Imrân bin Hushain ia berkata aku menderita wasir lalu aku bertanya kepada Nabi SAW tentang shalat lalu Nabi bersabda: “Shalatlah sambil berdiri, jika kamu tidak mampu sambil duduk, dan jika kamu tidak mampu, sambil berbaring miring.” (HR. al-Bukhâri)

Ketika seseorang tidak mampu duduk dengan sempurna, baik *iftirasy* (duduk *tahiyat awwal*) maupun *tawarruk* (duduk *tahiyat akhir*), seseorang dapat duduk semampunya, bahkan tidak boleh memaksakan fisik untuk melakukan gerakan yang membuat diri kesakitan.⁸⁰ Sebab itu, penyandang disabilitas dapat mengambil kemudahan-kemudahan dalam beribadah dengan cara melakukan ibadah sesuai dengan kemampuannya. Mengingat pentingnya memenuhi hak penyandang disabilitas, terutama dalam masalah hak untuk menjalankan agamanya, maka pemenuhan hak itu bisa merupakan perintah wajib bagi setiap muslim.

Karena tujuan utama syariat menurut Imam as-Syâtibî adalah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum yang disebut sebagai *dharûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât*. *Dharûriyyât* adalah yaitu lima persoalan asasi yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, jika hal tersebut tidak diwujudkan dan tidak dijaga, kehidupan manusia di dunia akan hancur, di akhirat tidak akan mendapatkan keselamatan.⁸¹

Hâjiyyât ialah suatu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka menghilangkan kesulitan. Jika hal itu tidak terwujud, manusia akan mengalami kesulitan tapi tidak sampai menghancurkan kehidupan

⁷⁸ Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, hal. 61.

⁷⁹ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 2 halaman 48 No Hadis 1117, *Abwâb Taqshîr as-Shalat, Bab iz|a lam yuthiq*.

⁸⁰ Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, hal. 62.

⁸¹ Abû Hâmid Muḥammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Kairo: Dâr Ibn Affân, 1417/1997, juz 2, hal. 7-10.

mereka.⁸² *Tahsîniyyât* ialah kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia untuk mendapatkan nilai utama dan sempurna dalam kehidupan mereka.⁸³

Rukhshah secara etimologis, diambil dari kata *Rukhshah*; bentuk masdar dari *fi' il madhi rakhasa – yarkhusu*, sinonim dari kata *yasara yaysiru* dan *sahala-yashulu*, yang berarti ringan dan mudah. Secara gramatikal termasuk bentuk *fi' il tsulasi mujarrad*, yakni akar kata kerja yang terdiri dari tiga huruf dan tidak mengalami tambahan baik di *fa*, *'ayn* dan *lam fi' il*. *Wazan*-nya, mengikuti *wazan fa'ala-yaf'ulu*, dikategorikan *fi' il lazim* yang jati dirinya menjadi subyek, hanya membutuhkan predikat dalam merangkaikan kalimat sempurna dan ini sudah dapat dipahami.⁸⁴

Kata *Rukhshah* – menurut Amir Syarifuddin para ulama *ushul* mempergunakan bukan karena memberikan keringanan tanpa dasar suatu perbuatan hukum, tetapi memang secara ketentuan harus dilaksanakan berdasarkan kekuatan dalil atau alasan adanya *Rukhshah*.⁸⁵

Rukhshah pada dasarnya adalah suatu solusi Shari'at Islam dalam merespons seseorang yang berada pada kondisi uzur atau ketidakmampuan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan Shari'at Islam, seperti tersebut di atas. Hal demikian sesuai dengan prinsip *Rukhshah*, yaitu menghilangkan kepicikan (*Raf' al-Harj*) dan memperkecil beban kewajiban (*Taqlil al-Takâlif*).⁸⁶

Dengan demikian, *Rukhshah* adalah hukum pengecualian dari hukum *kulli* disebabkan *udzur*, dan disyariatkan pada batas dan kondisi tertentu. Dengan demikian, hukum yang dikecualikan merupakan bagian dari hukum *kulli* dan terbentuk karena terkontaminasi oleh unsur *masyaqqat*. Syariat hanya melegitimasi yang sifatnya sementara, sehingga jika unsur tersebut tidak ada, maka hukum *kulli* berlaku kembali.⁸⁷

Klasifikasi *Rukhshah* menurut al-Syâthibî, ditinjau dari segi tingkat *masyaqqat* atau kesukaran melakukan hukum *'azimah* ada dua macam. *Pertama*, dalam menghadapi kesulitan, seseorang tidak mungkin melakukan kesabaran dalam menghadapinya, umpamanya orang sakit yang tidak mungkin melakukan rukun salat secara sempurna atau melakukan puasa, karena khawatir akan mencelakakan dirinya. Orang yang terpaksa memakan daging babi, saat tidak menemukan makanan yang halal, pada waktu itu ia

⁸² Abû Hâmid Muḥammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, hal. 7-10.

⁸³ Abû Hâmid Muḥammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, hal. 7-10.

⁸⁴ Sa'id al-Afghâni, *al-Mujazi fi Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Shawâhiduha*, Mesir: Dâr al-Fikr: 1981, hal. 32.

⁸⁵ Sharifuddin, *Usul Fiqh*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977, hal. 323.

⁸⁶ Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, juz 1, hal. 53.

⁸⁷ Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., juz 1, hal. 210.

khawatir akan celaka kalau tidak makan yang terlarang itu.⁸⁸ Dalam hal ini sesuai dengan prinsip *Rukhshah* yaitu, menghilangkan kesulitan (*raf' al-harj*), karena tidak semua seseorang berada pada kondisi normal dan siap melaksanakan ketentuan-ketentuan syari'at Islam secara sempurna, ditambah pula dengan tabiat manusia yang tidak suka memikul beban yang bisa membatasi kemerdekaannya. Jiwa dan raganya tidak selalu tunduk pada perintah, kecuali perintah tersebut dapat menggugah dan menyentuh hati nurani mereka serta dapat diterima rasio.⁸⁹

Sehubungan dengan nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi di atas, para ulama ushul fiqh merumuskan beberapa *kaidah fiqhiyah* yang diantaranya seperti yang dikemukakan oleh al-Suyûti, Kesulitan itu menarik kemudahan (*al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir*).⁹⁰ Menurut Wahbah al-Zuhaylî kaidah ini meliputi: Pertama, *masyaqqat* itu kadangkala menjadi sebab dalam proses timbulnya ketetapan-ketetapan hukum shara' menjadi ketetapan hukum yang pada awalnya tidak disyari'atkan, seperti perbuatan orang yang lupa, keliru, dan terpaksa. Semua perbuatan yang menyimpang dari ketentuan dan ketetapan syari'at Islam yang disebabkan lupa, keliru dan terpaksa tersebut dipandang *udzur syar'i* dan dapat dijadikan dasar untuk mendapatkan keringanan untuk menghindari kesempitan dan kesulitan. *Kedua*, kadangkala *masyaqqat* dapat menjadi sebab disyari'atkannya beberapa ketentuan hukum baru yang berlawanan dengan ketentuan dan ketetapan syari'at Islam, seperti beberapa penetapan aqad dan tindakan tertentu pada saat darurat dalam pengertian umum misalnya qirad (meminjam modal dan sewa menyewa). Semua ini disyari'atkan demi memudahkan umat dalam memanfaatkan harta orang lain. Ketiga, *mashaqqah* kadangkala merupakan sebab untuk menolak kesempitan dan kesulitan bagi manusia dalam menetapkan hukum.⁹¹

Ada tiga kategori perbuatan yang tidak terkena sanksi, yaitu; *Pertama*, lupa (*al-Nisyân*) adalah tidak mampunya seseorang menghadirkan sesuatu dalam otaknya pada saat ia diperlukan, hal ini menurut ulama *ushul*, termasuk alasan Shar'i adanya keringanan atau gugurnya kewajiban beban hukum. *Kedua*, keliru (*al-khata'*) yaitu terjadinya tindakan tanpa niat atau tidak sesuai dengan yang ditentukan, pada perbuatan atau perkataan, status hukumnya sama dengan lupa dan dipandang sebagai udhur. *Ketiga*, terpaksa (*al-ikrâh*), yaitu terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan syari'at Islam, pada perbuatan atau perkataan yang disebabkan tidak mampu untuk menghindar, namun hatinya menentang terhadap perbuatan tersebut.

⁸⁸ Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 222 - 224.

⁸⁹ Abû Zahrah, *Tarikh Madzahib al-Fiqhiyah*, Madinah: t.p, t.t., hal. 430.

⁹⁰ Jalâl al-Din 'Abd. Al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyûti, *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fi Furu'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 55.

⁹¹ Wahbah al-Zuhaylî, *Nazariyah al-Shar'iyah Muqaramah ma'a al-Qanun al-Wad'I*, Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.t., hal. 108.

Rukhshah sifatnya relatif, karena untuk menentukan perlu tidaknya berpegang kepada *Rukhshah* dan frekwensi batasan orang berada pada posisi *Rukhshah*, ditentukan orang itu sendiri. Shari'at Islam tidak memberikan batasan yang pasti. Dalam hal ini ada beberapa alasan yang dikemukakannya. *Pertama*, ada atau tidaknya *Rukhshah* tergantung pada ada atau tidaknya *masyaqqat*, sedangkan frekwensi *masyaqqat* berbeda-beda tergantung kepada keadaan dan semangat serta waktu dan jenis perbuatan hukum. misalnya seorang muslim dengan segala persyaratan haji telah terpenuhi, kemudian pergi menunaikan ibadah haji, dengan mempergunakan alat transportasi modern, jarak yang sekian ribu mil, dapat ditempuh hanya beberapa jam. Perjalanan seperti ini tidak dipungkiri unsur *masyaqqat* ada, namun tidak seberat perjalanan menunaikan ibadah haji yang ditempuh lewat padang sahara dengan mempergunakan unta sebagai alat transportasi.

Orang menganggap bahwa *masyaqqat* itu bagian dari perbuatan hukum yang harus ada pada setiap pelaksanaannya. Dan untuk mendapatkan ridha Allah, semua itu harus dilakukan dengan hati yang tulus dan ikhlas, hingga bagaimana pun berat dan susahnya perbuatan hukum tersebut, bagi orang lain, dia akan mengerjakannya dan tidak merasa berat. *Ketiga*, perintah dan larangan syari' pada dasarnya merupakan kasih sayang dan rahmat Allah kepada manusia. Kesulitan yang menyebabkan mereka tidak mampu menjalankan perintah dan menjauhi larangan tersebut, itu menjadi hak mereka secara individu yang mengetahui kondisi kesulitan tersebut. Dengan demikian kesulitan menjadi hak orang yang berada pada kondisi itu. Ada yang berpendapat bahwa kesulitan dapat dipandang sebagai dasar disyari'atkannya *rukhsah* baik kesulitan itu berpengaruh pada manusia yang mengakibatkan ia tidak mampu mengerjakan perintah atau menjauhi larangan atau tidak mempengaruhinya karena ketegaran dan semangatnya yang lebih dominan.⁹²

Masyaqqat yang dapat dijadikan dasar *Rukhshah* ada dua macam, yaitu *haqiqiyah* yakni *masyaqqat* yang apabila diabaikan keberadaannya, menurut pandangan adat atau shara' akan berakibat fatal bagi seseorang, oleh karena itu berpegang pada *Rukhshah* merupakan suatu keharusan. *Rukhshah* disini menjadi hak Allah dan harus dipenuhi oleh seseorang yang berada pada posisi *masyaqqat haqiqat*, misalnya seorang seseorang yang sedang menderita sakit *malaria throvica*, menurut hasil diagnosa tenaga medis profesional, kondisi tubuhnya tidak memungkinkan dapat mempergunakan air dalam bersuci dari hadas kecil, oleh karena itu untuk memenuhi persyaratan sahnya salat yang akan dikerjakan, dia harus mempergunakan debu sebagai pengganti air (bertayamum). Namun, apabila indikasi yang dapat dijadikan '*illat rukhshah* diragukan, menurut al-Syâthibî, harus

⁹² Abu Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, juz 1, hal. 218-219.

diterapkan ‘*azimah* sebagai hukum asal, kecuali dugaan terhadap adanya *masyaqqat* mendekati keyakinan.⁹³

5. *Ahliyyah* (Kelayakan Menerima dan Menjalankan Beban Hukum)

Taklif yang menjadi ‘perintah’ agama dibebankan kepada *mukallaf*. Karena hakekat penciptaan manusia adalah untuk beribadah dengan mentaati segala aturan agama. Sebab itu, manusia sebagai *mukallaf* tidak bisa dilepaskan dari titah *taklif* syariat. Dalam surat az-Zariyat: 56 dijelaskan, manusia dan jin diciptakan untuk beribadah kepada Allah swt.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

”Dan tidaklah Aku menciptakan Jin dan Manusia kecuali hanya untuk beribadah kepada-Ku.” (Az-Zâriyât/51: 56).

Kendati demikian, ayat di atas menegaskan hakikat penciptaan manusia, tetapi Islam sebagai agama tidak memberatkan kepada penganutnya. Sebagaimana dalam sub bab sebelumnya, dalam Islam sendiri ada rukhsah dalam pelaksanaan setiap kewajiban. Salah satu hadis yang menyatakan keringanan dalam beragama dan sebagai takhsish dari keumuman surat az-Zâriyât ayat 56 tersebut.

عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَخْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ.

Dari ‘Alî RA dari Nabi Muhammad SAW “Tiga orang yang terlepas dari hukum: Orang yang tidur sehingga ia bangun, orang gila sehingga ia sembuh, anak-anak sehingga ia balig.” [H.R. Abû Dâwûd]

Dari kedua dalil *naqli* di atas, dapat dipahami bahwa tidak semua manusia terkena kewajiban untuk beribadah, melainkan ada sesuatu yang membuat mereka layak untuk melaksanakan kewajiban tersebut. Para ulama usul fikih mengenal sifat kelayakan ini dengan istilah *ahliyyah*. Secara etimologi, *ahliyyah* maknanya adalah ash-shalahiah; kepantasan atau kelayakan. bila ada seseorang yang memiliki kemampuan dalam satu bidang maka dia dianggap ahli. Adapun secara terminologi, para ahli *ushul* mendefinisikan *ahliyyah* merupakan suatu sifat yang dimiliki seseorang yang dijadikan ukuran oleh Syari’ untuk menentukan seseorang telah cakap dikenai tuntutan syara’.⁹⁴

Dalam Islam, orang yang terkena *taklif* adalah mereka yang sudah dianggap mampu untuk mengerjakan tindakan hukum. Tak heran kalau

⁹³ Lihat, Jalal> ad-Din al-Suyûfî, *al-Ashbâh wa al-Nazâir fi al-Furu’*, Mesir: Matba’ah Mustafa Muhammad, 1936, juz 1, hal. 59.

⁹⁴ Jayusman, “Permasalahan Menarke Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf”, dalam *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, hal. 155.

sebagian besar ulama *Ushûl Fikih* berpendapat bahwa dasar pembebanan hukum bagi seorang *mukallaf* adalah akal dan pemahaman. Dalam subjek hukum dijelaskan bahwa di antara syarat subjek hukum adalah kecakapan untuk memikul beban hukum yaitu kemampuan dikenai hukum dan kemampuan berbuat hukum. Adapun kemampuan atau kecakapan dikenai hukum atau *ahliyyah al-wujûb* berlaku untuk seseorang dalam kapasitas sebagai manusia; dimulai dari janin dalam perut ibunya, kemudian lahir, berkembang, sampai dewasa dan berakhir dengan kematian. Dan kemampuan atau kecakapan untuk berbuat hukum atau *ahliyyah al-ada'* tidak berlaku untuk semua manusia. Kecakapan ini dibatasi oleh syarat-syarat tertentu, dalam hal ini adalah balig dan berakal. Bila seseorang sudah mencapai umur dewasa yang menurut biasanya diiringi dengan kemampuan akal, maka ia dinyatakan cakap untuk melaksanakan hukum atau *mukallaf*.⁹⁵

Berdasarkan syarat-syarat *taklif* sebelumnya, kemudian para ulama *Ushul Fiqih* merumuskan kriteria *mukallaf* yang dibebani aturan syariat. Sebab jika aturan tersebut diturunkan untuk dapat dilakukan maka hal ini menuntut adanya sebuah kemampuan dan kelayakan yang ada pada manusia yang dituntut untuk melakukannya.

Dalam hal ini, maka kelayakan manusia untuk melakukan aturan syariat berkisar pada dua prasyarat yang ada pada manusia. *Pertama*, pengetahuan manusia atas aturan-aturan tersebut secara langsung maupun tidak langsung yaitu melalui orang-orang yang telah dilegitimasi oleh Allah swt untuk menyampaikan dan menjelaskan aturan-aturan-Nya. Dalam hal ini, akal manusia memainkan perannya, sebab dengan akal manusia dapat mengetahui dan memahami aturan Allah. Oleh sebab itu, maka manusia yang telah kehilangan akalnya (gila) tidak dikategorikan sebagai *mukallaf*. *Kedua*, manusia memiliki kelayakan (*ahliyyah*) untuk melakukan aturan yang dibebankan kepadanya.

Para *ushuliyun* mengklasifikasikan kelayakan (*ahliyyah*) manusia untuk menerima dan melakukan beban syariat menjadi dua; *Ahliyyah Wujûb* dan *Ahliyyah Ada'*.⁹⁶

- a. *Pertama: Ahliyyah al-Wujûb*; yaitu kelayakan atau kecakapan seseorang dalam menanggung hak dan kewajiban. Kecakapan ini sudah ada sejak ditiupkannya ruh ke dalam tubuhnya dan berlaku sampai ia dilahirkan dalam keadaan hidup.⁹⁷ *Ahliyyah* inilah sesungguhnya yang membedakan manusia dan hewan. Para fuqaha menyebutnya dengan istilah *z}immah*, yaitu suatu naluri manusia untuk menerima hak dari

⁹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I, Jakarta: Logos, 2000, hal. 365.

⁹⁶ 'Ala'uddin Abd al-Azîz bin Ahmad al Bukhârî, *Kasyf al Asrâr 'an Ushûl al Bazdâwî*, Bairut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1418/1997, juz 4, hal. 237.

⁹⁷ Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dari Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 235.

orang lain dan menjalankan kewajiban dirinya untuk orang lain.⁹⁸ *Ahliyyah wujûb* ini meliputi seluruh manusia tanpa memandang perbedaan jenis, umur, mempunyai akal atau tidak, sehat atau sakit. Dalam arti sejak penciptannya, kelayakan ini telah melekat pada setiap manusia. Di mana hal-hal yang terkait dengan hak atau kewajibannya akan senantiasa melekat pada diri manusia. Selanjutnya, *Ahliyyah wujub* ini diklasifikasikan menjadi dua.⁹⁹

- 1) Pertama: *Ahliyyah al-Wujûb an-Nâqishah*, yaitu manusia yang layak mendapatkan hak namun tidak layak untuk dibebankan kewajiban atau sebaliknya. Contoh pertama adalah janin yang berada dalam perut ibunya yang layak (berhak) mendapatkan warisan, wasiat, dan wakaf, akan tetapi tidak layak dibebani kewajiban atas dirinya terhadap orang lain seperti memberi nafkah, hibah, dll. Adapun contoh kedua adalah mayat yang meninggalkan hutang.
- 2) Kedua: *Ahliyyah al-Wujûb al-Kâmilah*, yaitu manusia yang layak mendapatkan hak dan dibebani kewajiban. Kelayakan ini didapat sejak manusia lahir, masa kanak-kanak, *tamyiz*, hingga setelah balig. Singkat kata kelayakan ini selalu dikaitkan dengan kehidupan manusia secara keseluruhan. Keahlian ini bersifat permanen bagi semua manusia sejak ia lahir, jadi setiap orang sejak masa kanak-kanak hingga balig/ dewasa dan dalam keadaan bagaimanapun, memiliki *ahliyyah al-wujub* secara sempurna, dan kondisi ini dimiliki oleh setiap orang, sehingga dapat dikatakan bahwa tidak ada seorang pun yang tidak mempunyai *ahliyyah al-wujub*. Patokan bagi adalah *dzimmah* (pengakuan) atas keberadaan/ kemanusiaan seseorang itu.
 - b. *Kedua: Ahliyyah al-Ada'*; yaitu kelayakan dalam bertindak untuk dapat dianggap baik, ucapan dan perbuatannya menurut *syara'*. Seperti seorang *mukallaf* yang melakukan shalat untuk diperhitungkan amalannya dan dapat menggugurkan kewajibannya. Atau seorang *mukallaf* yang melakukan tindak pidana yang berimplikasi untuk dijatuhi suatu hukuman sesuai dengan pelanggaran yang dilakukannya. Dasar untuk mengetahui status *ahliyyath al-ada'* adalah kemampuan akal. Maka, orang yang belum memiliki kemampuan akal secara sempurna, seperti anak yang belum *mumayyizi* dan orang gila, dianggap tidak memiliki *ahliyyah al-ada'*.¹⁰⁰

⁹⁸ Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fathul Bâri: Syarh Shahîh al-Bukhârî*, juz 1, hal. 96.

⁹⁹ Ibnu Amîr al Hâjjî, *at-Taqrîr wa at-Tahbîr*, t.t: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1403/1983, juz 2, hal. 168.

¹⁰⁰ Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 235.

Selanjutnya, *ahliyyah al-ada'* ini jika dihubungkan dengan kondisi perkembangan hidup manusia, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga.

- 1) *Pertama*: tidak memiliki *ahliyyah al-ada'* sama sekali; seperti anak-anak yang belum *balig* atau seseorang yang kehilangan akal. Maka perkataan dan perbuatannya tidak dianggap sama sekali secara hukum. Hanya saja, jika anak kecil atau orang gila melakukan tindak kejahatan, maka hukuman yang diberlakukan, akan dijatuhkan atas hartanya dan bukan atas fisiknya. Seperti jika ia membunuh maka hukumannya adalah *diyat* (denda) dan bukan *qishas*.
- 2) *Kedua*: tidak memiliki *ahliyyah al-ada'* yang sempurna; seperti anak yang *tamyiz* (remaja dan belum balig) atau seseorang yang kurang akal (lemah akal). Maka orang-orang semacam ini dianggap sah perbuatannya yang dipandang berguna baginya seperti menerima hibah dan sedekah.
- 3) *Ketiga*: memiliki *ahliyyah al-ada'* yang sempurna, yaitu manusia yang sudah mencapai umur balig/dewasa. Maka kelayakannya menerima hak dan melaksanakan kewajiban telah dianggap sempurna dengan kedewasaan dan kematangannya untuk berfikir.¹⁰¹ Dalam hal ini para ulama mendasarkan pendapatnya dengan merujuk kepada surah Al-Nisa ayat 6 berikut:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۗ وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartahartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu). (Al-Nisa/4: 6).

¹⁰¹ Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al Fiqih*, Mesir: Maktabah ad Da'wah al Islamiyyah, t.th, hal. 137-138.

Ahliyyah al-wujub itu bersifat permanen bagi manusia selama masih memiliki sifat kemanusiaan. Selama hidup *ahliyyah* seseorang ini tidak akan hilang. Adapun *ahliyyah 'ada* itu tidak permanen bagi manusia sehingga seorang dikatakan mempunyai *ahliyyah* penuh ketika sudah balig dan berakal. Tapi terkadang ada berbagai penghalang dalam *ahliyyah* itu.¹⁰²

Ahliyyah al-ada' itu adalah kemampuan membedakan sesuatu dengan pertimbangan akal, sedangkan indikasinya adalah sifat kedewasaan. Maka orang yang telah dewasa dan berakal, *ahliyyah al-ada'*-nya dianggap sempurna. Oleh sebab itu apabila datang sesuatu yang baru keadaan atau kondisi belakangan (tidak sejak semula), sedang dampaknya dapat menghilangkan akal orang dewasa tersebut, maka sesuatu yang baru itu dapat menjadi penghalang yang menyebabkan seseorang itu dianggap kurang atau mungkin tidak cakap sama sekali.¹⁰³

Terdapat perbedaan pendapat mengenai standar *ahliyyah al-adâ'*. Syâfi'iyah mengklasifikasi sifat *ahliyyah al-adâ'* menjadi “tidak ada” sebelum seseorang balig, “sempurna” setelah ia balig dan “terkadang tidak sempurna” bagi *mahjûr 'alaih*. Berbeda dengan Hanafiyah yang berpendapat orang yang belum balig namun berakal dapat dimasukan pada kriteria orang yang mempunyai sifat *ahliyyah al-adâ'*.¹⁰⁴

Para ulama *ushul* membagi sifat penghalang kecakapan seseorang itu kepada 2 (dua) bagian. *Pertama*, berasal dari ketentuan Allah; di luar kekuasaan manusia untuk menghindarinya; (*awaridh alsamawiah*). '*Awâridh al-samawiah* ini bersifat *given*. *Kedua*, berasal dari perbuatan atau usaha *mukallaf* sendiri yang dinamakan '*awâridh al-muktasabah*.¹⁰⁵ Para ulama berbeda dalam pengklasifikasian hal-hal yang termasuk *awâridh al-samawiyah* dan *awaridh al-muktasabah*

Tabel I: 'awâridh as-Samawiyah

No	'Awaridh Samawiyah as-	Pendapat Fuqaha		
		Wahbah az-Zuhaili	Amir Syarifudin	Nasrun Haroen
1	Gila	√	√	√
2	Anak kecil	√		
3	Idiot	√	√	√
4	Lupa	√	√	√
5	Tertidur	√	√	

¹⁰² Jayusman, “Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf”, dalam *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, hal. 158.

¹⁰³ Jayusman, “Permasalahan Menarche Dini, hal. 159.

¹⁰⁴ Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Maktabah al-Batsair, 1990, hal. 492-495.

¹⁰⁵ Syafi'i Karim, *Fiqh/ Ushul Fiqh*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997, hal. 135.

6	Kondisi koma	√		
7	Perbudakan	√		√
8	Sakit	√		
9	Menstruasi (<i>haidh</i>)	√		
10	Nifas	√		
11	Meninggal	√		
12	Pingsan		√	

Sumber: Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, 159-160

Tabel II: 'awâridh al-Muktasabah

No	'awâridh as-Samawiyah	Pendapat Fuqaha		
		Wahbah az-Zuhaili	Amir Syarifudin	Nasrun Haroen
1	Bodoh	√	√	√
2	Mabuk	√	√	√
3	Bermain-main	√		
4	Safih	√	√	√
5	Tersalah	√	√	√
6	Dalam perjalanan	√	√	
7	Terpaksa	√	√	√
8	Meninggal		√	
9	Sakit		√	

Sumber: Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konsep Mukallaf", *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, 160-161.

Dari daftar tabel di atas, antara Wahbah al-Zuhaylî, Amir Syarifuddin, dan Nasrun Haroen, terdapat perbedaan dalam pengklasifikasian suatu halangan itu termasuk kategori 'awâridh al-samawiah dan 'awâridh al-muktasabah, misalnya kondisi sakit dan meninggal pada kedua tabel di atas. Wahbah al-Zuhaylî memasukkan kondisi sakit dan meninggal sebagai 'awâridh as-samawiah, sedangkan Amir Syarifuddin memasukkan keduanya ke dalam kategori 'awâridh al-muktasabah.

Bisa saja halangan-halangan yang termasuk sekaligus masuk ke dalam kategori 'awâridh al-samawiah dan 'awâridh al-muktasabah. Ataupun bertukar tempat dari halangan yang tergolong 'awâridh al-samawiah lalu berubah menjadi 'awâridh al-muktasabah, ataupun sebaliknya. Kondisi ini tergantung pada faktor yang paling dominan yang menyebabkan terjadinya halangan tersebut. Jika yang dominan adalah faktor

kehendak Allah; di luar kekuasaan atau kemampuan manusia untuk menghindarinya, maka halangan tersebut termasuk kategori *'awâridh al-samawiah* contoh: seseorang meninggal karena sudah tua renta, faktor usia. Tapi pada halangan yang sama, tapi faktor yang dominannya adalah perbuatan atau usaha mukalaf itu sendiri, maka termasuk kategori *'awâridh al-muktasabah* seseorang yang meninggal dunia disebabkan kecelakaan lalu lintas karena yang bersangkutan kebut-kebutan atau ugal-ugalan dalam berkendara.

B. Diskursus Seputar Disabilitas

1. Ragam dan Karakteristik Disabilitas

Istilah Penyandang disabilitas merupakan istilah baru yang dilekatkan kepada orang yang membutuhkan kebutuhan khusus. Istilah itu mengalami perkembangan dan perubahan dari awalnya penyandang cacat. Penggunaan istilah penyandang cacat sampai tahun 2010-an, istilah itu juga digunakan oleh lembaga-lembaga resmi seperti Persatuan Penyandang Cacat Indonesia (PPCI) dan Yayasan Pendidikan Anak Cacat (YPAC) yang memperjuangkan hak-hak penyandang disabilitas. Akan tetapi, sekarang kedua lembaga itu sudah berganti nama menjadi PPDI (Persatuan Penyandang Disabilitas Indonesia) dan HWCI (Himpunan Wanita Cacat Indonesia). Adanya perubahan penggunaan istilah penyandang cacat menjadi penyandang disabilitas sejak Indonesia ikut meratifikasi Undang-Undang Penyandang Disabilitas Persatuan Bangsa Bangsa (PBB), yaitu *United Nation Convention on The Rights of People with Disability* (UNCRPD) pada tahun 2011.

UNCRPD memakai istilah penyandang disabilitas atau *people with disability* untuk menegaskan kondisi khusus tubuh dan menekankan bahwa pertama-tama mereka adalah manusia. Sebab itu, mereka tidak boleh didiskriminasi karena kondisi khusus tubuhnya tetapi justru harus didukung aksesibilitasnya. Dalam wacana linguistik sendiri ada beberapa istilah seperti *special need* atau berkebutuhan khusus dan *special ability* atau berkemampuan khusus.

Masalah peristilahan yang sebenarnya menjadi dasar yang membentuk ideologi kelompok yang memilih dan menggunakannya, selama beberapa tahun pernah menjadi perdebatan di berbagai komunitas disabilitas. Namun perdebatan ini lebih merupakan perdebatan untuk mencari istilah yang paling tepat, karena semua yang berdebat sebenarnya memiliki tujuan ideologis yang sama, yaitu melawan diskriminasi terhadap disabilitas dan melakukan perjuangan pemenuhan hak asasi penyandang disabilitas. Tidak ada perbedaan ideologi antara mereka. Semua sepakat bahwa penyebutan istilah terhadap mereka harus tidak mengandung unsur diskriminatif.

Kementerian Kesehatan mencatat, pada 2011 diperkirakan jumlah

penduduk penyandang disabilitas mencapai 3,11 persen dari populasi penduduk. Kurang lebih totalnya ada 6,7 juta jiwa. Tetapi, bila merujuk pada standar Organisasi Kesehatan Dunia (w.HO) PBB, jumlahnya bisa membengkak menjadi 10 juta jiwa.¹⁰⁶ Survei Penduduk Antar Sensus atau Supas BPS pada 2015 menunjukkan jumlah penyandang disabilitas Indonesia sebanyak 21,5 juta jiwa.¹⁰⁷ Tahun 2020, Deputi Bidang Kependudukan dan Ketenagakerjaan Kementerian PPN/Bappenas Pungky Sumadi menyampaikan, jumlah penyandang disabilitas di Indonesia hampir 26 juta jiwa.¹⁰⁸ Data lain yang dapat menunjukkan gambaran masyarakat di Indonesia adalah sistem informasi penyandang disabilitas. Sistem ini berupa sistem pengelolaan data penyandang disabilitas pada Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas yang mengidentifikasi ragam dan kebutuhan difabel. Sistem ini dibuat berdasarkan amanah Undang-undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas. Dari data sistem informasi penyandang disabilitas pada Maret 2020 ada 197.582 jiwa penyandang disabilitas.¹⁰⁹

Definisi disabilitas yang ada dalam konvensi mengakar dari sumber pendekatan sosial dimana pada tatarannya tidak melihat pada sisi permasalahan disabilitas sebagai masalah individu. Bahkan saat ini, model sosial yang diterapkan sangat erat hubungannya dengan kerangka hak asasi manusia. Gabungan pendekatan sosial dan hak asasi manusia menerapkan sebuah pandangan baru. Kecacatan (*impairment*) maupun keterbatasan fungsional, sesungguhnya tidak berhubungan dengan ketidakmampuan dalam melakukan aktifitas maupun partisipasi sosial. Masyarakat, lingkungan bahkan Negara dianggap gagal memenuhi kebutuhan penyandang disabilitas.¹¹⁰

Istilah disabilitas atau dalam bahasa Inggris, *disability* digunakan untuk menunjukkan ketidakmampuan yang ada sejak dilahirkan atau cacat

¹⁰⁶ Agung Sasongko, "Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas" dalam <https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas>, tanggal 1/6/2021 pukul 16.58 WIB.

¹⁰⁷ Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" dalam <https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakai-metode-baru-apa-itu/full&view=ok>. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 10.23 WIB.

¹⁰⁸ Pungky Sumadi, "Sambutan dan Pembukaan dalam Seminar Mengikutsertakan Penyandang Disabilitas dalam Era Tradisi Baru", dalam https://www.youtube.com/watch?v=ffrdSQfbLn4&ab_channel=BappenasRI. Diakses pada 12 Mei 2021 pukul 10.29 wib

¹⁰⁹ Ade Nasihudin, "Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial", dalam <https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandang-disabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial>. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 pukul 11.03 wib.

¹¹⁰ Hari Kurniawan, *Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas*, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015, hal. 54.

yang sifatnya permanen.¹¹¹ Kata istilah yang diletakkan pada para penyandang cacat (baik dalam bahasa Indonesia atau pun Inggris) selama ini lebih banyak mengacu kepada kondisi ketidakmampuan, kelemahan, ketidakberdayaan, kerusakan dan makna lain yang berkonotasi negatif. Seperti tuna netra, tuna rungu, tuna daksa, tuna grahita, dan bahkan kata cacat itu sendiri merupakan kata yang negatif. Tuna berarti hilang atau tidak memiliki, sedangkan cacat berarti rusak. Begitu juga dalam bahasa Inggris, ada kata *disability* yang artinya ketidakmampuan, invalid yang berarti tidak lengkap.¹¹²

Disabilitas menurut Undang-Undang No 4 tahun 1997 tentang Penyandang Cacat, adalah setiap orang yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan aktivitas secara selayaknya, yang terdiri dari (a) penyandang cacat fisik, (b) penyandang cacat mental, dan (c) penyandang cacat fisik dan mental. Dalam *Declaration of The Rights of Disabled Persons* (1975) disebutkan bahwa seorang disabilitas adalah seseorang yang tidak dapat menjamin keseluruhan atau sebagian kebutuhan dirinya sendiri sesuai dengan kebutuhan manusia pada normalnya dan/atau kehidupan sosialnya sebagai akibat dari kekurangan fisik dan atau kemampuan mentalnya.

Klasifikasi penyandang disabilitas menurut ketentuan Organisasi Kesehatan Dunia, The World Health Organization (WHO), ada tiga kategori penyandang disabilitas yaitu:¹¹³

1. *Impairment*, yaitu orang yang tidak berdaya secara fisik sebagai konsekuensi dari ketidaknormalan psikologik, psikis, atau karena kelainan pada struktur organ tubuhnya. Tingkat kelemahan itu menjadi penghambat yang mengakibatkan tidak berfungsinya anggota tubuh lainnya seperti pada fungsi mental. Contoh dari kategori impairment ini adalah kebutaan, tuli, kelumpuhan, amputasi pada anggota tubuh, gangguan mental (keterbelakangan mental) atau penglihatan yang tidak normal.
2. *Disability*, yaitu ketidakmampuan dalam melakukan aktivitas pada tataran aktifitas manusia normal, sebagai akibat dari kondisi impairment tadi. Akibat dari kerusakan pada sebagian atau semua anggota tubuh tertentu, menyebabkan seseorang menjadi tidak berdaya

¹¹¹ Muhammad Chodzirin, "Aksesibilitas Pendidikan Tinggi Bagi Penyandang Disabilitas", dalam *Laporan Penelitian Individual IAIN Walisongo*. Semarang, 2013, hal. 17.

¹¹² Tim Jurnal Perempuan, *Mencari Ruang Untuk Difabel*, Jakarta Selatan: Yayasan JYP Jurnal Perempuan, hal. 18.

¹¹³ Haryanto, *Pelayanan Publik Bagi Penyandang Disabilitas*, Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2021, hal.37.

untuk melakukan aktifitas manusia normal, seperti mandi, makan, minum, naik tangga atau ke toilet sendirian tanpa harus dibantu orang lain.

3. *Handicap*, yaitu ketidakmampuan seseorang di dalam menjalankan peran sosial-ekonominya sebagai akibat dari kerusakan fisiologis dan psikologis baik karena sebab abnormalitas fungsi (*impairment*), atau karena disabilitas (*disability*) sebagaimana di atas. Disabilitas dalam kategori ke tiga lebih dipengaruhi faktor eksternal si individu penyandang disabilitas, seperti terisolir oleh lingkungan sosialnya atau karena stigma budaya, dalam arti penyandang disabilitas adalah orang yang harus dibelaskasihani, atau bergantung bantuan orang lain yang normal.

Sementara menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016, yang dimaksud Penyandang Disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga Negara lainnya berdasarkan kesamaan hak. Penyandang Disabilitas menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016 terbagi menjadi;

1. Disabilitas Fisik

Berdasarkan UU No.8 tahun 2016, Disabilitas Fisik adalah individu yang mengalami keterbatasan mobilitas atau stamina fisik yang mengganggu sistem otot, pernafasan, atau saraf dan gangguan pada fungsi gerak. Disabilitas Fisik dapat terdiri dari *Paraplegia*, *Cerebral Palsy* (CP), dan *Dwarfism*. *Paraplegia* yaitu hilangnya kemampuan anggota tubuh bagian bawah seperti tungkai dan panggul. Hal tersebut biasa disebabkan oleh faktor genetik dan sumsum tulang belakang. *Cerebral Palsy* (CP) yang biasa disebabkan karena cedera otak pada saat sedang berkembang sebelum atau sesudah kelahiran adalah gangguan yang terjadi pada jaringan saraf dan otak yang mengendalikan gerakan, laju belajar, alat indera, dan kemampuan berpikir. *Dwarfism* yaitu individu yang mengalami pertumbuhan kerangka abnormal yang disebabkan oleh faktor genetik maupun medis.

2. Disabilitas Sensorik

Disabilitas Sensorik adalah individu yang mengalami keterbatasan pada fungsi alat indera seperti penglihatan dan pendengaran. Hal tersebut biasanya disebabkan oleh faktor genetik/usia, kecelakaan/cidera, dan kesehatan/penyakit serius.

Disabilitas Sensorik terdiri dari 2 kelompok yaitu Disabilitas Pendengaran dan Disabilitas Penglihatan. Disabilitas Pendengaran merupakan individu yang mengalami hambatan dengan keterbatasan

kemampuan mendengar. Biasanya Disabilitas Pendengaran dikenal dengan istilah Disabilitas Rungu atau Tuli. Disabilitas Penglihatan yaitu individu yang mengalami keterbatasan pada kemampuan melihat. Biasanya Disabilitas Penglihatan disebut dengan Disabilitas Netra.

3. Disabilitas Mental

Disabilitas yang paling jarang dikenali masyarakat adalah Disabilitas Mental. Disabilitas Mental merupakan individu yang mengalami gangguan pada fungsi pikir, emosi, dan perilaku sehingga adanya keterbatasan dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari.¹¹⁴ Disabilitas Mental terdiri dari Disabilitas Psikososial dan Disabilitas Perkembangan. Disabilitas Psikososial biasa dikenal dengan ODGJ (Orang dengan Gangguan Jiwa) atau OMDK (Orang dengan Masalah Kejiwaan). Disabilitas Perkembangan merupakan individu yang mengalami gangguan pada perkembangan dalam kemampuan untuk berinteraksi sosial. Contoh Disabilitas perkembangan yaitu Autisme dan *Attention Deficit Hyperactivity Disorder* (ADHD) yaitu gangguan mental yang menyebabkan seorang anak sulit memusatkan perhatian, serta memiliki perilaku impulsif dan hiperaktif.

4. Disabilitas Intelektual

Disabilitas Intelektual adalah individu yang mengalami gangguan pada fungsi kognitif karena tingkat kecerdasan di bawah rata-rata. WHO mengatakan Disabilitas Intelektual sebagai berkurangnya kemampuan dalam memahami informasi baru, belajar, dan menerapkan keterampilan baru. Disabilitas intelektual disebabkan oleh faktor internal seperti genetik dan kesehatan. Namun faktor eksternal seperti keluarga dan lingkungan mampu mendukung perkembangan individu dengan Disabilitas Intelektual. Disabilitas Intelektual dapat dibagi menjadi tiga ragam yaitu gangguan kemampuan belajar, tuna grahita, dan *down syndrome*.

2. Ragam Perspektif terhadap Penyandang Disabilitas

a. Perspektif Normalisme¹¹⁵

Menjadi disabilitas ditengah masyarakat yang menganut paham

¹¹⁴ H.R. Sismono, *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021, hal. 18.

¹¹⁵ Istilah Perspektif Normalisme atau dalam bahasa Inggris kadang disebut “normalist view” digunakan oleh David Bolt dalam *Changing Social Attitudes Toward Disability: Perspectives from Historical, Cultural, and Educational Studies*. London: Taylor & Francis, 2014, hal. 37 dan Bob Gates, Colin Beacock, dalam *Dimensions of Learning Disability*, Michigan: Baillière Tindall, 1997, hal. 162. Dalam kajian disabilitas di Indonesia, istilah ini misalnya digunakan oleh Sinulingga, I. N. “Keindahan dalam Disabilitas: Sebuah Konstruksi Teologi Disabilitas Intelektual.” Dalam *Indonesian Journal of Theology*, vol. 3, no. 1, tahun 2015, hal. 35-60.

‘normalisme’, paham pemuja kenormalan, dimana semua sarana umum yang ada didesain khusus untuk ‘orang normal’ tanpa adanya fasilitas bagi disabilitas adalah sangat sulit. Dipandang kasihan atau tidak dianggap dalam bermasyarakat adalah sesuatu yang acap kali kita lihat dilingkungan disabilitas.

Setiap manusia, baik disabilitas maupun non disabilitas, pasti memiliki kondisi ketidakmampuan masing-masing, tetapi ketika kondisi ini diterapkan pada penyandang disabilitas, ketidakmampuan itu lantas bertransformasi menjadi suatu ‘aib’ sementara pada non disabilitas tidak demikian. Gerakan disabilitas di Indonesia tentu saja berbeda dengan kondisi di negara lain. Di setiap negara meskipun gerakan disabilitas menghadapi kendala-kendala umum yang universal akibat hegemoni normalitas. Di negara-negara maju seperti Inggris dan Amerika, maraknya organisasi gerakan disabilitas sudah dimulai sejak pertengahan tahun 1990.¹¹⁶

Penyandang disabilitas umumnya mendapatkan diskriminasi dan marginalisasi dalam berbagai bentuk dan di segala aspek. Mereka tersingkir dari ruang kehidupan dengan sikap pasrah, karena perjuangan yang dilakukan selalu dipandang sebelah mata dalam hegemoni normalitas. perlakuan dan kebijakan yang tidak pro disabilitas sebagai subjek dalam kehidupan masyarakat akan menjauhkan potensinya untuk memberi kontribusi serta membuat mereka terus menjadi beban bagi banyak pihak.

Logika yang membentuk cara pandang atau persepsi terhadap penyandang disabilitas berawal dari konsep manusia sebagai makhluk ciptaan paling sempurna di muka bumi yang diajarkan agama. Istilah makhluk sempurna dalam pandangan normalisme dimaknai kesempurnaan secara fisik, yakni kehebatan daya fikir dan kesempurnaan tubuh.

b. Perspektif Medis

Pandangan yang pertama adalah perspektif medis/individual, yang melihat dan menempatkan kecacatan sebagai sebuah permasalahan individu. Secara ringkas, pandangan ini menganggap kecacatan/*impairment* sebagai sebuah tragedi personal, dimana *impairment* selalu diposisikan sebagai akar permasalahan serta penyebab atas hambatan aktifitas serta berbagai bentuk ketidak beruntungan sosial yang dialami.¹¹⁷ Model/pandangan ini pun diadopsi dalam sebuah instrumen internasional yang dipublikasikan oleh WHO

¹¹⁶ Fx Rudy Gunawan, “Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas,” *Tesis*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2014, hal. 121.

¹¹⁷ Colin Barnes and Geof Mercer, *Illness and Disability: Exploring the Divide*, The Disability Press, 1996, hal. 29 -54.

pada tahun 1980, yang dikenal dengan ICIDH (*International Clasification of Impairment, Disability and Health*).¹¹⁸

Dalam klasifikasi internasional ini, WHO, dengan keterlibatan dominan kelompok-kelompok profesional medis, telah secara arogan menegaskan hubungan kausal antara *impairment/* keterbatasan fungsi, *disability/* ketidakmampuan/ hambatan aktivitas, serta *handicap/*ketidakberuntungan sosial. Salah satu contoh nyata dari pandangan ini adalah jika seorang dengan kaki layuh dan tak dapat berjalan, maka dia tak akan dapat bersekolah, berpartisipasi dalam kehidupan sosial, serta menikmati hidupnya secara layak. Untuk itu, diperlukan penanganan rehabilitasi khusus agar dia dapat berjalan sebagaimana orang-orang lain dan selanjutnya dapat melanjutkan hidupnya secara wajar.¹¹⁹

Sebagai konsekuensinya, pandangan yang melihat fenomena keberadaan fisik/mental sebagai permasalahan ini kemudian menempatkan pendekatan rehabilitasi, layanan khusus serta berbagai bentuk pendekatan medis dan sosial khusus lainnya sebagai solusi. Sekali lagi, ini mempertegas anggapan sosio-medis mereka bahwa permasalahan yang harus ditangani adalah berada pada diri mereka (orang dengan keberbedaan fisik/mental). Aplikasi dari pandangan ini adalah didirikannya berbagai sekolahsekolah khusus, SLB, serta panti-panti rehabilitasi yang berupaya menormalkan atau membuat para disabilitas mendekati normal, yang kemudian diharapkan dapat kembali hidup wajar di tengah lingkungan masyarakat mereka.

Perlawanan atas pandangan ini pun muncul pada awal abad 20an, ketika kelompok masyarakat sipil disabilitas di Eropa, khususnya Inggris, mulai melakukan penolakan model-model institusionalisasi yang dibangun oleh para profesional medis dan sosiologis tersebut. Pandangan yang disebut dengan social model, yang belakangan kemudian berkembang menjadi pandangan yang melihat difabilitas dalam pendekatan HAM ini dibangun atas sebuah prinsip dasar bahwa kecacatan/*impairment* maupun keterbatasan fungsional sesungguhnya tidak pernah mempunyai korelasi langsung terhadap apa yang dikatakan sebagai *disability/*ketidakmampuan aktifitas, maupun juga partisipasi sosial.¹²⁰

Dengan kata lain, *disability* yang dimaksud merupakan buah dari sebuah interaksi lingkungan yang gagal mengakomodasi keberadaan

¹¹⁸ P. Wood, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*, Geneva: World Health Organization, 1980, hal. 44.

¹¹⁹ M. Joni Yulianto, "Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif", *Inklusi*, Vol. I. No. I Januari-Juni 2014, hal. 21.

¹²⁰ Colin Barnes and Geof Mercer. "Illness and Disability, hal. 29 -54.

disabilitas. Kembali ke contoh di atas, yang ditekankan oleh social model bukanlah latihan agar seorang dengan kaki layuh dapat berjalan, melainkan agar masalah keterbatasan mobilitas yang dia alami dapat terpecahkan melalui adaptasi lingkungan seperti sarana lingkungan yang aksesibel, ataupun ketersediaan alat bantu yang sesuai.

c. Perspektif Mistis

Keberadaan penyandang disabilitas di Indonesia masih sangat rentan dan dipandang kurang terfasilitasi dengan baik, mendapatkan perlakuan diskriminatif dan marginalisasi dalam berbagai bidang. Penyandang disabilitas dalam mengalami dalam mengakses layanan publik. Penyandang disabilitas membutuhkan perlakuan kesetaraan dan akses yang sama. Selain dominannya cara pandang normalis, sudut pandang mistis dan naif juga menyeliputi keberadaan disabilitas. Cara pandang yang menganggap bahwa penyandang disabilitas adalah takdir Tuhan, seakan-akan Allah sudah menvonis bahwa orang tersebut sudah ditentukan oleh Allah, manusia tidak bisa berbuat apa-apa, kecuali pasrah menjalaninya. Sebagian beranggapan bahwa penyandang disabilitas adalah aib, bahkan kutukan Tuhan.¹²¹

Pendapat itu diperkuat dari temuan Covey, masyarakat secara umum memandang penyandang disabilitas dengan cara-cara berikut: sebagai hukuman dari Tuhan karena dosa, akibat sihir, kesalahpahaman orang tua selama kehamilan, akibat roh jahat, pengaruh astrologi sebagai manusia rendah atau seperti binatang, jelek, jahat, bergantung pada kasihan, hiperaktif secara seksual, rusak, kurang dapat diterima secara sosial, dan menyimpang secara sosial. Cara pandang semacam ini yang akhirnya mengakibatkan masyarakat menganggap mereka sebagai beban.¹²²

Sebab itu, sebagian masyarakat memperlakukan mereka dengan salah, memperlakukan penyandang disabilitas secara berbeda bahkan lebih didasarkan pada asumsi kondisi fisik tertentu, mereka dianggap tidak mampu melakukan aktivitas sebagaimana umumnya. Dari asumsi inilah diskriminasi muncul (lahir) dari berbagai macamnya (bentuknya).

Dalam kosmologi Jawa orang percaya bahwa eksistensi manusia memiliki kaitan dengan struktur, hubungan ruang dan waktu dalam alam semesta. Pemahaman mengenai penciptaan alam semesta sebagian besar dipengaruhi oleh ajaran Hindu. Kacamata kosmologi

¹²¹ Jamaludin dan Rifqi Awati Zahara, "Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (*Huququl Insani*) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam" dalam *Legitima*, Vol. 2, no. 2, tahun 2020, hal. 245 – 246.

¹²² Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998, hal. 6-8

Jawa itu bisa membaca eksistensi disabilitas. Narasi budaya atas disabilitas mengatakan bahwa kondisi disabilitas merupakan karma dari perbuatan di masa lalu.¹²³

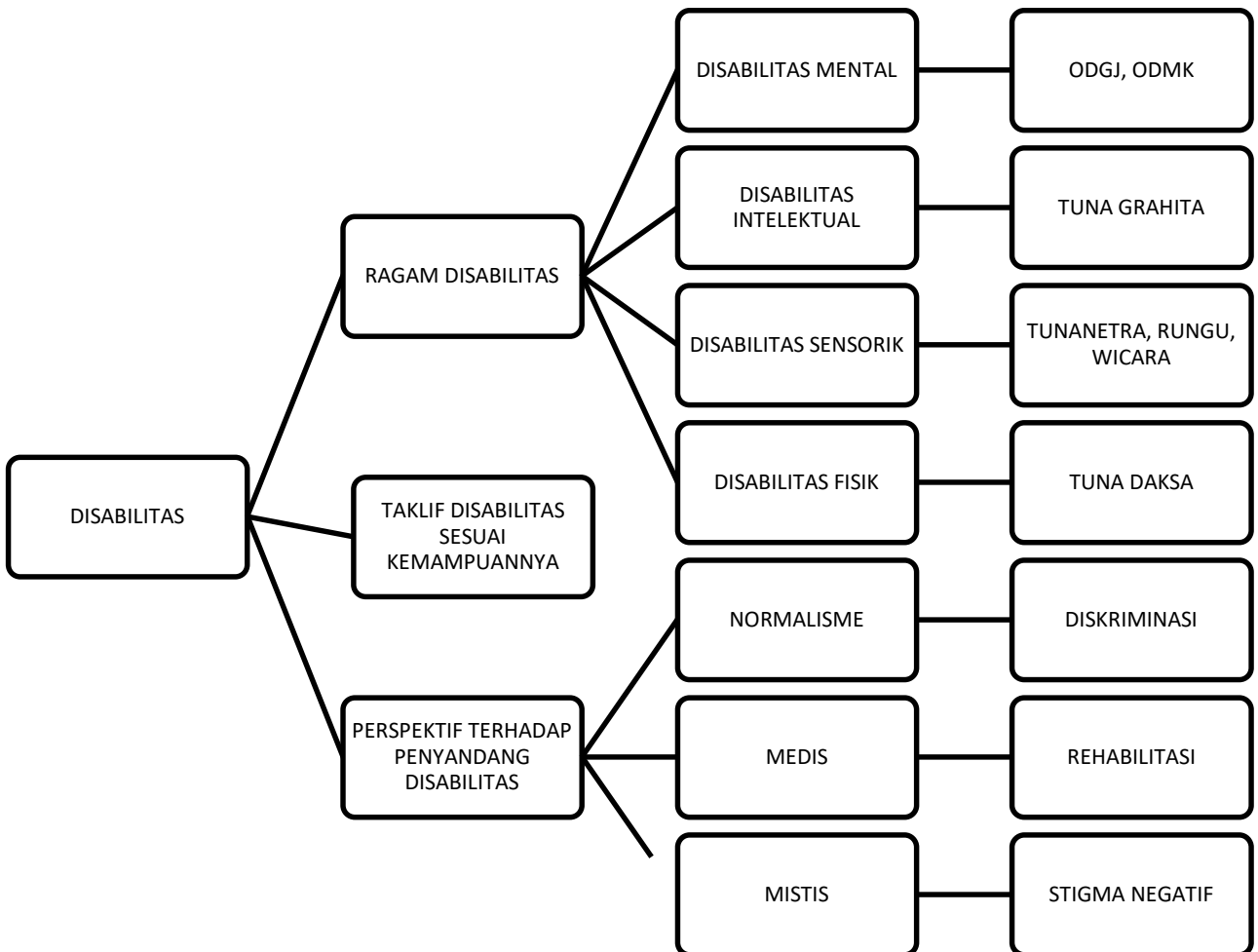


Diagram I tentang Ragam Disabilitas, Taklif Disabilitas dan Perspektif terhadap Penyandang Disabilitas

¹²³ Raja dianggap sebagai salah satu elemen dalam penciptaan alam semesta yang mewakili pusat kosmis sekaligus mistis. Orang Jawa mengenal proses *cakra manggilingan* yakni sebuah konsep hidup yang diambil Dâri senjata Prabu Kresna, Raja Dâri Dwarawati. Konsep ini menanamkan bahwa hidup tergantung pada dalane waskitha saka niteni, berarti segala sesuatu yang terjadi pada esok hari tergantung pada pengamatan yang tekun dan teliti. Baca, Aisyah Nur Amalia, "Proses *Othering* pada Penyandang Disabilitas di Keraton Yogyakarta" dalam *Proceedings The 2nd The Indonesian Conference on Disability Studies and Inclusive Education (ICODIE) 2019*, hal. 274.

BAB III

TERM AL-QUR'AN TERKAIT *TAKLÎF* DAN DISABILITAS

A. Konstruksi Ayat al-Qur'an tentang Disabilitas

Berbicara disabilitas dalam al-Qur'an memang tidak ditemukan diksi atau istilah langsung terkait difabel maupun disabilitas. Mengingat istilah difabel dan disabilitas muncul belakangan. Namun, jika ditelusuri lebih lanjut, tidak sedikit al-Qur'an menyinggung dan menyebut disabilitas sensorik misalnya disabilitas netra dengan diksi *a'mâ* (عمى) atau 'umyun (عمي) untuk disabilitas netra kategori *blind total* dan istilah *akmah* (أكمه) untuk disabilitas netra *low vision*, dengan diksi *bukmun* (بكم) untuk disabilitas wicara, diksi *shummun* (صم) untuk disabilitas rungu, disabilitas fisik dengan istilah *a'raj* (أعرج) dan diksi *majnûn* (مجنون) untuk disabilitas mental serta diksi *safih* (سفيه) untuk disabilitas intelektual.

1. *A'mâ* atau 'Umyun (tunanetra/Buta)

Terminologi kategori disabilitas mata (tunanetra) dalam al-Qur'an digunakan beberapa kata untuk menunjukkan penyandang cacat, yaitu *a'mâ* atau 'umyun, *akmah*, dan *thamsa* untuk menunjukkan makna buta (tunanetra). *A'mâ* adalah bentuk *isim fâ'il* dari 'amiya sementara 'umyun adalah bentuk jama' taksir dari kata *a'mâ*.¹

¹ *Isim fâ'il* yang mengikuti *wazan af'al* maka bentuk *jama' taksirnya* mengikuti *wazan fu'lun*; seperti *a'mâ* - 'umyun, *ashamm* - *shummun*, *abkam* - *bukmun*. Abdurrahman 'Alî al-makûdî, *Syarh Makûdî ala Alfîyyah*, Beirut: Maktabah al-Ashriyyah, hal 325.

Dalam bahasa Arab, diksi *a'mâ* (اعمي) atau *'umyun* (عمي) berarti hilangnya seluruh penglihatan.² Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi 'ama*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' ya'mâ* dan dalam bentuk *masdar 'aman*. Apabila ditelusuri terminologi "*a'mâ*" dan kata sepadanan terdapat 33 kali dalam 30 ayat serta tersebar dalam 21 surat, yakni surat al-Baqarah ayat 18, 171; surat al-Maidah ayat 71; surat al-An'am ayat 50 & 104; surat al-A'raf ayat 64; surat Yunus ayat 43; surat Hud ayat 24; surat al-Ra'd ayat 16 & 19; surat al-Isra: 72 & 97; surat Taha ayat 124 & 125; surat al-Hajj ayat 46; surat al-Nur ayat 61; al-Furqan ayat 73; surat an-Naml ayat 66 & 81; surat al-Qasas ayat 66; surat al-Rum ayat 53; surat Fatir ayat 19; surat Ghafir ayat 58; surat Fussilat ayat 17; surat al-Zukhruf ayat 40; surat Muhammad ayat 23; surat al-Fath ayat 17 dan surat 'Abasa ayat 2.³

Istilah *A'mâ* atau *'umyun* dan *akmah* mempunyai arti yang sama yaitu tunanetra. Akan tetapi, kedua istilah tersebut mempunyai perbedaan kategori yaitu *a'mâ /umyun* menunjukkan hilangnya seluruh penglihatan atau sesuatu keadaan terhambatnya penglihatan yang mencakup kebutaan total.⁴ Adapun *akmah* menunjuk kebutaan tidak total (*low vision*),⁵ seseorang buta sejak lahir dan pendapat lain juga mengatakan seseorang yang dapat melihat di waktu siang, namun tidak dapat melihat pada waktu malam hari.

Meita Shanty juga berpendapat bahwa tunanetra adalah individu yang memiliki hambatan dalam penglihatan. Tunanetra diklasifikasikan ke dalam dua golongan, yaitu: buta total (*blind*) dan *low vision*.⁶ Istilah *a'mâ /umyun* dalam Al-Quran menjelaskan sikap terhadap penyandang disabilitas, perumpamaan-perumpamaan dan balasan terhadap orang yang mengingkari perintah Allah sedangkan istilah *akmah* menunjukkan pada sikap terhadap penyandang disabilitas.

Kata *'umyun* dalam surat al-Baqarah ayat 18 merupakan wujud peringatan Allah kepada manusia dan wujud anugerah yang berbentuk

² Ibnu Mazhûr, *Lisan al-A'rab*, Beirut: Dâr Shadir, 2010, jilid 4, hal. 3115.

³ Lihat Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dâr al-Hadis, 1364 H, hal. 488-489.

⁴ Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat: Metode Pembelajaran & Terapi untuk Anak Berkebutuhan Khusus*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010, hal. 36.

⁵ *Low vision* adalah mereka yang jika melihat sesuatu, matanya harus didekatkan, atau mata harus dijauhkan Dari objek yang dilihatnya, atau mereka yang memiliki pemandangan kabur ketika melihat objek. Untuk mengatasi permasalahan penglihatannya, para penderita *low vision* ini menggunakan kacamata atau kontak lensa. Lihat, Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat*, hal. 36.

⁶ Meita Shanty, *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus*, Yogyakarta: Familia, 2015, hal. 30.

alat-alat (pancaindera) supaya manusia menggunakannya untuk memperoleh petunjuk.⁷ Kata *a'mâ* dalam al-Qur'an memiliki tiga dimensi, yaitu disabilitas secara zhahir, buta secara bathin dan buta mata hati.

a. Secara fisik (orang yang cacat jasadnya) yaitu:

1) Abasa/80: 2

أَنَّ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

“*Karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullâh bin Ummi Maktûm)*”.

Rasullah saw disadarkan dengan halus supaya jangan sampai bermuka masam kepada orang yang datang bertanya: hendaklah bermuka manis terus, sehingga orang-orang yang tengah dididik itu merasa bahwa dirinya dihargai dan termasuk kepada Ibnu Ummi Maktûm.⁸ Sehingga *a'mâ* yang terdapat dalam surat ini memang ditunjukkan kepada orang yang disabilitas mata, yakni Abdullah bin Ummi Maktûm.

Penyebutan orang buta dalam ayat ini merupakan pemberitahuan akan keuzurannya yang harus di maklumi dalam hal ia memotong pembicaraan Nabi SAW. Tatkala beliau sedang disibukkan oleh pertemuannya dengan orang banyak. Bisa jadi kebutaan ini merupakan ‘illat yang menyebabkan marah dan berpalingnya Rasulullah dari padanya. Seolah-olah ayat ini mengatakan, oleh karena butanya, maka kamu (Muhammad) seharusnya lebih berbelas kasihan dan berlaku lemah lembut kepada.⁹ Saat Nabi saw menghiraukan penyandang disabilitas, Allah langsung memberikan peringatan melalui surat ini. Penyandang disabilitas mestinya juga mendapatkan penyikapan yang sama dan setara.

2) An-Nur/24:61

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 1, hal. 114.

⁸ Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, jilid 30, hal. 44.

⁹ Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî*, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, juz 30, hal. 39.

أَحْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۗ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۗ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak- bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi Allah yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayatnya kamu memahaminya”.

Menurut al-Marâgî menyebutkan sebab turunnya ayat ini bahwasanya kaum muslimin merasa kesulitan untuk makan bersama orang buta, karena dia tidak dapat melihat tempat makanan yang baik bersama orang pincang karena dia tidak dapat berebut makanan, dan bersama orang sakit, karena dia tidak menikmati makanan. Menurut adh-Dhahhak, kebiasaan sebagian orang Arab adalah mereka akan merasasebelum diutus Rasulallah saw penduduk Madinah tidak mau makan bersama dengan orang-orang yang tunanetra dan orang-orang yang sakit. Orang Madinah beralasan tidak mau makan bersama dengan mereka sebab menjijikkan dan kotor.¹⁰

Menurut Quraish Shihab, surah an-Nur [24] ayat 61 ini menyatakan bahwa: tidak ada halangan dan dosa bagi orang buta untuk tidak melaksanakan secara sempurna kewajiban-kewajiban yang menuntut penggunaan pandangan mata, tidak pula bagi orang pincang untuk kewajiban yang mengahruskan penggunaan kaki yang sehat, tidak pula bagi orang sakit yang penyakitnya

¹⁰ Abu Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Tabarî, *Jami al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'an*, Kairo: Dâr Hajar, 2001, juz 6, hal. 626-627. Bandingkan dengan Ahmad Musthafâ Al Marâgî, Kairo: Musthafa Bâbi al Halabî, 1946, juz 18, hal. 134.

menghalangi atau memberatkan dia melakukan sesuatu seperti berpuasa.¹¹

Kemudian ayat ini menegaskan bahwa, dan tidak ada pula halangan bagi diri kamu sendiri, untuk makan bersama-sama mereka yang memiliki uzur itu, karena mereka tidak dapat bekerja untuk mencari nafkah, baik itu di rumah kamu atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudara-saudaramu yang perempuan, di rumah saudara-saudara bapakmu yang laki-laki, atau di rumah manapun yang telah diizinkan.

Dalam pandangan penulis, Ayat di atas secara umum berisi 3 poin utama, yakni: 1) tidak ada dosa bagi penyandang disabilitas atau orang sakit jika tidak mampu melaksanakan ibadah dengan sempurna karena kesulitan yang diakibatkan oleh disabilitasnya ataupun sakitnya; 2) tidak apa-apa jika seseorang makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit di manapun dan kapanpun sebagaimana ia makan dengan orang lain biasanya; 3) setiap kali memasuki rumah, sebaiknya seseorang mengucapkan salam.

Ada beberapa riwayat mengenai asbabun nuzul surah an-Nur [24] ayat 61 ini. Namun penulis lebih condong kepada riwayat yang menyatakan bahwa dahulu – sebelum nabi datang – orang-orang merasa tidak enak makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit, karena berbagai kekhawatiran. Misalnya, seseorang tidak enak makan bersama orang pincang karena dia tidak dapat duduk dengan sempurna sehingga dapat mengganggu teman duduknya dan sebagainya.

Orang-orang sungkan makan bersama penyandang disabilitas karena takut menzalimi mereka. Kemudian Allah swt menurunkan surah an-Nur [24] ayat 61 sebagai isyarat kebolehan makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit. Dia juga memerintahkan agar seseorang juga tidak sungkan makan di rumah keluarga atau sahabat dan kerabatnya atau rumah yang diserahkan padanya. Setiap orang boleh makan di sana dengan cara yang ma'ruf dan dibolehkan agama.

Menurut Al-Marâgî dalam tafsirnya, dalam ayat ini Allah swt menjelaskan bahwa orang buta, orang pincang dan orang sakit tidak berdosa untuk makan bersama-sama orang yang sehat, dan juga tidak berdosa makan di rumah yang di dalamnya terdapat istri

¹¹ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 8, hal. 613.

dan keluarganya, termasuk rumah anak karena rumah anak seperti rumahnya sendiri, atau di rumah kerabatnya yang sudah diketahui bahwa mereka merasa senang jika ia makan di rumah mereka.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa surah an-Nur [24] ayat 61 menjelaskan tentang penyandang disabilitas memiliki hak yang sama dengan manusia lainnya. Oleh karena itu, semestinya seorang muslim tidak memiliki stigma negatif terhadap mereka, apalagi membuat penyandang disabilitas merasa terpinggirkan dan tidak berarti. Sebab Islam datang membawa nilai kesetaraan, kesamaan, dan melawan segala tindakan diskriminasi.

Riwayat itu menunjukkan Islam hadir dalam melakukan kritik sosial terhadap realitas sosial masyarakat Madinah yang menganggap sebelahmata para penyandang disabilitas.

3) Al Fath/48:17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

“Tiada dosa atas orang yang buta dan tidak (juga) atas orang pincang dan (juga) tidak atas orang sakit dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasulnya, niscaya Allah akan memasukkannya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, dan barang siapa berpaling niscaya akan disiksanya dengan siksa yang pedih”.

Menurut M Quraish Shihab ayat di atas menggunakan redaksi pengecualian, yakni tidak menyatakan bahwa kecuali orang buta dan seterusnya. Ini untuk mengisyaratkan bahwa sejak awal mereka sudah tidak dibebani untuk pergi berperang sehingga kelompok ini bukan kelompok dikecualikan.¹²

Menurut Ibnu Katsir, munasabah surat an-Nur ayat 61 dapat disamakan dengan surat al-Fath ayat 17 yang berkenaan dengan masalah jihad. Ibnu Katsir menyebutkan beberapa alasan syar'i sehingga diperbolehkan untuk tidak ikut berperang karena adanya cacat yang permanen berkepanjangan dan ada juga sifatnya tidak berpermanen. Seperti sakit yang menyerang beberapa hari kemudian

¹² Namun demikian, pernyataan tidak ada dosa tanpa menyebut dalam hal apa ketiadaan dosa itu (yang penulis kemukakan di atas dengan kalimat “bila tidak memenuhi ajakan itu”) untuk mengisyaratkan bahwa kehadiran mereka tidak terhalang karena kehadiran mereka yang memiliki Udzur itu sedikit atau banyak dapat membantu dan memberi dampak positif bagi kaum muslimin. Lihat, M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 535-536.

sembuh lagi. Maka uzur-uzur yang tidak permanen ini disamakan juga dengan permanen hingga sembuh.¹³

Kemudian Allah menururkan alasan-alasan sah ketidak ikut sertaan dalam berjihad. Tiada dosa atas orang yang buta, pincang, sakit apabila tidak ikut berperang orang tersebut tidak berdosa jika tidak keluar berperang. Sebab mereka memiliki alasan-alasan yang jelas dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasulnya. Niscaya Allah akan memasukannya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai. Dan barang siapa yang tidak ikut berperang tanpa ada alasan-alasan yang tidak jelas niscaya akan di adzab oleh Allah, menyiksanya dengan siksa yang berat didunia dengan kehinaan dan di akhirat.¹⁴

b. Mental (orang yang cacat teologinya) yaitu:

1) Thaaha/20:124

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

“Barang siapa berpaling dari peringatan ku, maka sungguh, dia akan menjalani kehidupan yang sempit, dan kami akan mengumpulkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta”.

Ayat ini menjelaskan ganjaran yang menanti mereka yang taat mengikuti petunjuk Allah. Sebaliknya, pada ayat ini, Allah menjelaskan bahwa: dan barang siapa berpaling dari peringatanku, yakni enggan melaksanakan petunjukku yang ku sampaikan melalui para nabi, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit yang menjadikan ia, walau memiliki aneka kenikmatan duniawi, tidak pernah merasa puas dengan perolehannya tidak juga rela dan pasrah menerima ketetapanku dan kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta. Kami melupakan dan meninggalkannya sehingga ia tidak dapat mencapai jalan menuju kesurga.¹⁵

Ibn Katsîr menjelaskan term buta pada surat Thaha ayat 124, ia menjelaskan bahwa orang-orang buta yang disinggung dalam ayat itu adalah mereka yang selama hidupnya berpaling dari peringatan Allah orang yang menyalahi perintah yang telah Allah turunkan kepada Rasul-Nya, melupakannya, dan mengambil selain petunjuk

¹³ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 7, hal. 317.

¹⁴ Muhammad Alî Ash Shabunî, *Shafwat at-Tafâsîr*, Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997, jilid 3, hal. 205.

¹⁵ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 7, hal. 699-700.

dari Rasul-Nya. Al-Marâgî menjelaskan term buta dimaksudkan buta terhadap surga, karena kejahilan yang pernah dilakukan di dunia akan tetap melekat di akhirat kelak.

2) Al Fathir/35:19

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ

“Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat”.

Ayat ini mempersamakan keadaan sang kafir dengan (*al-a'mâ*) orang buta dan mukmin dengan (*al-bashîr*) yang melihat. Ayat itu mendahulukan penyebutan contoh yang kafir karena tujuan utama perbandingan ini adalah menggambarkan keburukan mereka, bukan pujian kepada mukmin. Seorang kafir dipersamakan dengan seorang buta. Memang, seorang yang buta bisa saja mengetahui sesuatu, tetapi pengetahuan atas dasar pandangannya tidak terlihat sehingga pada akhirnya pengetahuannya sangat kurang dan diliputi oleh ketidakpastian. Sang kafir, walaupun mengetahui sesuatu, yang diketahuinya hanyalah fenomena kehidupan duniawi, bukan fenomena kehidupan ukhrawi, karena ia tidak memiliki pandangan hati yang mampu menunjukkan kepadanya makna hidup ukhrawi itu.¹⁶

Mustafâ Marâgî menyimpulkan bahwa buta di perumpamaan orang-orang kafir yang berjalan kegelapan-kegelapan dia tidak bisa keluar dari pada kegelapan. Sehingga terseret menuju neraka, sedangkan orang-orang yang melihat di perumpamaan dengan orang mukmin, mendengar dan hati mereka terang. Dan dia dapat berjalan lurus menuju ke surga.¹⁷

3) Yunus/10:43

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ ۖ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

“Dan diantara mereka ada yang melihat kepada engkau tetapi apakah engkau dapat member petunjuk kepada orang yang buta, walaupun mereka tidak memperhatikan”.

Dan ada juga diantara mereka yang melihat kepadamu dengan pandangan matanya dari kejauhan atau melihat bukti-bukti kebenaranmu, tetapi mata hatinya tertutup. Nah, apakah engkau

¹⁶ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 11, hal. 48.

¹⁷ Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî*, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, juz 22, hal. 123.

dapat memberi petunjuk dan bukti-bukti kebenaran? Pasti tidak! yang keadaannya demikian saja engkau tak akan mampu memberinya petunjuk walaupun mereka berkenan memperhatikan, apalagi mereka itu yang tidak memperhatikan.¹⁸

Bahwa sesungguhnya petunjuk agama pun, seperti halnya petunjuk indera yang tidak dapat masuk kecuali kepada orang yang siap untuk menerima petunjuk akal. Dan sesungguhnya, hidayah akal pun tidak akan dapat diperoleh kecuali dengan cara mengarahkan jiwa dan tujuan yang sehat. Namun, jiwa mereka ternyata telah berpaling dari menggunakan akal mereka secara tepat dalam memikirkan petunjuk-petunjuk yang dapat ditangkap oleh mata kepala atau telinga, untuk mengetahui tujuan apa pun diantara tujuan-tujuan yang mulia, yang ada dibalik syahwat dan tradisi-tradisi mereka.¹⁹

Dan diantara mereka ada yang melihat kepada engkau²⁰ yaitu mereka melihat kepadamu dan kepada apa-apa yang telah Allah taala karuniakan kepadamu berupa ketenangan, perangai yang baik akhlak mulia dan bukti yang nyata akan kenabianmu bagi orang yang memiliki bashirah (ilmu) dan akal. Mereka melihat sebagaimana orang-orang yang selain mereka melihat, namun mereka tidak mendapatkan hidayah sedikitpun seperti yang didapatkan oleh orang-orang selain mereka. Bahkan orang-orang yang beriman melihat kepadamu dengan pandangan mata yang penuh dengan penghormatan, sedangkan orang-orang yang kafir melihat kepadamu dengan pandangan mata yang penuh dengan penghinaan.²¹ Allah berfirman dalam Al Furqan 14:

لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَاذْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا

(Akan dikatakan kepada mereka): "Jangan kamu sekalian mengharapkan satu kebinasaan, melainkan harapkanlah kebinasaan yang banyak.

4) Hud/11: 24

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصْمَىٰ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ۗ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۗ

¹⁸ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 5, hal. 412.

¹⁹ Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsir Al Marâgî*, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 11, hal. 111.

²⁰ Artinya menyaksikan tanda-tanda kenabianmu akan tetapi mereka tidak mengakuinya.

²¹ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâil bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 4, hal. 236.

“Perumpamaan kedua golongan (orang kafir dan mukmin), seperti orang buta dan tuli dengan orang yang dapat melihat dan dapat mendengar. Samakah kedua golongan itu? Maka tidakkah kamu mengambil pelajaran?”.

Perumpamaan, yakni perbandingan sifat dan keadaan, kedua golongan, yakni golongan orang-orang kafir dan golongan orang-orang mukmin itu, adalah golongan orang kafir seperti orang yang buta mata kepala dan hatinya dan orang yang tuli telinganya, tidak mendengar sedikit pun, dengan keadaan orang mukmin yang dapat melihat dengan mata kepala dan hatinya dan yang dapat juga mendengar dalam bentuk dan keadaan sempurna.²²

Bahwa Allah memisalkan orang-orang kafir itu dengan orang buta yang tidak mempergunakan penglihatannya untuk melihat sesuatu. Dengan itu, mereka lebih rendah dari derajat binatang yang tidak bisa berbicara, seperti memahami ayat-ayat Allah yang dapat menambah ilmu dan petunjuk kepada mereka dan orang-orang kafir yang tuli tidak bisa mendengarkan juru dakwah yang mengajak kepada petunjuk dan pelajaran yang benar oleh karenanya, orang-orang kafir tidak memenuhi seruan tersebut dan tidak mengambil sebagian petunjuk. Sedangkan orang-orang beriman dan menggunakan penglihatan dan pendengaran, mereka menempuh jalan ke surga dan meninggalkan hal-hal yang menyebabkan kebinasaan, seperti kekafiran dan kesesatan.²³

Orang kafir disifati dengan kesengasaraan dan orang mukmin disifati dengan kebahagiaan. Mereka itu (orang kafir) seperti orang buta dan tuli, sedangkan orang mukmin seperti melihat dan mendengar. Orang kafir itu buta dari kebenaran di dunia, kelak di akhirat dia tidak mengerti dan mengetahui jalan kepada kebaikan, dan dia pun tuli dari mendengar *hujjah-hujjah* sehingga tidak dapat mendengar hal-hal yang bermanfaat bagi dirinya, sedangkan orang yang beriman, dia adalah orang cerdas, pintar dan berakal. Dia dapat melihat kebenaran dan dapat membedakan dari kebatilan, sehingga dia pun mengikuti kebaikan dan meninggalkan keburukan.²⁴

5) al-Qashash: 66

²² M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 200), jilid 5, hal. 594.

²³ Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî*, juz 30, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 12, hal. 23.

²⁴ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 4, hal. 273.

فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ

Maka gelaplah bagi mereka segala macam alasan pada hari itu, karena itu mereka tidak saling tanya menanya. (Al-Qashash/28: 66).

Term buta dalam ayat di atas ditafsirkan oleh M Quraish Shihab sebagai buta non fisik, yakni buta terhadap jalan menuju surga. Kehidupan yang sempit adalah kehidupan yang sulit dihadapi lahir dan batin, sehingga menjadikan seseorang tidak merasa puas dan selalu gelisah karena tidak menoleh kepada hal-hal yang bersifat rohaniah". Ia tidak akan merasakan kenikmatan ruhani karena mata hatinya buta dan jiwanya terbelenggu oleh hal-hal yang bersifat material.²⁵

2. *Shummun* dan *Bukmun* (Disabilitas Sensorik Rungu dan Wicara)

Kata *shummun* berarti sumbatan pada telinga dan kesulitan/gangguan mendengar. Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi shanma*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' yashammu*, dan dalam bentuk masdar *shamaman* dan *shamman*. Sedangkan *bukmun* berarti bisu.²⁶ *Bukmun* juga berarti sesuatu yang diciptakan pada umumnya dapat berbicara, namun pada orang itu tidak memiliki kemampuan berkata-kata.²⁷ Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi bakama*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' yabkamu* dan dalam bentuk masdar *bakaman*.

Istilah *shummum* memiliki arti gangguan pendengaran, tuli atau pekak. Sesuai dengan pendapat pendapat Meita shanty dalam bukunya Strategi belajar khusus untuk anak berkebutuhan khusus bahwa tunarungu adalah individu yang memiliki hambatan dalam pendengaran baik permanen maupun tidak permanen.²⁸ Istilah *shummum* dalam Al-Quran menunjuk perumpamaan perumpamaan terhadap orang-orang kafir.

Bukmun memiliki arti yang dekat dengan kata *al kharasu*. Akan tetapi, keduanya mempunyai perbedaan yaitu kata *al kharasu* menunjukkan sesuatu makna yang memang diciptakan tanpa kemampuan berbicara seperti binatang. Sedangkan kata *bukmun* menunjuk pada istilah sebaliknya yang ditujukan pada manusia. Sesuai dengan pendapat

²⁵ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 11, hal. 700.

²⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hal. 70.

²⁷ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, cet 25, hal. 331.

²⁸ Meita Shanty, *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus*, Yogyakarta: Familia, 2015, hal. 31.

Dinie ratri desiningrum dalam bukunya Psikologi anak berkebutuhan khusus bahwa tunawicara adalah bisu atau gangguan komunikasi, yaitu anak yang mengalami kelainan suara, artikulasi (pengucapan), atau kelancaran bicara, yang mengakibatkan terjadi penyimpangan bentuk bahasa, isi bahasa, atau fungsi bahasa.²⁹ Istilah bukmum dalam Al-Quran memaknai atau menjelaskan bentuk perumpamaan terhadap orang-orang kafir. Summun dan bukmun dalam al Quran terdapat dalam ayat-ayat diantaranya:

- a. Al Baqarah (1): 18

صُمُّكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

“Mereka tuli, bisu dan buta, sehingga mereka tidak dapat kembali”.

Mereka tuli, mereka seperti orang tuli, tidak dapat mendengar kebaikan, bisu, mereka seperti orang bisu, tidak dapat mengatakan apa yang bermanfaat bagi mereka. Buta, mereka seperti orang buta, mereka tidak dapat melihat petunjuk dan tidak dapat mengikuti jalan lurus. Maka tidaklah mereka akan kembali, mereka tidak akan dapat kembali dari kondisi kesesatan mereka, lalu Allah membuta perumpamaan lain sebagai tambahan untuk menguak dan menjelaskan kebobrokan mereka.³⁰ Tuli tidak bisa mendengarkan kebaikan, bisu tidak bisa mengatakan sesuatu yang bermanfaat bagi mereka, buta dalam kesesatan dan tidak dapat melihat, sebagaimana firman Allah:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (Al Hajj/22: 46).

Itulah sebabnya, mereka tidak bisa lagi kembali seperti sebelumnya ketika mendapatkan hidayah. Karena mereka telah menjualnya dengan kesesatan”.³¹

²⁹ Dinie Ratri Desiningrum, *Psikologi Anak Berkebutuhan Khusus*, Yogyakarta: Psikosain, 2016, hal. 7.

³⁰ Muhammad Alî Ash Shabunî, *Shafwat at-Tafâsîr* Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997, jilid 1, hal. 29.

³¹ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâîl bin Umar, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 5, hal. 384.

M Quraish Shihab menjelaskan orang-orang buta yang tidak mendengar petunjuk Allah, orang-orang bisu tidak mengucapkan kalimat yang hak dan orang-orang buta tidak dapat melihat tanda-tanda kekuasaan dan keesaan Allah.³²

b. Al Baqarah/2: 171

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۗ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

“Dan perumpamaan bagi (penyeru) orang yang kafir adalah adalah seperti (pengembala) yang meneriaki (binatang) yang tidak mendengar selain panggilan dan teriakan. (mereka) tuli, bisu, dan buta, maka mereka tidak mengerti”.

Mereka seperti tuli terhadap kebenaran, mereka bisu karena tidak dapat mengatakan kebenaran, dan mereka buta tidak dapat melihat kebenaran. Mereka tidak memahami apa pun yang dikatakan kepada mereka, sebab mereka seperti hewan yang tersesat jalan.³³

c. Al An'am/6: 39

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ۗ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat kami adalah tuli, bisu dan berada dalam gelap gulita. Barang siapa dikehendaki Allah (dalam kesesatan), niscaya disesatkannya. Dan barang siapa dikehendaki Allah (untuk diberi petunjuk). Niscaya dia menjadikannya berada di atas jalan yang lurus”.

Tuli dan bisu dapat merupakan sifat bagi semua orang-orang kafir, dan dapat juga dalam arti yang tuli adalah orang-orang yang bodoh dan hanya bertaklid mengikut pemuka-pemuka kafir, sedang yang bisu adalah para pemuka orang-orang kafir yang sebenarnya mengetahui kebenaran, tetapi lidah mereka enggan mengakui dan menjelaskan kepada pengikut-pengikut mereka. Keduanya pemimpin dan yang dipimpin telah berada dalam jurang kegelapan.³⁴

M. Quraish Shihab menjelaskan tuli adalah sifat orang-orang kafir yang tidak mau mendengar teliga mereka dari kebenaran, bisu

³² M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 1, hal. 137.

³³ Muhammad Ali Ash Shabuni, *Shafwat at-Tafâsir* Kairo: Dâr as-Shâbûni, 1997, jilid 1, hal. 101.

³⁴ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 6, hal. 418-419.

adalah mulut mereka tidak dapat berbicara atau berdialog kebenaran, buta adalah tidak mengfungsikan mata mereka dari melihat kebesaran Allah.³⁵

3. *A'roj* (Disabilitas Fisik/Tuna Daksa)

Kata *a'raj* berarti pincang³⁶ dan timbang atau seseorang yang pincang kakinya, berjalan seolah sedang menanjak, naik ke tempat yang lebih tinggi atau berjalan pada permukaan yang tidak datar.³⁷ Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi* 'araja, dalam bentuk *fi'il mudhâri* 'ya'raju dan dalam bentuk *masdar* 'arajan. *A'roj* dalam al Quran terdapat dalam ayat-ayat diantaranya:

a. An-Nur/24: 61

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ أَيْمَانُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۗ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۗ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak-bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi Allah yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayatnya yang kamu memahami”.

³⁵ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 5, hal. 406.

³⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hal. 260.

³⁷ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir, Cet ke 25*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, hal. 880.

Menurut Al Marâgî menyebutkan sebab turunnya ayat ini bahwasanya kaum muslimin merasa kesulitan untuk makan bersama orang buta, karena dia tidak dapat melihat tempat makanan yang baik, bersama orang pincang karena dia tidak dapat berebut makanan, dan bersama orang sakit, karena dia tidak menikmati makanan.³⁸ Orang buta, orang pincang dan orang sakit, boleh kita bawa makan di rumah-rumah itu. Di akhirnya dijelaskan lagi bahwasanya apabila kita masuk kedalam rumah (rumah keluarga, rumah bapakmu dan lain-lain) maka hendaklah ucapkan salam seketika hendak masuk.³⁹ Menurut Adh Dhahhâk berkata: mereka sebelum ada pengutusan merasa keberatan dari makan bersama orang-orang tersebut (orang buta, pincang, dan sakit) karena kotor dan jijik, agar mereka tidak mengutamakan mereka, maka turunlah ayat ini.⁴⁰

b. Al Fath/48:17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

“Tiada dosa atas orang yang buta dan tidak (juga) atas orang pincang dan (juga) tidak atas orang sakit dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul nya, niscaya Allah akan memasukkannya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, dan barang siapa berpaling niscaya akan disiksanya dengan siksa yang pedih”.

Menurut M Quraish Shihab ayat diatas menggunakan redaksi pengecualian, yakni tidak menyatakan bahwa kecuali orang buta dan seterusnya. Ini untuk mengisyaratkan bahwa sejak awal mereka sudah tidak dibebani untuk pergi berperang sehingga kelompok ini bukan kelompok dikecualikan. Namun demikian, pernyataan tidak ada dosa tanpa menyebut dalam hal apa ketiadaan dosa itu (yang penulis kemukakan di atas dengan kalimat “bila tidak memenuhi ajakan itu”) untuk mengisyaratkan bahwa kehadiran mereka tidak terhalang karena kehadiran mereka yang memiliki Udzur itu sedikit atau

³⁸ Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsir al-Marâgî*, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 18, hal. 135.

³⁹ Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, juz 18, hal. 231.

⁴⁰ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâil bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 79.

banyak dapat membantu dan memberi dampak positif bagi kaum muslimin.⁴¹

4. *Majnûn* (Disabilitas Mental)

Dari segi bahasa, kata *majnûn* adalah bentuk isim mafûl dari kata *janna* yang berarti tertutup. al-Ashfahani menyatakan bahwa kata “*Jann*” adalah tutup (*satr*) atau tertutupnya sesuatu dari panca indra, maka, kata “*Jannah* (Surga, kebun)” maknanya “tertutup”, ia tertutup oleh rerimbunan pohon, karena banyaknya pepohonan, bunga-bunga dan lainnya yang berada di dalamnya. Kata “*Janîn* (Janin)” juga bermakna “tertutup”, karena ia tidak mampu dilihat oleh mata telanjang, bahkan oleh alat canggih pun, ia masih samar, walau kadang bisa ditebak. Sedangkan kata “*Jin*” berasal dari “*Jann*” yang juga tertutup, tertutup dari pandangan manusia.⁴²

Kata “Majnun (Gila)”, adalah orang yang pikirannya “tertutup” atau terhalang, tidak mampu berfikir dengan baik, bahkan tertutup oleh apapun dari luar dirinya dan dari dalam dirinya.⁴³ Dalam Al-Qur’an ini penyebutan ini menggunakan diksi *jinnah* dan *majnûn*. Ini tergambar misalnya dalam ayat

a. Saba/34:7-8

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِقْتُمْ كُلٌّ مَّرْقٍ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ
جَدِيدٍ أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ
وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ

Dan orang-orang kafir berkata (kepada teman-temannya). "Maukah kamu kami tunjukkan kepadamu seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar (akan dibangkitkan kembali) dalam ciptaan yang baru? Apakah dia mengada-adakan kebohongan terhadap Allah atautkah ada padanya penyakit gila?" (Tidak), tetapi orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat berada dalam siksaan dan kesesatan yang jauh.

Quraish Shihab menafsiri bahwa ayat di atas kembali menguraikan kebodohan kaum kafir yakni: Dan, di samping mereka menolak serta

⁴¹ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, hal. 535-536.

⁴² Ar Râgib al-Ashfihâni, *Al Mufradât fî Garîb al-Qur'an*, Damaskus: Dâr al Qalam, 1412 H, hal. 203

⁴³ Ar Râgib al-Ashfihâni, *Al Mufradât fî Garîb al-Qur'an*, Damaskus: Dâr al Qalam, 1412 H, hal. 204

enggan percaya keniscayaan Kiamat, orang-orang kafir itu juga berkata kepada teman-teman mereka sambil menghina Nabi Muhammad saw. Mereka berkata: "Apakah kamu mau kami tunjukkan seorang laki-laki yakni bukan anak-anak yang belum cukup umur sehingga bisa ditoleransi kesalahannya-jang memberitakan kepada kamu bahwa apabila badan kamu telah dihancurkan oleh tanah atau api atau apa saja penyebab kematian serta setelah berlalunya masa yang berkepanjangan sehingga kehancuran ini sempurna sehancur-hancurnya dia mengatakan setelah itu bahwa sesungguhnya kamu benar-benar akan dibangkitkan kembali dalam ciptaan yang baru?"

Teman-teman mereka sesama kafir mengukuhkan pendapat rekan-rekan mereka dengan mengajukan pertanyaan yang mengandung ejekan pula. Mereka berkata: "Apakah dia, yakni yang mengatakan hal itu-maksud mereka adalah Nabi Muhammad saw.-seorang yang sempurna akal nya lalu-mengada-ada kebohongan terhadap Allah atautkah dia tidak mengada-ada kebohongan hanya saja padanya ada kegilaan?"⁴⁴

Menanggapi pandangan dan pelecehan orang-orang kafir itu, ayat di atas berkomentar tentang sebagian mereka bahwa: Sebenarnya tidak ada di antara dua hal yang mereka sebutkan ini-mengada-ada atau gila-yang menyentuh Nabi Muhammad saw. tetapi orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat berada dalam siksaan di dunia dan di akhirat dan kini dalam kehidupan duniawi dalam kesesatan yang jauh. Itulah yang menjadikan mereka menolak keniscayaan kiamat dan wahyu yang disampaikan Nabi Muhammad saw.

b. Az Zariyat/51:52

كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ

Demikianlah tidak seorang rasulpun yang datang kepada orang-orang yang sebelum mereka, melainkan mereka mengatakan: "Dia adalah seorang tukang sihir atau seorang gila".

Dalam ayat ini Allah menerangkan bahwa kaum Quraisy mendustakan Muhammad saw, dengan menuduh bahwa Muhammad saw itu tukang sihir atau orang gila. Demikian juga halnya umat-umat terdahulu telah mendustakan rasul mereka. Mereka telah mengatakan seperti kata-kata yang dilontarkan oleh kaum kafir Mekah itu. Hal itu bukanlah suatu hal yang baru dalam kisah umat manusia. Semua rasul itu telah didustakan dan disakiti, akan tetapi rasul-rasul tersebut bersabar hingga datangnya pertolongan Allah. Ayat ini sebagai penghibur hati Rasulullah

⁴⁴ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, Vol. 10, hal. 570-571.

atas segala penderitaan yang dialaminya akibat penolakan kafir Mekah. Mereka telah menjadi angkuh dengan hal-hal kebendaan yang merupakan nikmat yang mengagungkan mereka. Mereka terpedaya oleh penundaan azab Tuhan kepada mereka. Maka segala peringatan dan nasihat tidak bermanfaat bagi mereka.⁴⁵

Dalam pembacaan penulis ayat-ayat yang berisi tentang diksi *jinnah* atau *majnûn* berisi tentang dua hal yaitu; tuduhan gila dari orang-orang kafir terhadap para nabi dan penegasian Allah terhadap tuduhan itu.

5. *Safih* (Disabilitas Intelektual)

Kata '*safih*' berasal dari kata '*safiha-yasfahu*' yang berarti bodoh. Sedang kata dasarnya (mashdar) '*safhan*' atau '*safâhatan*' bermakna kebodohan. Adapun bentuk jamaknya (plural) adalah '*sufahâ*' atau orang-orang yang bodoh. Ibn Mazhur berkata, *safih* ialah orang yang sedikit rasa bijak (khiffah al-hilm) atau tidak punya kebijaksanaan.⁴⁶ *Safih* juga nama lain dari jahil atau orang. Ibnu Katsir menyebut, *safih* adalah orang yang lemah pendapatnya, sedikit pengetahuannya tentang masalah dan mudharat dalam kehidupannya dunia dan akhirat.⁴⁷ Al-Qura'n menyebutnya kadang-kadang dengan kata *safih* dan kadang dengan kata *sufahâ*.

a. An-Nisa/4:4

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.

Orang yang belum sempurna akalnya ialah anak yatim yang belum balig atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya baik karena hilang akal seperti orang gila, maupun karena belum cerdas seperti orang yang biasa boros. Dalam ayat ini, Allah melarang para wali menmyerahkan harta mereka yang belum sempurna akalnya agar harta itu tidak habis atau binasa. Hal itu, karena Allah menjadikan harta sebagai penopang hamba-hamba-Nya untuk masalahat dunia mereka

⁴⁵ Departemen Agama, *AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA* (Edisi yang Disempurnakan), Jakarta: Widya Cahaya, 2011, jilid 9, hal. 487.

⁴⁶ Ibnu Mazhûr, Lisan al-'Arab. Beirut: Dâr Shadir, 2010, juz 13, hal. 497.

⁴⁷ Ibnu Katsîr, Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar. Tafsîr Ibnu Katsir. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, juz 1, hal. 93.

maupun agama, mereka yang belum sempurna akal nya tidak dapat mengatur hartanya dan menjaganya. Oleh karena itu, wali mereka yang bertindak, yaitu dengan mengeluarkan harta untuk makan dan pakaian mereka, serta mengeluarkan untuk sesuatu yang dharuri (penting) atau dibutuhkan mereka baik terkait dengan agama maupun dunia.

Disandarkannya harta kepada para wali sebagai isyarat wajibnya bagi para wali memberlakukan harta anak yatim sebagaimana mereka memberlakukan harta mereka dengan menjaganya, bertindak tepat dan tidak membawa kepada hal-hal yang berbahaya.

Yakni berikanlah mereka makanan dari harta itu. Dalam ayat ini terdapat dalil bahwa nafkah orang gila, anak kecil, orang yang kurang akal nya diambil dari harta mereka jika mereka memiliki harta.

b. Al-Baqarah/2:13

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ
وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ

Apabila dikatakan kepada mereka: "Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang lain telah beriman". Mereka menjawab: "Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang yang bodoh itu telah beriman?" Ingatlah, sesungguhnya merekalah orang-orang yang bodoh; tetapi mereka tidak tahu.

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa orang munafik jika seseorang bermaksud memberi nasihat dan arahan kepada mereka dengan mengatakan, "Terimalah sebagaimana mestinya, hendaknya kalian beriman secara ikhlas sebagaimana iman manusia- manusia sempurna yang telah menyambut seruan akal," orang-orang munafik itu mengejek, mencemooh dan menjawab, "Tidaklah pantas diri kami ini menjadi pengikut orang-orang bodoh dan lemah akal." Maka Allah membalas kecerobohan itu dengan menunjukkan bahwa hanya mereka sajalah orang-orang yang bodoh dan dungu, akan tetapi mereka tidak mengerti secara yakin bahwa kebodohan dan keterbatasan pengetahuan itu hanya ada pada mereka dan dalam diri mereka.

Dalam pandangan penulis, jika diperhatikan bahwa safih yang bermakna bodoh dalam Al-Qur'an jika dicermati secara seksama ada yang disebut bodoh dalam urusan dunia, ada juga yang bodoh karena pemahaman mereka yang dangkal tentang agama dan syariat Allah.

B. Hadis Nabi yang berkaitan dengan terma disabilitas

1. Hadis Riwayat al-Bukhârî No 5653

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتِيهِ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ⁴⁸

dari Anas bin Malik “Sesungguhnya Allah berfirman, “Apabila Aku menguji hamba-Ku dengan dua kekasihnya (kedua matanya), kemudian ia bersabar, niscaya Aku menggantikan keduanya (kedua matanya) dengan surga.”

Al-Kirmânî ketika mengomentari hadis ini menyatakan bahwa *Bisyârah* (berita gembira) yang nabi berikan untuk umatnya yang mengalami disabilitas netra ini luar biasa,⁴⁹ karena garansi surga untuk kesabaran penyandang disabilitas ini mirip-mirip dengan yang pernah nabi janjikan kepada 10 sahabatnya, dalam konteks yang sama, al-Asqalânî ketika mengomentari hadis ini pun menjelaskan bahwa cobaan disabilitas yang disandang seorang hamba tidak mesti menjadi tanda bahwa Allah murka kepadanya bahkan bisa jadi cobaan itu menjadi penghapus dosa atau peninggi derajatnya.⁵⁰

Dalam pandangan penulis, jelas hadis ini hadir sebagai afirmasi bahwa islam memandang disabilitas dengan pandangan positif yaitu bahwa disabilitas bukan berasal dari kemurkaan Allah, islam juga mengapresiasi integrasi penyandang disabilitas, ini tampak jelas jika kita bandingkan dengan dua hadis berikutnya

2. Hadis Riwayat Ahmad No 13000

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَخْلَفَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ عَلَى الْمَدِينَةِ مَرَّتَيْنِ يُصَلِّي بِهِمْ وَهُوَ أَعْمَى⁵¹

Dari Anas bin Mâlik bahwa Nabi Muhammad SAW menugaskan Ibnu Umi Maktûm mengimami penduduk Madinah dua kali padahal ia seorang disabilitas netra

3. Hadis Riwayat Abu Dawud no 450

⁴⁸ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohih Bukhârî*, Beirut: Dâr Tuq an-Najat, 1422 H, juz 7, hal. 116, no. Hadits 5653, *Kitâb al-Mardhâ, Bâb Man Dzahaba Bashoruh*

⁴⁹ Syamsuddin Muhammad bin Yûsuf al-Kirmanî, *al-Kawâkib ad-Dârârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al-‘Arabî, 1981, juz 20, hal. 183.

⁵⁰ Ahmad bin Ali bin Hajar al-‘Asqalânî *Fath al-Bârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, juz 10, hal. 116.

⁵¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 20, hal. 307, no. hadis 13000.

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ كَانَ مُؤَدِّنًا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ أَعْمَى⁵²

Dari Aisyah bahwa sesungguhnya Ibnu Umi Maktum adalah Muadzin Rasulullah SAW sementara ia seorang disabilitas netra

Fakta bahwa Abdullah bin Ummi Maktûm menjadi Muadzin Shalat mungkin sudah banyak diketahui banyak orang, tetapi yang lebih menarik adalah bahwa penyandang disabilitas netra ini juga menggantikan posisi Imam Rawatib di Masjid Nabawi dan sempat beberapa kali memegang tampuk pemerintahan Madinah ketika nabi melakukan perjalanan fi sabilillah. ‘Az}im Âbâdî mengutip dari Ibnu Abdil Barr mencatat bahwa paling tidak Abdullah bin Ummi Maktûm pernah 13 kali menjabat wali kota Madinah sementara.⁵³

Sikap yang sama juga nabi tunjukan kepada penyandang disabilitas lainnya, misalnya terhadap ‘Amr bin al-Jamûh penyandang disabilitas fisik tuna daksa, nabi berikan *Bisyârah* yang sama bahwa Nabi melihatnya sedang berjalan di surga dengan kakinya yang sehat seperti tergambar dalam hadit di bawah ini.

4. Hadis Riwayat Ahmad no 22553

أَتَى عَمْرُو بْنُ الْجُمُوحِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى أَقْتَلَ أَمْسِي بِرِجْلِي هَذِهِ صَحِيحَةً فِي الْجَنَّةِ وَكَانَتْ رِجْلُهُ عَرَجَاءَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَمْ فَقُتِلُوا يَوْمَ أُحُدٍ هُوَ وَابْنُ أَخِيهِ وَمَوْلَى لَهُمْ فَمَرَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ تَمْشِي بِرِجْلِكَ هَذِهِ صَحِيحَةً فِي الْجَنَّةِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِمَا وَمَوْلَاهُمَا فَجُعِلُوا فِي قَبْرِ وَاحِدٍ⁵⁴

“Amr bin al-Jamuuh datang menemui Rasulullah shallallahu álaihi waslalam, lalu ia berkata, “Ya Rasulullah, bagaimana menurutmu jika aku ikut perang di jalan Allah hingga aku meninggal, apakah aku akan berjalan dengan kakiku ini di surga dalam kondisi tidak pincang lagi?” -kaki beliau pincang-. Maka Rasulullah shallallahu álaihi wasallam berkata, “Iya”. Maka musuhpun membunuh beliau dalam perang Uhud.

⁵² Abû Dawûd Sulaimân bin Asy’as| as-Sajistânî, *Sunan Abî Dawûd*, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 2014, juz 1, hal 147, no hadits 535, *Kitâb as-Shalât, Bâb Adzân al-A’mâ*

⁵³ ‘Az}im Abâdî ‘Aun al-Ma’bûd Syarh Sunan Abî Dawûd, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1415 H, juz 8, hal, 107.

⁵⁴ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 37, hal. 247, no. hadis 22553.

Lalu Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melewati jasadnya dan berkata, “Seakan-akan aku sedang melihatmu berjalan di surga dengan kakimu ini dalam kondisi sehat/tidak cacat”

5. Hadis Riwayat Muslim 653

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ أَعْمَى فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَهْدِيَنِي إِلَى الْمَسْجِدِ فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرْحِّصَ لَهُ فَيُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ فَرَحِّصَ لَهُ فَلَمَّا وَلى دَعَاهُ فَقَالَ هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ بِالصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَجِبْ⁵⁵

seorang buta datang kepada Rasulullah Shallallahu alaihi wa sallam dan berkata : “Wahai Rasulullah, tidak ada orang yang menuntunku pergi ke masjid. Apakah aku punya rukhshah untuk shalat di rumah?” Kemudian beliau bertanya “Apakah engkau mendengar seruan untuk shalat ? Ia menjawab, ‘Ya’, beliau berkata lagi, ‘Kalau begitu, penuhilah

Hadis di atas berkenaan dengan Abdullah bin Ummi Maktum yang awalnya meminta izin pada Nabi agar dapat Shalat di rumah dengan alasan tuna netra dan tidak ada yang menuntunnya, secara hukum sebenarnya keterbatasan yang ada dalam diri penyandang disabilitas sudah memenuhi udzur tidak berjamaah⁵⁶, tapi Nabi berpandangan lain agar ia tetap menghadiri shalat berjamaah, menurut penulis bisa jadi justru dengan kehadiran penyandang disabilitas mengikuti shalat berjamaah lebih mempercepat proses integrasi mereka dengan masyarakat lingkungannya.

6. Hadis Riwayat Ahmad No 16301

عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ سَرِيحٍ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَرْبَعَةٌ [يَحْتَجُونَ] يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَصَمٌّ لَا يَسْمَعُ شَيْئًا وَرَجُلٌ أَحْمَقٌ وَرَجُلٌ هَرَمٌ وَرَجُلٌ مَاتَ فِي فَتْرَةٍ فَأَمَّا الْأَصَمُّ فَيَقُولُ رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَسْمَعُ شَيْئًا وَأَمَّا الْأَحْمَقُ فَيَقُولُ رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَالصِّبْيَانُ يَخْدِفُونِي بِالْبَعْرِ وَأَمَّا الْهَرَمُ فَيَقُولُ رَبِّي لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَعْقَلُ شَيْئًا وَأَمَّا الَّذِي مَاتَ فِي الْفِتْرَةِ فَيَقُولُ رَبِّ مَا أَتَانِي لَكَ رَسُولٌ فَيَأْخُذُ مَوَائِقَهُمْ

⁵⁵ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: ‘Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 1, hal. 452. No hadis 653, *Kitab al-Masâjid, Bab Yajibu Ityân al-Masâjid*.

⁵⁶ Muhyidin Yahyâ bin Syaraf an-Nawâwî *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H, juz 5, hal. 155.

لِيَطْبَعُنَّهٗ فَيُرْسِلَ إِلَيْهِمْ أَنْ ادْخُلُوا النَّارَ قَالَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا لَكَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا⁵⁷

Dari Aswad bin Sari' dari Nabi Muhammad SAW "Ada empat golongan, kelak pada hari kiamat akan berhujah dan minta ditanggihkan perkaranya. Orang tuli yang tidak bisa mendengar apapun, orang pandir, orang pikun, dan yang terakhir orang yang hidup pada fatrah. Adapun orang yang tuli, maka ia membela diri dengan mengatakan: "Ya Rabb, sungguh Islam telah datang, namun diriku tidak mendengar apapun tentangnya". Sedangkan orang yang pandir, mengatakan: "Ya Rabb, Islam telah datang, akan tetapi saya tidak mengerti sama sekali, sedangkan anak-anak kecil melempariku dengan kotoran hewan". Orang yang pikun membela dan berkata: "Ya Rabb, Islam datang, namun saya tidak mengerti sama sekali". Adapun orang yang meninggal pada masa-masa fatroh (tidak ada Nabi maupun Rasul), maka ia mengatakan: "Ya Rabb, Engkau tidak pernah mengutus padaku seorang rasul". Maka setelah itu mereka semua diambil sumpahnya agar mentaati -Nya dan diutus pada mereka yang menyuruh agar semuanya masuk ke dalam api. Barangsiapa yang memasukinya maka rasa dingin dan keselamatan yang ia peroleh, dan barangsiapa yang enggan memasukinya maka ia ditarik darinya".

Hadis ini populer disebut sebagai *Hadîts al-Imtihân* yang menjadi perdebatan teologis di kalangan ulama, karena seolah hadis ini bertentangan dengan ayat

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Dan tidaklah Kami tidak akan menyiksa suatu kaum sebelum Kami mengutus seorang rasul. (Al-Isra/17:15) dalam ayat ini jelas dinyatakan bahwa mereka yang mengalami masa kekosongan Rasul (*ahl al-fatrah*) tidak terkena kewajiban syariat demikian pula anak-anak dari orang tua yang musyrik yang meninggal dunia di usia kecil.

7. Hadis Riwayat Muslim No 2326

عَنْ أَنَسٍ؛ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ فِي عَقْلِهَا شَيْءٌ. فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً. فَقَالَ "يَا أُمَّ فُلَانٍ! انظري أيَّ السِّكِّكِ شِئْتِ، حَتَّىٰ أَقْضِيَ لَكَ حَاجَتَكَ" فَحَلَا مَعَهَا فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، حَتَّىٰ فَرَّغَتْ مِنْ حَاجَتِهَا⁵⁸.

⁵⁷ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, 2001, juz 26, hal. 228, no. hadis 16301

⁵⁸ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1812. No hadis 2326, *Kitab al-Fadhâil, Bab Qurb an-Nabiyy*.

Anas -radīyallāhu 'anhu- meriwayatkan bahwa seorang perempuan yang cacat akal datang dan berkata, "Wahai Rasulullah! Sungguh aku memiliki keperluan denganmu." Maka beliau bersabda, "Wahai Ummu Fulān! Lihatlah di jalan mana yang engkau inginkan tempatku menyelesaikan keperluanmu." Lantas beliau bersamanya secara empat mata di sebagian jalan sampai dia selesai mengutarakan keperluannya.

Hadis ini menunjukkan besarnya kepedulian nabi selaku pemimpin terhadap penyandang disabilitas intelektual. Karena untuk membantu penyandang disabilitas intelektual, harus dipahami terlebih dahulu bahwa mereka butuh waktu, kesabaran, dan perhatian lebih. Pertama, mereka butuh waktu untuk memahami instruksi dasar.

Selanjutnya, tindakan nabi berbicara secara privat karena memang harus diusahakan agar lingkungan tidak menimbulkan tekanan atau stres bagi penyandang disabilitas intelektual. Lingkungan yang terlalu berisik atau terlalu ramai dapat mengganggu konsentrasi mereka sehingga rentan menyebabkan stres.

C. *Asbâb al Nuzûl* dan Kontekstualisasi Ayat-ayat Disabilitas

Sebab-sebab turun ayat disabilitas di dalam Alquran diantaranya: Surah ‘Abasa (1-10), Surah An-Nur (61),

1. Surah ‘Abasa (1-2)

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

“Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling. Karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum)”.

Imam at- Tirmidzî dan al-Hâkim meriwayatkan dari ‘Aisyah yang berkata, “Ayat ini diturunkan berkenaan dengan Ibnu Ummi Maktûm, seorang sahabat yang buta matanya. Suatu hari, Ibnu Ummi Maktûm⁵⁹ datang kepada Rasulullah seraya berkata, ‘Wahai Rasulullah, berilah saya nasihat. Bertepatan saat itu Rasulullah tengah berbincang dengan seorang pembesar kaum musyrik. Rasulullah lalu mengabaikan permintaan sahabat tersebut, sebaliknya beliau melanjutkan perbincangannya dengan pembesar musyrik tersebut. Beliau antara lain berkata kepada pembesar musyrik itu, Apakah ada yang salah dari seruan saya? Orang itu menjawab, Tidak. Tidak lama berserang turunlah

⁵⁹ Ibnu Ummi Maktum adalah sahabat Rasulullah yang terkenal. Satu-satunya orang buta yang turut hijrah dengan Nabi ke Madinah. Satu-satunya orang buta yang dua tiga kali diangkat Rasulullah s.a.w menjadi wakilnya jadi Imam di Madinah kalau beliau berpergian. Ibu Dâri Ibnu Ummi Maktûm itu adalah sauDâra kandung Dâri Ibu yang melahirkan Khadijah, istri Rasulullah s.a.w. dan setelah di Madinah, beliau pun menjadi salah seorang tukang azan yang diangkat Rasulullah s.a.w disamping Bilâl.

ayat, Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktûm).⁶⁰

2. Surah An-Nur (61)

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ يَمَانِيَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۗ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۗ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak- bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi Allah yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayat nya kamu memahaminya”.

Abdur Razzâq berkata, “Muammar memberi tahu kami dari Ibnu Abî Najîh dari Mujâhid bahwa dahulu orang menuntun orang buta, orang pincang, dan orang sakit kerumah ayahnya, rumah saudara lelakinya, rumah saudara wanitanya, atau rumah bibinya. Sementara orang-orang yang sakit kronis enggan melakukan hal itu. Kata mereka,” Mereka membawa kita ke rumah selain rumah mereka”.⁶¹

⁶⁰ Jalâluddin as-Suyuthî, *Lubâb an-Nuqûl*, Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt, hal. 209.

⁶¹ Disebutkan oleh Ibnu Katsîr (4/429-430). Kata al-Qurthubi (6/4851), Dahulu, sebelum diutusnya Nabi Muhammad sebagai rasul, bangsa Arab dan orang-orang yang tinggal di Madinah menghinda Dari makan bersama orang-orang yang punya uzur. Sebagian diantara mereka berbuat damikian karena merasa jijik dengan gerayangan tangan orang yang buta, cara duduk orang yang pincang, dan bau penyakit orang yang sakit. Ini merupakan akhlak jahiliah dan mencerminkan kesombongan. Maka turunlah ayat ini mengingatkan sedang sebagian lagi Dari mereka berbuat demikian karena merasa riku.

Ibnu Jarîr meriwayatkan dari Ibnu Abbâs bahwa ketika Allah menurunkan ayat, Surah an-Nisa ayat 29 yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ
مِنْكُمْ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.

Kaum muslimin berkata, Allah melarang kita memakan harta benda di antara sesama kita dengan cara yang batil. Karena makanan termasuk harta paling afdhal, berarti seseorang tidak boleh makan di tempat orang lain. Maka orang-orang pun berhenti melakukan nya, sehingga turun ayat, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sampai firman-Nya, Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri.⁶²

Adh-Dhahhâk meriwayatkan bahwa dahulu sebelum Nabi saw. diutus, orang-orang jahiliah pada waktu makan tidak mau ditemani orang buta, orang sakit, atau orang pincang, sebab orang buta tidak dapat melihat makanan yang bagus, orang yang sakit tidak dapat menyantap makanan seperti orang sehat, dan orang pincang tidak dapat berdesakan untuk mendapatkan makanan. Maka, turunlah rukhsah tentang makan bersama mereka.

Ia meriwayatkan dari Maqsim bahwa dahulu mereka enggan makan bersama orang buta dan orang pincang. Maka turunlah Surah An-Nur.

Ats-Tsa'labî meriwayatkan dalam tafsirnya dari Ibnu Abbas bahwa al-Harits berangkat perang bersama Rasulullah dan dia meninggalkan keluarganya dalam penjagaan Khâlid bin Zaid, tapi dia segan makan makanan mereka sebab dia sakit. Maka turunlah firman Allah, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu.

Al-Bazzâr meriwayatkan dengan sanad yang shahih dari Aisyah bahwa kaum muslimin sangat ingin pergi berperang bersama Rasulullah. Maka mereka pun menyerahkan kunci rumah-rumah mereka kepada orang-orang yang sakit keras disertai pesan kepada mereka, Kami izinkan kalian makan apa saja yang kalian inginkan, akan tetapi mereka

⁶² Jalâluddin as-Suyuthî, *Lubâb an-Nuqûl*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, hal 148.

(orang-orang yang sakit itu) berkata, Kita tidak boleh makan, sebab mereka memberi izin tidak secara sukarela. Maka Allah menurunkan ayat, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu, hingga firman-Nya, tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri.⁶³

Ibnu Jarîr meriwayatkan dari az-Zuhrî bahwa ia ditanya tentang firman-Nya, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu, Mengapa orang buta, orang pincang, dan orang sakit disebut disini? Ia menjawab, Ubaidullâh bin Abdullâh memberi tahuku bahwa dahulu apabila kaum muslimin pergi berperang, mereka meninggalkan orang-orang sakit keras dan menyerahkan kunci rumah kepada mereka, disertai pesan, kami izinkan kalian makan apa saja yang ada di rumah kami. Akan tetapi orang-orang sakit itu merasa segan melakukannya. Kata mereka, kita tidak boleh memasuki rumah mereka sewaktu mereka tidak ada. Maka Allah menurunkan ayat ini sebagai rukhsah bagi mereka.⁶⁴

Diriwayatkan dari Qatâdah bahwa ayat, Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri, turun tentang satu marga bangsa arab, yang salah seorang dari mereka tidak mau makan seorang diri, dan selalu membawa makanannya setengah harian sampai dia temukan seseorang yang makan bersama-sama.⁶⁵ Diriwayatkan dari Ikrimah dan Abu Shâleh, kata mereka, “apabila orang-orang Anshar menerima tamu, mereka tidak makan hingga si tamu makan bersama mereka. Maka turunlah ayat ini sebagai rukhsah bagi mereka.”⁶⁶

D. Term & Isyarat Ayat Al-Qur’an Tentang Taklîf

1. Tanggung Jawab (*al-Mas’uliyah*)

a. Al-Mudatsir: 38

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ

“Tiap-tiap diri bertanggungjawab atas apa yang telah diperbuatnya.”

⁶³ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâil bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 79.

⁶⁴ Al-Thabarî, Abu Ja’far Muhammad bin Jarîr. *Jami al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an*, Kairo: Dâr Hajar, 200, juz 17, hal. 365.

⁶⁵ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ ‘Ismâil bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 80.

⁶⁶ Al-Thabarî, Abu Ja’far Muhammad bin Jarîr. *Jami al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an* Juz 17, hal. 370.

b. Al-An'am: 164

وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ

“Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.”

Tanggung jawab (*al-mas'ûliyyah*) yang diemban manusia sebenarnya lahir dari prinsip kebebasan (*al-Hurriyyah*) dan kemampuan (*al-Istithâ'ah*) yang diberikan Allah kepada manusia.

Kebebasan dan tanggung jawab memang tidak dapat dipisahkan. Orang yang dapat bertanggung jawab terhadap tindakannya dan mempertanggung-jawabkan perbuatannya hanyalah orang yang dapat mengambil keputusan dan bertindak tanpa tekanan dari pihak manapun. Dengan kebebasan ini, setiap manusia mempunyai kemungkinan dan di banyak situasi juga kewajiban moral atau hukum untuk bertanggung jawab terhadap orang lain.⁶⁷

Dalam pandangan Al-Qur'an, manusia diciptakan Allah untuk menjadi khalifah di muka bumi. Untuk mengemban amanat kekhalifahan memakmurkan bumi, Allah menyediakan dan mempersiapkan alam raya —langit dan bumi dengan segala isinya— untuk kepentingan manusia. Ini berarti bahwa Allah menghendaki manusia menjadi tuan di atas bumi-Nya, tetapi pada saat yang sama manusia tak boleh lupa bahwa ia adalah makhluk ciptaan Allah dan, karenanya, ia adalah hamba Allah. Ia adalah satu-satunya hamba Allah yang diberikan kebebasan untuk memilih, yang karena kebebasan itu, ia harus mempertanggungjawabkan pilihannya. Ayat ini menjelaskan tentang tanggung jawab manusia atas setiap pilihan dan tindakan yang dilakukannya di dunia.

c. Al-Israa': 36

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawabnya.”

d. Al-Baqarah: 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۗ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا

⁶⁷ Muhammad 'Abdullah Dirrâz, *Dustûr al-Akhlâq fi al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1998, cet. X, h. 140.

وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يَوْلِدُهُ ۖ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا
وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِيعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tabun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuanannya. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma’ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tabun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu bila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketabuilah bahwa Allah Mahamelihat apa yangkamu kerjakan.”

e. Al-Ahzab: 72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Sesungguhnya kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat lalim dan amat bodoh”.

Konsep tanggung jawab dalam Islam

1. Tanggung Jawab Manusia Sebagai Individu

Manusia merupakan makhluk yang mulia diantara ciptaan Allah lainnya. Ia diberi akal dan jiwa untuk kehidupannya di dunia. Jika manusia memanfaatkan itu semua, maka manusia akan selamat dari cengkraman dunia. Dalam hal ini manusia dituntut untuk bertanggung jawab terhadap anugerah akal dan jiwa tersebut. Menurut Seyyed Hosesein Nasr tanggung jawab manusia terhadap dirinya adalah tanggung jawab kepada jiwa dan akal kita dan berusaha untuk menyelamatkan dan membuat jiwa ini menjadi lebih baik.⁶⁸

⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasih Fakhri Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, Cet. 1, hal. 339.

Setiap manusia mempunyai harga diri yang bersumber pada kata hatinya, yaitu bagian dari manusia yang mampu membedakan antara berbagai nilai hidup. Tanggung jawab terhadap diri-sendiri mencegah kita terhadap perbuatan-perbuatan yang dapat merendahkan martabat manusia, yang dapat merendahkan harga dirinya.⁶⁹

Menunaikan kewajiban terhadap dirinya sendiri, yang dengan itu kemuliaan dan hak-hak seorang dapat terpelihara merupakan sebuah keutamaan. Demikian juga sebaliknya, meninggalkan kewajiban terhadap diri-sendiri merupakan tindakan yang tidak terpuji. Mengenai kebenaran akan hal ini merupakan kesepakatan bersama yang tidak bisa diperdebatkan lagi.⁷⁰

Ali Abdul Halîm Mahmûd menambahkan, Tanggung jawab seseorang terhadap dirinya sendiri meliputi semua yang ia lakukan sepanjang hidupnya; apa yang ia katakan, apa yang ia perbuat, apa yang ia makan, apa yang ia minum, apa yang ia pakai, harta yang ia peroleh dan ia belanjakan, apa yang ia pelajari, apa yang ia ajarkan dan apakah ia mengerjakan ilmu yang ia ketahui, kesemuanya akan diminta pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt kelak pada hari kiamat.⁷¹

2. Tanggung Jawab Manusia Kepada Manusia

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak boleh berbuat sewenang-wenang yang dapat merugikan orang lain. Dengan merugikan orang lain berarti manusia mengganggu kebebasan dan menyalahi hak mereka, dan tidak bertanggung jawab terhadap orang lain. Menunaikan kewajiban-kewajiban sosial yang jumlahnya cukup banyak dan bervariasi, menurut semua orang merupakan satu keutamaan. Demikian juga sebaliknya, meninggalkan kewajiban-kewajiban tersebut merupakan tindakan yang tidak terpuji dan dicela oleh semua orang.

Cakupan kewajiban sosial sangat luas, mulai dari kewajiban terhadap keluarga, meyingkirkan sesuatu yang mengganggu di jalan, memberi makan orang kesusahan sampai kewajiban menyembelih binatang dengan cara yang baik. Semua itu merupakan ketentuan-ketetapan dalam syariat islam, ketentuan-

⁶⁹ Sikun Pribadi, *Mutiara-mutiara Pendidikan*, Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987, hal. 77.

⁷⁰ Ali Abdul Halîm Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15

⁷¹ Ali Abdul Halîm Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15.

ketetapan akal manusia serta ketetapan-ketetapan sistem sosial masyarakat.⁷² Bentuk tanggung jawab kepada diri-sendiri dan keluarga pun telah disebutkan dalam ayat lain, yaitu Q.S At-Tahrim ayat 6 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ
غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka yang selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.” (Q.S At-Tahrim: 6)

Kepada kerabat pun, seseorang mendapat tanggung jawab untuk saling mengajak dalam kebaikan dan mengingatkan untuk menjauhi segala larangan Allah Swt yang tertera dalam Q.S Asy-Syu’araa’ ayat 214.

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

“Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat.” (Q.S Asy-Syu’araa’: 214)

Kenyataan menunjukkan bahwa manusia tidak akan hidup layak tanpa adanya bantuan sesamanya (masyarakat). Untuk tumbuh sehat, manusia memerlukan perawatan orang lain, karena pada saat ia lahir, ia tidak mempunyai kemampuan untuk merawat serta mengurus dirinya. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, pakaian dan makanan. Ia memerlukan keterlibatan orang lain. Manusia adalah makhluk yang membutuhkan belajar dalam segala aspek kehidupannya, berbicara, berpikir maupun bekerja.

Oleh karena itu, Nasr menegaskan perlunya manusia untuk mengetahui tanggung jawabnya sebagai masyarakat. Menurut Nasr tanggung jawab manusia terhadap masyarakat adalah tanggung jawab yang dimulai dari keluarga, yang didalamnya terdiri dari segala macam perbuatan mulai dari bekerja dengan jujur untuk membiayai dan keluarga, melakukan perbuatan kedermawanan, menghargai orang lain, memperkuat ikatan-ikatan kemasyarakatan,

⁷² Ali Abdul Halim Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi’ wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15. 15-16.

dan mendukung dan memelihara semua hasil ciptaan yang positif dalam masyarakat.⁷³

Menurut Nasr, tanggung jawab ini akan melahirkan adanya kerja sama dan tolong menolong. Kerja sama dan tolong menolong diperlukan karena manusia satu sama lainnya mempunyai kemampuan dan keahlian yang berbeda. Dengan menyatukan berbagai kemampuan dan keahlian, manusia dapat mengatasi tantangan hidupnya yang datang silih berganti, yang makin hari makin kompleks dan bergerak sangat cepat.

Disamping perbedaan kemampuan dan keahlian, manusia juga mempunyai pandangan dan jalan hidup yang berbeda. Adanya perbedaan pandangan dan jalan hidup, menurut Nasr mengharuskan adanya saling pengertian dan kesediaan untuk menghargai. Tanpa kesediaan untuk menghargai pandangan dan jalan hidup orang lain, maka kehidupan masyarakat akan terseret dalam pertikaian serta pertentangan terus-menerus, yang akibatnya akan menghancurkan tata kehidupan masyarakat sendiri.

Berangkat dari sini, aktualisasi tanggung jawab manusia terhadap masyarakat sangat urgent dan ini dapat dilakukan dengan mensosialisasikan *learning society* (masyarakat belajar). Adapun yang dimaksud dengan *learning society* adalah memberdayakan peran masyarakat dan keluarga dalam bidang pendidikan.⁷⁴ Selama ini peran lembaga pendidikan formal, dalam arti sekolah, yang baru mendapat perhatian. Sementara pendidikan nonformal dan informal di Indonesia belum mendapatkan perhatian, andai mendapat perhatian hanya dalam porsi sedikit. Sekolah itu adalah dan haruslah merupakan bagian integral dari masyarakat di sekitarnya, dan sama sekali tidak boleh bergerak di dalam kehampaan kehidupan sosial.

3. Tanggung Jawab Manusia kepada Allah

Begitu agung nikmat Allah Swt yang dilimpahkan pada manusia di alam semesta ini. Allah Swt menjadikan manusia khalifah di bumi agar manusia bertanggung jawab dalam menggunakan dan melestarikan apa yang sudah dikaruniakan padanya. Dan Allah Swt menciptakan manusia tidak lain agar manusia selalu menyembah dan beribadah kepadaNya. Sebagaimana firman Allah Swt dalam Q.S Adz-Dzâriyât: 56 yang berbunyi:

⁷³ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasih Fakhri Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 340.

⁷⁴ Al-Rasyidin dan Samsul Rizal, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005, cet. 2, hal. 177.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.” (Adz-Dzâriyât/51: 56)

Manusia sebagai makhluk Tuhan, harus dapat mentaati hukum kehidupan yang diadakan oleh Tuhan, sebagai instansi yang tertinggi yang membela keadilan. Tuhan adalah instansi yang bersifat Maha Adil. Segala perbuatan kita tidak ada yang terlepas dari penilaian oleh Tuhan, karena Tuhan bersifat Maha Mengetahui (*omniscient*) dan Maha Kuasa (*omnipotent*). Bahkan rekaman terhadap segala perbuatan kita berlaku sampai kehidupan ukhrawi yang juga mengenal sistem ganjaran (surga) dan sistem hukuman (neraka).⁷⁵

Menurut Seyyed Hossein Nasr, yang dimaksud dengan tanggung jawab manusia terhadap Tuhan adalah tindakan-tindakan ibadah dan pelayanan serta kepatuhan kepada hukum-Nya.⁷⁶ Tanggung jawab dengan Tuhan, sebagai tanggung jawab antara ciptaan dengan penciptanya, telah menempatkan manusia pada posisi manusia yang jauh lebih rendah daripada penciptanya. Dalam posisi yang demikian, manusia tidak mungkin menyainginya ataupun melawan kepada Tuhan. Oleh karena itu, Nasr menganjurkan kepada manusia untuk patuh kepada pencipta-Nya (Tuhan).

Manusia sebagai hamba Allah (*‘abdullah*), ini menandakan bahwa setiap hamba selalu tunduk kepada penciptanya. Ia tidak dapat dioperasikan dengan cara yang berbeda, apalagi bertentangan dengan kehendak Allah selaku penciptanya. Maksud diciptakannya manusia adalah agar manusia mengabdikan kepada Allah. Dalam pendidikan Islam ibadah mempunyai dampak positif terhadap perkembangan peserta didik antara lain:⁷⁷

- a. Mendidik untuk berkesadaran berpikir, melalui adanya planning (niat) yang ikhlas, serta ketaatan sesuai dengan cara dan bentuk yang dilakukan oleh Rasulullah saw.
- b. Mendidik untuk melaksanakan ukhawah Islamiyah melalui shalat berjamaah, ibadah haji. Dengan melakukan kewajiban

⁷⁵ Sikun Pribadi, *Mutiara-mutiara Pendidikan*, (Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987), hal. 77

⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasih Fakhri Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 339.

⁷⁷ Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 67.

itu manusia akan memperoleh rasa persamaan, persatuan, solidaritas dan sebagainya.

- c. Mendidik manusia untuk berserah diri kepada Tuhannya.
- d. Membekali manusia dengan kekuatan dorongan rohani yang bersumber dari kepercayaan dari keimanan dan peribadatannya.
- e. Melatih konsentrasi yang utuh, menuju tujuan yang di inginkan.

Dengan demikian, tanggung jawab manusia terhadap Tuhan adalah tanggung jawab yang kreatif dan etis. Tanggung jawab kreatif dalam pembentukan pendidikan sebagai wakil Tuhan. Sedangkan tanggung jawab etis dalam proses pendidikan adalah kepatuhan dan ketundukan manusia pada sunnah Tuhan sebagai hamba-Nya. Aktualisasi tanggung jawab manusia terhadap Tuhan tidak bisa dilepaskan dengan tanggung jawab manusia terhadap diri sendiri. Tugas hidup manusia sebagai ‘abdullah merupakan realisasi dari mengemban amanah dalam arti: memelihara beban/tugas-tugas kewajiban dari Allah yang harus dipatuhi. Sedangkan khalifah Allah merupakan realisasi dari mengemban amanah dalam arti: memelihara, memanfaatkan, atau mengoptimalkan penggunaan segala anggota badan, alat-alat potensial (termasuk indera dan akal) atau potensi-potensi dasar manusia, guna menegakkan keadilan, kemakmuran, dan kebahagiaan hidup.

4. Tanggung Jawab Manusia Terhadap Alam (Lingkungan)

Kenyataan menunjukkan bahwa hidup manusia sepenuhnya bergantung pada alam (lingkungan). Ia makan dari apa yang tumbuh di bumi dan minum dari air yang ada didalamnya. Ia lahir ditempat yang sudah ditentukan, tanpa persetujuan dulu dengannya. Ia hidup kemudian mengembara di jagat raya dan kematian datang menjemputnya lalu mengakhiri perjalanan hidupnya di alam ini. Dalam hal ini manusia harus mengetahui tanggung jawabnya dengan alam.

Menurut Nasr, tanggung jawab manusia terhadap alam (lingkungan) adalah tanggung jawab terhadap hewan dan tanaman dan bahkan bagian-bagian alam yang tidak hidup seperti air, udara, dan tanah.⁷⁸ Menurut Nasr, manusia adalah model alam semesta, karena ia sendiri refleksi kemungkinan-kemungkinan itu dalam domain dasar yang memanifestasikan dirinya sebagai dunia.

⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasih Fakhri Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 340.

Menurutnya manusia lebih dari manusia belaka, sehingga cara membayangkan tanggung jawabnya dengan alam ini adalah jauh dari *anthropomorfik* dalam pengertian yang umum. Dunia tidak dilihat sebagai refleksi manusia dalam kapasitasnya sebagai manusia, tetapi manusia sebagai refleksi wujudnya sendiri secara total dan paripurna dari semua sifat Ilahi dalam bentuk terpecah-pecah dan tersegmentasi, terdiri dari perintah yang dimanifestasikan.⁷⁹

Perwujudan pendidikan Islam pada dasarnya tidak dapat dilepaskan kaitannya dengan alam. Karena alamlah yang menyediakan bahan yang diperlukan manusia bagi kepentingan perwujudan pendidikan Islam. Tanggung jawab manusia terhadap alam pada dasarnya adalah tanggung jawab yang sederajat sebagai sesama ciptaan Tuhan. Pemilik mutlak alam adalah Tuhan sendiri, sedangkan wewenang manusia terhadap alam adalah terbatas. Tuhan sebagai al-Rabb, Allah adalah yang mengurus, mengatur, memperbaiki proses penciptaan alam semesta ini, dan menjadikannya bertumbuh kembang secara dinamis sampai mencapai tujuan penciptannya.

Fungsi mengurus, menumbuhkembangkan dan sebagainya itu disebut sebagai fungsi *rububiyah* Allah terhadap alam semesta, yang biasa dipahami sebagai fungsi kependidikan. Proses penciptaan alam semesta yang berlangsung secara evolusi tersebut pada hakikatnya merupakan perwujudan atau realisasi dari fungsi *rububiyah* (kependidikan) Allah terhadap alam semesta.⁸⁰ Dengan pengangkatannya menjadi khalifah di bumi ini, mengandung pengertian bahwa pada hakikatnya kehidupan manusia di alam dunia mendapat tugas khusus dari Allah untuk menjadi “pengganti, wakil atau kuasa-Nya” dalam mewujudkan segala kehendak dan kekuasaannya di muka bumi, serta segala fungsi dan perannya terhadap alam semesta ini.

Tanggung jawab dalam Hukum Islam dan Akidah

Secara universal, manusia adalah makhluk Allah yang memiliki potensi kemakhlukan yang paling bagus, mulia, pandai, dan cerdas. Manusia mendapatkan kepercayaan untuk menjalankan dan mengembankan titah-titah amanat-Nya serta memperoleh kasih

⁷⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama*, terj. Suharsono, dkk., Jakarta: Inisiasi Press, 2004, cet. 1. hal. 172.

⁸⁰ Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004, cet. 4, hal. 28.

sayangNya yang sempurna.⁸¹ Sebagai wujud kesempurnaannya, manusia diciptakan oleh Allah setidaknya memiliki dua tugas dan tanggung jawab besar. Pertama, sebagai seorang hamba yang berkewajiban untuk memperbanyak ibadah kepada Nya sebagai bentuk tanggung jawab 'ubudiyah terhadap Tuhan yang telah menciptakannya. Kedua, sebagai khalifah yang memiliki jabatan ilahiyah sebagai pengganti Allah dalam mengurus seluruh alam. Dengan kata lain, manusia sebagai khalifah berkewajiban untuk menciptakan kedamaian, melakukan perbaikan, dan tidak membuat kerusakan, baik untuk dirinya maupun untuk makhluk yang lain.

Tugas dan tanggung jawab itu merupakan amanat ketuhanan yang sungguh besar dan berat. Oleh karena itu, semua yang ada di langit dan di bumi menolak amanat yang sebelumnya telah Allah SWT tawarkan kepada mereka. Akan tetapi, manusia berani menerima amanat tersebut, padahal ia memiliki potensi untuk mengingkarinya seperti firman Allah SWT dalam surat Al-Ahzab ayat 72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." (Al-Ahzab: 72).

Ibn 'Abbâs sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan amanat pada ayat di atas adalah ketaatan dan penghambaan atau ketekunan beribadah. Ada juga yang memaknai kata amanah sebagai al-taklîf atau pembebanan, karena orang yang tidak sanggup memenuhinya berarti membuat utang atas dirinya. Adapun orang yang melaksanakannya akan memperoleh kemuliaan.⁸²

Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dari Abdullah ibn Umar, yaitu:

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ

⁸¹ Rachmat Ramadhana al-Banjari, *Prophetic Leadership*, Yogyakarta: DIVA Press, 2008, hal. 21.

⁸² Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 131.

عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةِ رَاعِيَةً فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْحَادِمِ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ
وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ
وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ⁸³

"Abdullah bin Umar RA berkata bahwa Rasulullah SAW telah bersabda, "Ketahuilah: kalian semua adalah pemimpin (pemelihara) dan bertanggung jawab terhadap rakyatnya. Pemimpin akan dimintai pertanggung jawabannya tentang rakyat yang dipimpinnya. Suami adalah pemimpin bagi keluarganya dan akan dimintai pertanggung jawabannya tentang keluarga yang dipimpinnya. Isteri adalah pemelihara rumah suami dan anak-anaknya. Budak adalah pemelihara harta tuannya dan ia bertanggung jawab mengenai hal itu. Maka camkanlah bahwa kalian semua adalah pemimpin dan akan dituntut (diminta pertanggung jawaban) tentang hal yang dipimpinnya".

Begitu berat dan besar tanggung jawab seorang pemimpin, pada hadis rasulullah kembali mengulangi kalimat kullukum ra'in yang diawali dengan huruf peringatan (*tanbih*) sebagai bentuk isyarat yang mengingatkan setiap manusia untuk lebih berhati-hati dalam menjalankan kepemimpinannya karena semua itu akan dipertanggung jawabkan dihadapan Allah SWT.⁸⁴

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَحْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ
فَقَالُوا وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ
زَيْدٍ حُبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاحْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ
كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ
أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَفَطَعْتُ يَدَهَا⁸⁵

"Dari Aisyah RA bahwa orang-orang Quraisy dibuat susah oleh urusan seorang wanita Makhzumiyah yang mencuri. Mereka berkata:

⁸³ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 2, hal. 5, no Hadis 893, *Kitab al-Jumu'ah, Bab al-Jumu'ah fi al-Qurâ wa al-Mudun*.

⁸⁴ Al-'Asqalânî, *Siyhâb al-Din Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar, Nuzhat al-Nazr Syarh Nukhbah*, Mesir: al-Munawwarah. t.th., jilid. XIII, hal. 113.

⁸⁵ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 4, hal. 175, no Hadis 3475.

"Siapa yang mau berbicara dengan Rasulullah SAW untuk memintakan keringanan baginya?, Mereka berkata, siapa lagi yang berani melakukannya selain dari Usamah bin Zaid, kesayangan Rasulullah? Maka Usamah berbicara dengan beliau, lalu beliau bersabda, Adakah engkau memintakan syafa"at dalam salah satu hukum-hukum Allah? Kemudian beliau berdiri dan menyampaikan pidato, seraya bersabda: "Sesungguhnya telah binasalah orang-orang sebelum kalian, karena jika orang yang terpandang di antara mereka mencuri, mereka membiarkannya, dan sekiranya yang mencuri itu orang lemah di antara mereka, maka mereka menegakkan hukuman atas dirinya. Demi Allah, sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya kupotong tangannya." (HR. Bukhari).

Tanggung jawab manusia yang paling utama adalah bagaimana manusia mampu memposisikan dirinya di hadapan Allah dan kehidupan sosialnya. Untuk mengetahui hal tersebut perlu dipaparkan terlebih dahulu maksud dan tugas diciptakan manusia itu, seperti dijelaskan dalam ayat Al-Qur'an surat Adz-Dzariyat ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka mengabdikan kepada Ku". (Adz-Dzariyat/51: 56).

Tanggung jawab merupakan perbuatan yang sangat penting dilakukan dalam kehidupan sehari-hari, karena tanpa tanggung jawab, maka semuanya akan menjadi tidak karuan. Dalam surat Al Mudatsir ayat 38:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ

"Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya". (Al-Mudatsir/74: 38).

Manusia pada hakikatnya adalah makhluk yang bertanggung jawab. Disebut demikian karena manusia selain makhluk sosial juga makhluk Tuhan. Manusia mempunyai tuntutan yang besar untuk bertanggung jawab mengingat ia mementaskan sejumlah peranan dalam konteks sosial ataupun teologis.⁸⁶ Tanggung jawab timbul karena telah diterima wewenang. Seperti wewenang, tanggung jawab juga membentuk hubungan tertentu antara pemberi wewenang dan penerima wewenang. Jadi tanggung jawab seimbang dengan wewenang. Dengan demikian kalau terjadi sesuatu maka seseorang yang dibebani tanggung jawab wajib menanggung segala sesuatunya.

⁸⁶ Ahmad Mustofa, *Ilmu Budaya Dasar*, Bandung: CV Pustaka Setia, 1999, hal. 132.

Dalam organisasi formal, pemimpin memegang tanggung jawab terhadap *performance*. Pemimpin harus menerima tanggung jawab atas kelompok yang dipimpinnya. Pemimpin dapat memutuskan untuk memlih pertanggungjawaban yang didasarkan atas keputusan-keputusan dimana para bawahan ikut berpartisipasi, atau pertanggung jawaban yang didasarkan atas keputusan yang dibuat.⁸⁷

عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فصرَب بيده على منكبي. ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإمَّا أمانة، وإمَّا يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحمها وأدى الذي عليه فيها

"Sesungguhnya kepemimpinan itu adalah amanah, dan sesungguhnya pada hari kiamat akan mendapatkan malu dan penyesalan, kecuali orang yang mengambilnya dengan hak dan melaksanakan tugas kewajibannya dengan baik".⁸⁸

Dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawab kepemimpinannya, seorang pemimpin harus dapat memahami, menghayati, dan menyelami kondisi jiwa yang berbeda-beda. Rakyat memiliki kapasitas dan kapabilitas tersendiri, sehingga pemimpin harus terus menggali dan mengembangkan kualitas pemahaman terhadap rakyatnya yang beragam tersebut dengan perspektif psikologi Islam atau psikologi kenabian.⁸⁹

2. Pembebanan (*al-Taklif*)

Menurut kitab *Mu'jam Mufahras Li Alfāzh Al-Qura'n*, derivasi lafaz *Taklif* terdapat sebanyak delapan kali. Lafaz-lafaz *Taklif* dalam Alquran terdiri dari dua bentuk, yaitu bentuk *fi'il mudhâri'* dan *isim fâ'il*.

a. Bentuk *Fi'il Mudhâri'*

Fi'il mudhâri' yaitu kata kerja yang menunjukkan masa sekarang dan masa yang akan datang dengan ciri-ciri mengalami perubahan pada bagian depan dan belakang karena menyesuaikan kata ganti yang menyertainya. Hal ini mengakibatkan perubahan pada bagian tertentu.⁹⁰ Istilah *Taklif* dalam bentuk *fi'il mudhâri'* disebutkan sebanyak tujuh kali, diantaranya dalam Q.S. Al-An'am ayat 152, Q.S.

⁸⁷ Thomas Gordon, *Kepemimpinan yang Efektif*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994, hal. 56.

⁸⁸ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 3, hal. 1457. No hadis 1825, *Kitab al-'Imarah, Bab Karahah al-'Imarah*.

⁸⁹ Rachmat Ramadhana al-Banjari, *Prophetic Leadership*, Yogyakarta: DIVA Press, 2008, hal. 249.

⁹⁰ Danial Hilmi, *Cara Mudah Belajar Ilmu Shorof*, Malang: UIN Maliki Press, 2012, hal. 3.

Al-A'raf ayat 42, Q.S. Al-Mu'minun ayat 62, Q.S. Al-Baqarah ayat 233 dan 286, Q.S. At-Thalaq ayat 7, dan Q.S. An-Nisa' ayat 84.⁹¹

Lafaz-lafaz *taklif* terdapat tiga variasi yaitu, *Yukallifu*, *Nukallifu* dan *Tukallafu*. Semua lafaz tersebut diawali dengan *huruf lam nahiyah* (ل) yang menegaskan adanya unsur kasih sayang Allah Swt pada makhluk-Nya, dan bukan menandakan adanya unsur larangan.

1) *Fi'il Mudhâri' Dhamir Nahnu (Nukallifu)*

Lafaz *Nukallifu* terulang sebanyak tiga kali, antara lain dalam Q.S. Al-An'am ayat 152 (makkiyah), Q.S. Al-Mu'minun ayat 62 (makkiyah), dan Q.S. Al-A'raf ayat 42 (makkiyah).

2) *Fi'il Mudhâri' Majhul (Tukallafu)*

Lafaz *Tukallafu* dalam Al-Quran terulang sebanyak dua kali, antara lain pada Q.S. An-Nisa' ayat 84 (madaniyah) dan Q.S. Al-Baqarah ayat 233 (madaniyah).

3) *Bentuk Fi'il Mudhâri' Dhamir Huwa (Yukallifu)*

Lafaz *Yukallifu* terulang sebanyak dua kali dalam Al-Quran, diantaranya pada Q.S. At-Thalaq ayat 7 (madaniyah) dan Q.S. Al-Baqarah ayat 286 (madaniyah).

b. *Bentuk Isim Fa'il (Mutakallifin)*

Isim fa'il yaitu kata jadian dari kata dasar yang menjadi kata sifat dan menunjukkan pelaku atau orang yang mengerjakan sesuatu.¹¹⁸ Satu dari delapan ayat tentang *taklif*, mengungkapkan istilah *takalluf* (membebani diri) dalam Alquran yang berbentuk isim fa'il, yakni lafaz *Mutakallifin*. Lafaz tersebut disebutkan sebanyak satu kali yang terdapat dalam Q.S. Shad ayat 86 (makkiyah).⁹²

Konsep pembedaan dalam Islam

Taklif, mengandung isyarat akan kepastian adanya pihak yang memberi atau melimpahkan beban kepada pihak yang menerimanya, yaitu *mukallaf*. Pihak yang memberi beban dimaksud dalam kajian *tasyri' al-Islami*, diistilahkan dengan, *al Syâri'*, atau *al-Musyarrri'*. Telah terjadi ijma' atau, tidak ada perselisihan pendapat di kalangan umat muslimin bahwa, hukum-hukum syara' itu berasal dari Allah SWT sesudah pengutusan Rasul (Rasul Allah) dan sampainya (jangkauan) da'wah. Pemunculan hukum-hukum dimaksud, baik dengan jalan (*thariqah*) nash al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun melalui perantaraan mujtahid. Yang disebut terakhir ini disebabkan karena, peranan mujtahid

⁹¹ M. Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras Li Al-faz Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

⁹² M. Fuâd Abd al-Bâqî, *Mu'jam Mufahras li Alfazh Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

itu hanyalah melahirkan atau mengeluarkan hukum-hukum syara' dari dalil-dalilnya, bukan menjadi sumbernya.⁹³

Meskipun amat jelas bahwa Syari'ah itu berasal dari Allah, tetapi karena Syari'ah itu untuk manusia dan, manusia dalam kemanusiabiannya itu amat tidak mungkin menerima Syari'ah secara langsung dari Allah, maka mediator antara Allah dengan manusia dipersiapkan oleh Allah sendiri, yaitu Rasul (Rasul Allah). Kaitannya dengan Syari'ah dalam proses tersebut, Nawawi menyatakan bahwa, agama (al-Din) dalam identifikasi ketentuan/aturan, adalah Syari'ah itu sendiri. Syari'ah yang dimaksud ialah sesuatu apa saja dari hukum hukum yang disyari'atkan oleh Allah melalui lisan Nabi Muhammad SAW.⁹⁴

Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul Allah yang mengemban al-Syari'ah itu, bisa dikatakan bahwa beliau pun adalah al-Syari', karena ada al-Syari'ah yang secara teknis tidak ditampung dalam al-Syari'ah dari Allah, atau sekaligus pula beliau berfungsi menafsirkan al-Syari'ah itu. Keadaan inilah yang memperlihatkan bahwa sesuatu yang dibawa atau didatangkan oleh Nabi Muhammad SAW itu menjadi dasar keyakinan. Artinya, apapun yang dibawa oleh Nabi, wajib diyakini (diimani) berasal dari Allah SWT. Karena itu, iman yang dituntut syara', dikatakan oleh Nawawi ialah:

التَّصَدِيقُ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ
بِالضَّرُورَةِ⁹⁵

Membenarkan segala sesuatu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yang dibenarkan itu ialah dari segala sesuatu yang berkaitan dengan agama yang tidak bisa dibantah lagi kebenarannya.

Yang dimaksud 'membenarkan (التَّصَدِيقُ) ialah pernyataan hati yang teguh, baik keteguhannya itu berdasarkan dalil, dan inilah yang dikatakan ma'rifah, maupun berdasarkan taqlid. Sedangkan yang dimaksud 'pernyataan hati' ialah, hati itu menyatakan: رَضِيْتُ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (aku rela terhadap segala sesuatu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW)."⁹⁶ Pengutusan (kerasulan) Nabi Muhammad kepada dan untuk

⁹³ Tihami, *Taklif Dan Mukallaf*, Jurnal al-Qalam No. 74/XIV/1998, hal. 79.

⁹⁴ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Kāsyifat as-Sajā*, Semarang: Usaha Keluarga, tt, hal. 4.

⁹⁵ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Kāsyifat as-Sajā*, Semarang: Usaha Keluarga, tt, hal. 5

⁹⁶ Tihami, *Taklif Dan Mukallaf*, *Jurnal al-Qalam*, Vol. 14, no. 74, tahun 1998, hal. 78.

segenap makhluk Allah itu secara fungsional, Nawawi membedakannya menurut pendapat-pendapat ulama yaitu⁹⁷: Menurut yang disepakati oleh para ulama (ijma'), kerasulan Nabi Muhammad itu ada dua fungsi, yaitu. Pertama, Fungsi dan muatan *taklîf* (pembebanan) yakni, kerasulan Nabi Muhammad kepada manusia dan jin (الْمَلَائِكِينَ). Kedua, Fungsi dan muatan *tasyrif* (pemuliaan) yakni, kerasulan Nabi Muhammad kepada segala sesuatu yang tidak mempunyai akal. Adapun yang diperselisihkan oleh para ulama, yaitu kerasulan Nabi Muhammad kepada Malaikat; ada yang berpendapat dalam fungsi dan muatan *taklîf* sesuai dengan kodrat malaikat, dan ada yang berpendapat dalam fungsi dan muatan *tasyrif*.

Alur pemikiran Nawawi tersebut menunjukkan bahwa baik dan buruk, ta'at dan maksiat, terpuji dan tercela, adalah atas dasar al-Syari'ah. Hukum-hukum al Syari'ah sendiri pada hakekatnya adalah *khithâb* Allah SWT, dan penerima khithab itu dikatakan mukhathab yaitu, pihak yang terkena *taklîf* dari (materi) *khithâb* itu. Alur ini menunjukkan bahwa Nawawi ialah seorang Ahlu al Sunnah, sebab menurut ahlu al sunnah, baik dan buruk, terpuji dan tercela, kebaikan taat dan keburukan maksiat, adalah atas dasar syara' yang dibawa oleh Rasul Allah. Berbeda dengan pendirian Mu'tazilah, yaitu bahwa akalpun bisa menghukumi baik atau buruk, terpuji atau tercela.⁹⁸ Bahkan dalam banyak hal, Mu'tazilah dipandang oleh Nawawi sebagai akidah yang *fasidah* (rusak).⁹⁹

Untuk menunjukkan pandangan Nawawi terhadap Mu'tazilah itu, ada masalah yang disikapi tidak fasid; masalah itu dibiarkannya sebagai khazanah perbedaan pendapat. Dalam kaitan ini ialah pembahasan mengenai masalah sihir. Nawawi menyebutkan bahwa perbuatan sihir itu ada dan kejadian-kejadian yang diakibatkannya adalah benar-benar terjadi sekalipun bertentangan dengan kebiasaan. Pelaku sihir itu dinyatakan sebagai berbuat dosa besar. Sedangkan aliran Mu'tazilah tidak mempercayai adanya peristiwa atau keadaan (akibat) sihir itu sebab, sihir hanyalah hayalan. Dengan mengutip pendapat al-Syarqawi, pendapat Mu'tazilah ini tidak dipandang batil oleh Nawawi sebab, tidak dipandang sebagai penyimpangan akidah.¹⁰⁰

⁹⁷ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ud al-Tashdîq*, Kairo: *al-Babi al-Halabi*, 1343 H, hal. 5.

⁹⁸ Muhammad al-Mahallî, *Syarh Jam' al-Jawâmi'*, Surabaya: Nur Asia, t.t., hal. 57.

⁹⁹ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâqî al-Ubûdiyyah*, Surabaya: Nur Asia, t.t., hal. 14.

¹⁰⁰ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ud al-Tashdîq*, Kairo: *al-Babi al-Halabi*, 1343 H, hal. 84.

Kembali tentang *taklif*, Nawawi berpendapat bahwa, *taklif* Allah itu tidak memberatkan manusia, bahkan sesuai dengan kemampuan manusia. Pendapat ini didasarkan pada surat al-Baqarah ayat 286, khususnya dalam pernyataan bagian pertama ayat sebagai berikut:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggup-annya, ia mendapat pahala dari kewajiban yang diusahakannya dan ia mendapat siksa dan kejahatan yang dikerjakannya”.

Nawawi al-Bantani dalam karya tafsirnya menjelaskan surat al-Baqarah ayat 286 tersebut sebagai berikut.

“Allah ta’ala tidak membebankan kepada kita kecuail sesuatu yang bisa dan sanggup kita pikul. Atas dasar rahmat ketuhanannya. Allah Taa’la, tidak menuntut kepada kita melainkan terhadap sesuatu yang gampang dan mudah”.¹⁰¹

Mukallaf ialah orang atau pihak yang memikul atau terkena *taklif* yang disebut juga dengan subyek *kulfah*; dalam kajian *ushul fiqh* disebut *mahkum 'alayh*. *Mukallaf* dengan prinsip penanggung *taklif* ialah manusia dan jin yang disebut *al-Saqalain* (dua penerima beban), tanpa ada rincian sifat-sifatnya. Prinsip ini mengisyaratkan bahwa semua (jenis) manusia dan jin, tanpa mengklasifikasi faktor usia dan kejiwaannya, adalah *mukallaf*. Akibatnya, semua (jenis) manusia dan jin, berdasarkan prinsip *al-Saqalain* tersebut, adalah *mukallaf*. Tetapi kenyataannya tidak, sebab khususnya bagi manusia, tingkat usia, normalitas akal, dan pengetahuan manusia tentang materi syara', adalah faktor-faktor yang membatasi prinsip tersebut.¹⁰²

3. Kemudahan (*al-Yusr*)

a. Al-Baqarah:185

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”

b. Al-Hajj: 78

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama.”

¹⁰¹ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd likasyfi ma'nâ Qur'anin Majîd*, Beirut: Daar al-Fikr, 1980), hal. 85.

¹⁰² Tihami, *Taklif Dan Mukallaf*, Jurnal al-Qalam No. 74/XIV/1998, hal. 82.

c. Al-Insyirah: 5

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

“*Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan Maka sesungguhnya beserta kesulitan ada kemudahan*”

d. Al-Nisa: 28

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۖ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“*Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, karena manusia diciptakan (bersifat) lemah.*”

e. Al-Ahzab: 72

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۗ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۗ

“*Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) dirumah kamu sendiri atau dirumah bapak-bapakmu, dirumah ibu-ibumu, dirumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, dirumah saudara bapakmu yang laki-laki, dirumah saudara bapakmu yang perempuan, dirumah saudara ibumu yang laki-laki, dirumah saudara ibumu yang perempuan, dirumah yang kamu miliki kuncinya atau dirumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian.*”

Prinsip kemudahan khusus diberikan pula kepada orang-orang yang memiliki halangan tertentu. Quraish Shihab menulis bahwa Ayat 61 dalam surat an-Nur ini menyatakan: Tidak ada halangan dan dosa bagi orang buta untuk tidak melaksanakan secara sempurna kewajiban-kewajiban yang menuntut penggunaan pandangan mata, tidak pula bagi orang pincang untuk kewajiban yang mengharuskan penggunaan kaki yang sehat, tidak pula bagi orang sakit yang penyakitnya menghalangi atau memberatkan dia melakukan sesuatu, seperti

berpuasa, selama niat mereka ingin melakukannya dengan sempurna tapi terhalangi oleh uzur-uzur itu.¹⁰³

Kemudahan yang dimaksud di sini adalah pengertian etimologis bagi istilah *rukhsah* yang dikenal dalam fikih; keringanan hukum.¹⁰⁴ Sementara itu, para ulama berbeda-beda dalam mengemukakan pengertian terminologisnya. Kalangan mazhab Hanafi mendefinisikannya sebagai “sesuatu yang boleh dilakukan oleh seorang mukalaf karena adanya uzur, dimana sesuatu itu haram bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur. Atau sesuatu yang boleh ditinggalkan oleh seorang mukalaf dengan tetapnya status kewajiban di mana sesuatu itu haram atau berdosa bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur.”

Kalangan mazhab Maliki, diwakili oleh Ibn al-Hâjib (570-646 H), mendefinisikannya sebagai “sesuatu yang disyariatkan karena adanya suatu uzur beserta berdirinya sebab yang mengharamkan jika tidak ada uzur.” Dari kalangan mazhab Syafi’i, Tâj al-Dîn al-Subkî (727-771 H) membuat definisi lain yang diakuinya lebih baik daripada definisi kalangan Malikiyah, yakni:

الرُّخْصَةُ مَا تَعَيَّرَ مِنَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لِعُذْرٍ إِلَى سُهُولَةٍ وَيُسْرٍ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ
الأصليِّ كَأَكْلِ المَيْتَةِ لِلْمُضْطَّرِّ¹⁰⁵

“Sesuatu yang berubah dari hukum syariat menuju kemudahan karena adanya suatu uzur disertai berdirinya sebab bagi hukum asal, seperti memakan bangkai bagi orang yang terpaksa.”

Selaras dengan itu, al-Baidhâwî (w. 685 H) mendefinisikannya sebagai “hukum yang tetap (berlaku) yang menyalahi dalil karena suatu uzur. “Dari kalangan mazhab Hanbali, Ibn al-Najjâr al-Hanbali (w. 972 H) mendefinisikannya sebagai “sesuatu yang tetap (berlaku) menyalahi dalil syariat karena adanya lawan (*mu'aridl*) yang unggul.” Definisi *rukhsah* versi mazhab Syafi’i dinilai sebagai yang paling relevan berdasarkan kejelasan dan penunjukannya terhadap makna *rukhsah* itu sendiri. Definisi itu juga mencakup keringanan dan kemudahan dalam berbagai situasi dan kondisi yang muncul, baik

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 8, hal. 613-614.

¹⁰⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, ed. by Muhammad Abd al-Salam Abd Al-Syafi, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413, hal. 78.

¹⁰⁵ Shafiyuddin Armawi, *Nihâyat al-Wushul ilâ Dirâyat al-Ushûl*, Riyâdh: Maktabah Tijariyah, 1996, juz 2 hal. 685

sakit, perjalanan, darurat, maupun uzur-uzur lain meskipun tidak berupa kesukaran (*masyaqqah*).¹⁰⁶

Segala pembebanan hukum (*taklif*) dalam Islam ditetapkan atas dasar kemudahan. Karena jika *taklif* itu memberatkan dan mempersulit, niscaya terjadilah kontradiksi dan kontraproduksi dalam syariat itu sendiri. Artinya, jika tujuan agama dalam penetapan hukum syariat adalah untuk menyusahkan dan memberatkan, hal itu akan bertentangan dengan nas-nas agama yang menegaskan kemudahan dan kelembutan. Karenanya, melalui nas-nas tersebut diketahuilah secara jelas bahwa tujuan dibalik penetapan hukum dalam Islam adalah kemudahan dan keringanan.¹⁰⁷

Diaturinya, misalnya, perihal hukum-hukum transaksi jual-beli, persewaan, perseroan dan lain sebagainya, dalam Islam tidak lain untuk memudahkan manusia dalam sistem kehidupan mereka. Tanpa adanya aturan hukum terkait hal-hal tersebut manusia akan mengalami kesulitan transaksi, bahkan dapat menimbulkan masalah dalam berinteraksi. Sebagai sebuah rahmat, Allah menjadikan kesulitan yang kerap dialami manusia dalam proses pelaksanaan kewajiban-kewajiban syariat justru sebagai sebab adanya keringanan dan kemudahan dalam syariat. Keterbatasan dalam pemenuhan kewajiban pun tidak dinilai sebagai dosa. Seandainya tujuan syariat adalah memberatkan dan mempersulit, niscaya nas-nas yang mengharuskan kontinyuitas beramal dan ketidakbolehan menghentikannya tidak akan mendapatkan keringanan dan kemudahan dalam kondisi dan situasi apapun dan bagaimanapun.¹⁰⁸

Nas-nas al-Qur'an dan hadis berikut interpretasinya oleh para ulama yang telah diuraikan di atas secara terang menegaskan bahwa kemudahan dan keringanan merupakan salah satu tujuan syariat yang atas dasar itulah segala *taklif* dalam hukum dibangun.¹⁰⁹ Kemudahan (*rukhsah*) merupakan salah satu tujuan syariat untuk menjaga kebutuhan-kebutuhan manusia. Terinspirasi oleh ayat-ayat dan hadis-

¹⁰⁶ Definisi yang dikemukakan oleh al-Subki dan al-Baidlawi Dâri mazhab Syafi'i tidak mensyaratkan uzur tersebut harus menyulitkan (*syaqqan*) sebagaimana misalnya disyaratkan oleh al-Syathibi dalam definisinya. Usamah Muhammad Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, Alexandria: Dâr al-Iman, 2002, hal. 36-40.

¹⁰⁷ Malthuf Siroj, *Konsep Kemudahan Dalam Hukum Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis*, Jurnal: Universitas Nurul Jadid Probolinggo, 2019, hal. 159.

¹⁰⁸ Amir Said, *al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1415 H, hal. 48.

¹⁰⁹ Athif Ahmad Mahfudz, *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuliyyah Fiqhiyyah*, Mesir: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, t.th., hal. 93.

hadis itu kemudian dibuatlah kaidah-kaidah hukum oleh para ulama yang secara substantif menunjukkan kemudahan, antara lain:

- a. *الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ* (kesulitan mendatangkan kemudahan),¹¹⁰
- b. *لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ* (tidak boleh berbuat bahaya dan membahayakan),
- c. *الضَّرْرُ يُزَالُ* (bahaya itu dihilangkan),
- d. *إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ* (apabila suatu perkara sempit, maka menjadi luas),
- e. *الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمُحْظَرَاتِ* (kondisi-kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang),
- f. *مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا* (sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi dengan kadarnya),
- g. *دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ* (menolak kerusakan lebih utama daripada mendatangkan kemaslahatan),
- h. *الْحَاجَةُ تُنَزِّلُ مَنَزِلَةَ الضَّرُورَةِ* (kebutuhan itu menempati posisi darurat).¹¹¹

Syariat Islam tidak datang untuk menyusahkan manusia atau membebani mereka di luar batas kemampuan. Syariat Islam menetapkan hukum asal, lalu memberikan toleransi dan dispensasi hukum bagi orang *mukallaf* sesuai situasi dan kondisi tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa syariat menyerahkan kendali hukum dan memberikan kebebasan penuh untuk tidak melaksanakan perintah menurut selera dan kehendak masing-masing orang. Karena jika yang terjadi demikian, tertutuplah pintu perintah dan pembebanan syariat dan tinggallah pintu pembolehan yang terbuka secara bebas. Syariat kemudian kehilangan fungsinya dalam mengatur perbuatan dan ibadah manusia. Sementara tujuan dari syariat itu sendiri adalah penyucian jiwa, keteraturan urusan dunia dan akhirat serta meraih ridla Allah Swt., melalui pengamalan syariat itu sendiri.

¹¹⁰ Dâri satu kaidah yang terinspirasi Dâri sejumlah ayat dan hadis ini saja, menurut al-Hishni (w. 829 H) lahirilah segala kemudahan dan keringanan dalam syariat, setidaknya dalam tujuh aspek: (1) Ibadah, (2) muamalat, (3) pernikahan, (4) zhihar dan sumpah, (5) perbudakan, (6) qishash, dan (7) ijtihad. Lihat: Taqiyy al-Din al-Hishni, *Kitab al-Qawaid*, ed. by Abd al-Rahman al-Sya'lan, Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1418 H, hal. 310.

¹¹¹ Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, hal. 36. Lihat: Jalal al-Din al-Suyuthi, al-Asybah wa al-Nazhair, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H, hal. 83. Lihat juga: Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, hal. 66-67.

Selain itu, setiap amal yang dituntut untuk dikerjakan oleh orang mukalaf pasti mengandung “beban”, karenanya disebut “pembebanan” (*taklif*). Disebut mengandung “beban”, karena adanya unsur sulit di dalamnya yang bertentangan dengan selera nafsu. Akan tetapi, kadar kesulitan yang dirasakan oleh nafsu itu tidak lantas semerta-merta menjadi alasan pemenuhan kewajiban itu mendapat keringanan.¹¹²

Oleh karena itu, meskipun ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis yang menggambarkan praktik hidup Nabi sebagaimana di atas menjadi fondasi yang mapan bagi kemudahan dalam hukum Islam yang patut diikuti, fakta sejarah juga menampilkan praktik-praktik lain yang condong pada penyucian jiwa dengan cara tidak mengambil keringanan dan malah mengamalkan yang terasa berat oleh nafsu. Masih terdapat dialog luas di kalangan ulama mengenai apakah pengambilan *rukhsah* yang lebih diunggulkan ataukah *‘azîmah*.

Tentu pilihan sikap sebagian orang yang lebih memegang *‘azîmah* tidak berarti sengaja menyalahi tradisi Nabi. Mereka hanya berpandangan bahwasikap yang demikian adalah sebagai bentuk pendidikan jiwa agar terbiasa melakukan yang berat dan terhindar dari kelengahan, serta mendapatkan pahala yang lebih banyak. Meski pola pengamalan yang mengikuti Nabi dalam kondisi umum dinilai lebih menjamin konsistensi, kontinuitas dan keseimbangan pengamalan seorang muslim, namun dinamika berfikir dan ragam cara pandang tetaplah merupakan suatu keniscayaan mengiringi perbedaan situasi dan kondisi yang dialami masing-masing orang. Sejak masa sahabat pun dua kecenderungan itu telah ada, seperti perbedaan kecenderungan antara Ibn Umar dan Ibn Abbâs.¹¹³

Kemudahan dalam hukum termasuk tema yang banyak dibicarakan oleh para ulama fikih dan ushul dalam lintas generasi. Lahirnya banyak kaidah fikih yang secara substantif membawa spirit kemudahan adalah suatu bentuk usaha mereka mengemukakan karakter kemudahan syariat Islam berdasarkan nash-nash al-Qur’an dan hadis. Pembahasan tentangnya tidak hanya tertuang dalam bab tersendiri dalam kitab fikih umum, belakangan seiring kebutuhan zaman banyak

¹¹² Muhammad Radfî’ al-Utsmani, *al-Akhdz bi al-Rukhsah al-Syar’iyyah wa Hukmuh*, Jedah: Munaz{amat al-Mu’tamar al-Islami, t.th., hal. 215-221.

¹¹³ Ibn Umar dikenal sebagai seorang sahabat Nabi yang sangat berhati-hati, ketat dan cenderung mempersulit diri dalam mengamalkan syariat, seperti memasukkan air ke dalam kedua matanya pada saat berwuduk dan mandi. Dalam hal fatwa juga demikian, Ibn Umar lebih sering memilih diam ketika dimintai fatwa dan mengucapkan “saya tidak tahu”. Sementara Ibn Abbâs selalu memberi jawaban meskipun bersifat ijtihadi. Lihat: Abu Muhammad Ibn Hazm al-Zhahiri, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Beirut: Dâr al-Fikr, tth, hal. 318.

bermunculan kajian yang konsen pada satu tema tersebut dan tertuang dalam satu kitab khusus. Perbedaan pendapat di antara mereka pun merupakan suatu keniscayaan, termasuk dalam memandang kedudukan rukhshah dalam hukum, pembagiannya, dan lain sebagainya.

Terkait kedudukan *rukshah*, ada dua pendapat ulama mengenai apakah *rukshah* dan *'azimah* merupakan bagian dari hukum syariat ataukah perbuatan seorang *mukalaf*. Pertama, pendapat bahwa *rukshah* dan *'azimah* sebagai bagian dari hukum syariat. Pendapat ini dianut oleh banyak ulama *ushul fikih*. Namun mereka berbeda pendapat tentang letaknya dalam syariat itu sendiri. Sebagian memandangnya sebagai bagian dari hukum *taklifi* (*charging legal law*). Pandangan ini antara lain diwakili oleh al-Baidlawî, al-Subkî,¹¹⁴ Ibn al-Lahhâm (w. 803 H) dan al-Zarkasyî (w. 794 H), dengan argumen bahwa *rukshah* dan *'azimah* berpulang kepada tuntutan (*iqtidla'*) dan pilihan (*takhyir*) di mana keduanya merupakan wilayah pembebanan (*taklif*) dalam hukum. *'azimah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dituntut atau dibolehkan oleh Pembuat syariat dengan tidak berdasarkan atas uzur manusia. Sementara *rukshah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dibolehkan oleh Pembuat syariat berdasarkan atas uzur manusia.¹¹⁵

Sementara sebagian yang lain memandang *rukshah* dan *'azimah* merupakan bagian dari hukum *wadl'i* (*correlative law*). Pandangan ini antara lain dianut oleh al-Ghazalî (w. 505 H),¹¹⁶ dan al-Syâthibî (w. 790 H).¹¹⁷ Mereka berargumen bahwa Pembuat syariat menjadikan uzur sebagai sebab bagi adanya keringanan untuk meninggalkan perkara yang wajib, seperti safar bagi salat empat rakaat. Demikian juga Pembuat syariat menjadikan bahaya (*dlarar*) sebagai sebab yang membolehkan sesuatu yang terlarang, seperti kondisi darurat yang membolehkan memakan bangkai.¹¹⁸

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa *rukshah* dan *'azimah* bukan merupakan bagian dari hukum syariat, melainkan bagian dari perbuatan seorang mukalaf yang berhubungan dengan hukum syariat.

¹¹⁴ Taqiyy al-Dîn al-Subkî dan Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H, hal. 81-82.

¹¹⁵ Jalâl Abdurrahman, *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H, hal. 229.

¹¹⁶ Abû Hâmid al-Ghazalî, *al-Mushtashfa min 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403 H, hal. 98.

¹¹⁷ Ibrâhîm bin Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwafaqat fi Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, tth, juz 1, hal. 300.

¹¹⁸ Jalâl Abdurrahman, *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H, hal. 229.

Jadi *rukhsah* berarti perbuatan yang diringankan (*murakkkhash fih*), sedangkan *'azimah* berarti perbuatan yang ditekan (*ma'zum 'alayh*). Pandangan ini dianut oleh al-Amidî, Ibn al-Hâjib¹¹⁹ dan al-Râzî (w. 606 H).¹²⁰ Perbedaan pendapat dalam hal ini turut mengakibatkan perbedaan pengertian terminologisnya kedua istilah tersebut.

Terkait pembagian *rukhsah*, berdasarkan hukumnya, *rukhsah* ada empat:¹²¹ *pertama*, *Rukhsah* yang harus dilakukan (wajibah), seperti memakan barang haram bagi orang yang terpaksa berdasarkan Al-Baqarah: 173 dan Al-Maidah: 3. Juga seperti berbuka puasa bagi yang dikhawatirkan celaka akibat terlalu lapar/haus sekalipun tidak dalam perjalanan dan tidak sakit. *Kedua*, *Rukhsah* yang dianjurkan (*mandûbah*), seperti qashar salat dan tidak berpuasa Ramadan bagi musafir setelah terpenuhinya syarat dan tidak adanya halangan, melihat wajah wanita yang akan dilamar, menggunakan harta anak yatim bagi pengasuhnya karena tuntutan kebutuhan sebagaimana Al-Baqarah: 222. *Ketiga*, *Rukhsah* yang dibolehkan (*mubâhah*), seperti akad-akad yang dipandang baik dan menyalahi analogi/qiyas (seperti akad *salam*, *musâqah*, *qiradh*) karena tuntutan kebutuhan. Juga seperti menjamak salat selain di Arafah dan Muzdalifah, dan melontarkan ucapan kekafiran karena terpaksa. *Keempat*, *Rukhsah* yang menyalahi yang lebih utama (*khilaf al-awlâ*), seperti tidak berpuasa bagi musafir yang tidak mengalami kesukaran berat (*masyaqqah qawiyah*) dan bahaya (*dlarar*) apapun berdasarkan Al-Baqarah: 184. Juga seperti tayamum bagi orang yang mendapati air dijual di atas harga normal sementara ia mampu membelinya, dan lain sebagainya.

Rukhsah berdasarkan bentuk dispensasinya, *rukhsah* ada tujuh:¹²² *Pertama*, Pengguguran (*isqath*), seperti gugurnya menghadap kiblat dalam salat khauf, gugurnya jihad, haji, umrah dan salat Jumat bagi yang uzur. *Kedua*, Pengurangan (*tanqish*), seperti mengurangi 2

¹¹⁹ Abû al-Hasan al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Kairo: Maktabat al-Halabi, t.th., juz 1, hal. 118-122; Ibn al-Hajîb, *Mukhtashar al-Muntaha*, juz 2, hal. 7-9; Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *Tasynif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., juz 1, hal. 79.

¹²⁰ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H, juz 1, hal. 29).

¹²¹ Pembagian ini oleh mayoritas (jumhur) ulama. Lihat: Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 36-37. Lihat juga: Al-Shallabi, *al-Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmûha wa Dlawâbithuha*, hal. 43.

¹²² Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 41-43. Al-Shallabi menyebut pembagian ini berdasarkan uzurnya. Menurutnya, pembagian ini disebutkan oleh 'Izz al-Dîn bin Abd al-Salam, al-Suyûthî dan Ibn Nujaim. Lihat: Al-Shallabi, *al-Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmûha wa Dlawâbithuha*, hal. 44.

rakaat salat 4 rakaat bagi musafir. *Ketiga*, Penggantian (*ibdal*), seperti mengganti wuduk dan mandi dengan tayamum, mengganti berdiri dengan duduk dan duduk dengan tidur dalam salat. Juga seperti mengganti puasa dengan memberi makan. *Keempat*, Memajukan (*taqdim*), seperti memajukan pelaksanaan salat Asar ke waktu Zuhur dan salat Isya' ke waktu Magrib bagi musafir. Juga seperti mendahulukan zakat fitrah pada bulan Ramadan. *Kelima*, Mengakhirkan (*ta'khir*), mengakhirkan pelaksanaan salat Zuhur ke Asar dan salat Asar ke Zuhur (*jamak ta'khir*). *Keenam*, Dispensasi (*tarkhish*), yakni pembolehan beserta adanya sebab yang melarang, seperti memakan barang najis dalam rangka berobat, melafalkan kata kekafiran dalam keadaan terpaksa, salatnya orang yang bersuci dengan batu sementara masih ada sisa kotoran. *Ketujuh*, Perubahan (*taghyir*), seperti perubahan aturan salat dalam kondisi takut (*khauf*).

Rukhshah berdasarkan sebab-sebabnya, *rukhshah* ada tiga belas¹²³

- a. Keterpaksaan (*dharurat*), primer, seperti tidak turut berjihad karena tidak adanya kemampuan.
- b. Kebutuhan (*hâjah*), sekunder, baik kebutuhan umum seperti melihat wajah wanita asing yang hendak dilamar atau dalam proses pengobatan, maupun kebutuhan khusus seperti seorang ayah yang memukul dan mencela anaknya dalam rangka mendidik.
- c. Kebutuhan penyempurna (*tahsîn*), seperti salat menggunakan dua sandal, berdiri kepada orang lain dalam rangka penghormatan, tidak menghadiri walimah karena adanya uzur syar'i, dan lain sebagainya.
- d. Perjalanan (*safar*), seperti tidak berpuasa saat bepergian dan mengusap kedua sepatu dengan terpenuhinya persyaratannya.
- e. Lupa (*nisyan*), seperti berbicara di dalam salat, makan dalam keadaan puasa dan menyembelih hewan tanpa mengucapkan basmalah dikarenakan lupa.
- f. Ketidaksengajaan (*khata'*), seperti penentuan tempat dan waktu salat yang ternyata salah, niat ada' tapi ternyata sudah keluar waktu, atau niat qadla' tapi ternyata masih ada waktu.
- g. Kebodohan (*jahl*), seperti meminum khamr yang dikira jus karena sulit mengeceknya.
- h. Paksaan (*ikrah*), seperti dipaksa mengatakan ucapan kafir, nikah atau talak.

¹²³ Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 43-57.

- i. Kekurangan (*naqsh*), baik yang bersifat harta (*mâlî*) seperti gugurnya zakat dan haji, maupun raga (*badani*) seperti berobat dengan barang najis.
- j. Kesulitan (*masyaqqah*). Salah satu kaidah tentang ini berbunyi “kesulitan mendatangkan kemudahan” yang didasarkan pada Al-Baqarah: 185 dan al-Hajj: 78. Lebih jelas, al-Qarâfi menyatakan, “setiap perintah yang sulit dilakukan oleh manusia, maka gugurlah perintah melakukannya. Setiap larangan yang sulit menjauhinya, maka gugurlah larangan menjauhinya.”
- k. Perkara yang sukar dielakkan (*umum al-balwa*), seperti tanah becek di jalanan pada musim hujan, sisa najis setelah bersuci dengan batu, jual-beli online, dan lain sebagainya.
- l. Waswas (*waswasah*), seperti orang yang menambah rakaat salat saat lupa jumlah rakaat dan mengambil yang lebih sedikit.
- m. Memotivasi masuk Islam atau baru masuk Islam, seperti memberikan zakat kepada orang kafir yang diharapkan akan masuk Islam sebagai bentuk motivasi agar semakin bersemangat untuk masuk Islam.¹²⁴

Selain beberapa pembagian di atas, sebagian ulama yang lain ada yang juga membuat pembagian tersendiri dengan mempertimbangkan aspek-aspek yang berbeda, seperti kalangan mazhab Hanafi yang membaginya kepada *rukhsah haqiqah* dan *rukhsah majaziyah/isqath*. Ibn Asyur membaginya kepada *rukhsah khashshah muaqqatah* (kemudahan khusus-temporer), *rukhsah ‘ammah muththaridah* (kemudahan umum-reguler) dan *rukhsah ‘ammah muaqqatah* (kemudahan umum-temporer).

4. Kemampuan (*al-Wus’u/al-Istitha’ah*)

a. Al-Fath/48: 17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

“Maka barangsiapa tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barangsiapa tidak mampu, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman

¹²⁴ Al-Shallabi, *al-Rukhâsh al-Syar’iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*, hal. 44.

kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang yang mengingkarinya akan mendapat azab yang sangat pedih”

Hamka ketika menafsiri ayat ini mengutip suatu riwayat bagaimana Rasul mengapresiasi kemampuan penyandang disabilitas, yaitu riwayat tentang sahabat penyandang disabilitas fisik bernama ‘Amr bin al-Jamûh yang tetap ingin berjihad di medan perang Uhud meski tidak diijinkan oleh anak-anaknya lalu menghadap Rasul.

Lalu Rasulullah menyambut permohonannya itu: "Engkau sendiri pun tahu, bahwa bagi orang yang seperti engkau ini tidak diwajibkan lagi turut berperang pada jalan Allah!" Mendengar ucapan Rasulullah itu kelihatan muram durja wajahnya karena dia ingin juga hendak pergi. Lalu Rasulullah memanggil keempat orang anaknya lalu beliau berkata kepada mereka: Tidak layak ayah kalian kau tinggalkan di rumah, mana tahu keinginannya akan disampaikan oleh Tuhan sehingga dia mendapat rezeki syahid di jalan Allah. Mendengar ucapan Rasulullah itu anak-anaknya itu pun memberi izin ayahnya.¹²⁵

b. Al-Baqarah/2: 184

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ۖ فِدْيَةٌ
طَعَامُ مَسْكِينٍ ۖ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۗ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan kamu berpuasa itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”

c. Ali Imran/3: 97

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۗ

“Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana.”

Dalam agama Islam, tindakan atau sesuatu yang dikerjakan seseorang seringkali didefinisikan dengan istilah amalan. Amalan atau pekerjaan dalam Islam diarahkan untuk memenuhi kewajiban seseorang sebagai upaya untuk mendekati diri kepada Allah. Istilah “kerja” dalam Islam bukanlah semata-mata merujuk kepada mencari

¹²⁵ Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, jilid 26, hal. 150.

rezeki untuk menghidupi diri dan keluarga dengan menghabiskan waktu siang maupun malam, dari pagi hingga sore, terus menerus tak kenal lelah, tetapi mencakup segala bentuk amalan atau pekerjaan yang mempunyai unsur kebaikan dan keberkahan bagi diri, keluarga dan masyarakat sekelilingnya serta negara.¹²⁶

Menurut Pramandhika seseorang yang bekerja adalah mereka yang menyumbangkan jiwa dan tenaganya untuk kebaikan diri, keluarga, masyarakat, dan negara tanpa menyusahkan orang lain. Oleh karena itu, kategori “ahli surga” seperti yang digambarkan dalam Al-Qur’an adalah orang yang mempunyai derajat taqwa kepada Allah, yaitu orang yang khusyu dalam shalatnya, baik tutur katanya, memelihara kemaluannya serta menunaikan tanggungjawab sosialnya seperti mengeluarkan zakat dan lainnya. Selain Al-Qur’an sebagai pedoman dalam hidup, hadis dalam Islam juga merupakan pedoman bagi manusia dalam bertindak atau melakukan suatu perbuatan, berikut merupakan beberapa Hadis yang menjelaskan pentingnya bekerja dalam Islam:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: " عَمَلُ الرَّجُلِ يَبْدُهُ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ

Dari Râfi' bin Khudaij bahwa Rasulullah SAW. pernah ditanya, pekerjaan apa yang paling baik? Beliau menjawab, pekerjaan terbaik adalah usaha seseorang dengan tangannya sendiri dan semua perjualbelian yang dianggap baik. ” (HR. Ahmad)¹²⁷

Dalam konteks ini ada suatu peristiwa menarik tentang sahabat seorang pedagang yang mengalami disabilitas mental yaitu Habban bin Munqidz Dahulu beliau adalah seorang saudagar (pedagang), namun suatu hari beliau mengalami luka di kepalanya sampai terbuka selaput otaknya (nampak selaput otaknya), sehingga beliau mengalami gangguan mental yang menyebabkan lisannya cedal dan kemampuan berpikirnya menjadi turun (mengalami cacat gangguan mental).

Namun demikian, karena beliau telah sekian lama bertahun-tahun berprofesi sebagai penjual dan pedagang, maka beliau tidak bisa tahan diri untuk tidak berdagang. Namun karena kemampuan nalarnya berkurang (kemampuan berpikirnya menurun) beliau sering kali tertipu dan mengalami kerugian besar.

¹²⁶ Muhammad Iqbal Noor, *Motivasi Islam Dan Motivasi Prosocial Pada Lembaga Amil Zakat*, Semarang: Fak Ekonomi dan Bisnis, 2012, hal. 41.

¹²⁷ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 28, hal 502, no hadis 17.265>. *Musnad aSyâmiyin Hadis Râfi'*.

Maka putranya datang kepada Nabi SAW mengadukan perihal ayahnya ini, putranya ingin agar Nabi memberikan instruksi kepada Habban ibn Munqidz agar tidak lagi bertransaksi (berdagang). Namun ketika Habban dipanggil oleh Nabi, ia mengadu,

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أَصْبِرُ عَنِ الْبَيْعِ

“Wahai Rasulullah, aku tidak bisa menahan diri dari berdagang”

Nabi memberikan solusi untuk menyelesaikan masalahnya, Nabi berkata kepada Habban:

إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتِغَتْهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ

لَيَالٍ¹²⁸

“Wahai Habban, kalau memang engkau tidak bisa meninggalkan perniagaan maka setiap kali engkau bertransaksi ajukan persyaratan kepada partnermu, لا خِلَابَةَ tidak boleh ada tipu muslihat kemudian engkau punya hak pada setiap barang yang engkau beli untuk membatalkan transaksimu selama 3 hari.” (HR Ibnu Majah 2355)

5. Kesetaraan (*al-Musâwâh*)

Prinsip berarti asas atau kebenaran yang menjadi pokok dasar orang berpikir atau bertindak,¹²⁹ kekuatan prinsip dapat membuat keharmonisan dalam kehidupan karena tersusun dari keindahan yang dimiliki oleh pikiran.¹³⁰ sedangkan *al-musâwâh* berasal dari bahasa Arab sawa, yang berarti kesetaraan yang berasal dari kata setara, sejajar, sama tingkatnya (kedudukan dan sebagainya), Prinsip *al-musâwâh* adalah konsep yang memandang manusia sama derajatnya. Terjadinya stratifikasi sosial maupun penjenjangan lainnya itu terbentuk karena proses lain. Munculnya konsep *al-musâwâh* ini karena telah banyak terjadinya diskriminasi baik itu suku, golongan, kedudukan dan bahkan warna kulit. Konsep ini dalam Islam tidak terbatas dalam tataran teori saja, melainkan juga sebuah kewajiban untuk diaplikasikan dalam tindakan nyata dalam beribadah, bermasyarakat dan khususnya berkeluarga.¹³¹

¹²⁸ Abû Abdillah Muhammad, Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kairo: Maktabah al-Bâbi al-Halabî, juz 2, hal. 789, no. hadis 2355. *Kitâb al-Ahkâm Bab al-Hajr*

¹²⁹ W.J.S. PoerwaDârminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1982, hal. 768.

¹³⁰ Syaiful M. Maghsri, *The Solutions*, Yogyakarta: BIO Publisher, 2010, hal. 208.

¹³¹ Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 92-93.

Prinsip *al-musâwâh* berarti memperlakukan semua pihak secara setara sejatinya adalah berbicara tentang hak asasi manusia sebagai makhluk merdeka. Sebagai makhluk merdeka, manusia selalu mendambakan terpenuhinya hak-hak mereka secara wajar atas nama keadilan.

Prinsip kesetaraan meniscayakan adanya kesadaran individu menyangkut hak orang lain sekecil dan selemah apa pun dia. Di titik inilah Islam menunjukkan eksistensinya sebagai pelindung hak-hak kaum marginal. Itu karena setiap manusia tercipta dari bahan yang sama dan terlahir sebagai makhluk yang merdeka, sehingga ia harus dilindungi serta diperlakukan secara adil dalam konteks mendapatkan hak-haknya tersebut. Al-Qur'an menegaskan:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Kesetaraan mengidentifikasi adanya kehidupan umat manusia yang menghargai kesamaan asal muasalnya sebagai manusia dan kesamaan pembebanan, dimana setiap manusia dikarunia akal untuk berfikir. Dalam tulisan Zaitunah subhan, memaparkan bahwa laki-laki dan perempuan dapat menjadi mitra sejajar yang harmonis ketika keduanya memiliki persamaan tingkat, derajat, hak dan kewajiban, kedudukan serta kesempatan dalam berbagai bidang. Kesetaraan dalam hukum Islam tidak berarti bahwa perempuan harus menjadi sama seperti laki-laki. Tetapi menurut Zaitunah Subhan, sama berbeda dengan identik.¹³² Dengan demikian kesetaraan harus berarti:

- a. Memberikan hak dan kewajiban di ruang publik tidak tergantung apakah secara biologis ia laki-laki atau perempuan.

¹³² Persamaan mempunyai arti kesederajatan dan kesebandingan, sedangkan keidentikan berarti keduanya harus persis sama. (Zaitunah, 1999: 157).

- b. Laki-laki dan perempuan harus sama-sama menikmati status yang sama sebagai manusia dengan segala kelebihan dan kekurangan.
- c. Laki-laki dan perempuan harus berada dalam kondisi dan mendapatkan kesempatan yang sama untuk merealisasikan potensinya sebagai hak asasinya. Sehingga sebagai manusia, laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan untuk membangkitkan potensinya secara optimal dan menikmati hasilnya.

Dalam Islam dipaparkan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah dengan kodrat, sama halnya dengan manusia.¹³³ Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan anatomi antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an juga mengakui bahwa anggota masing-masing gender berfungsi dengan cara merefleksikan perbedaan yang telah dirumuskan dengan baik serta dipertahankan oleh budaya, baik dari kalangan kaum laki-laki maupun perempuan sendiri.

Islam melalui Al-Qur'an dan hadis pun mengesankan gambaran yang kontradiktif tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Di beberapa ayat Al-Qur'an menjelaskan bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah setara.¹³⁴ Prinsip *al-musâwâh* dalam Islam telah lama diproklamirkan, sama halnya dengan prinsip kebebasan dan persaudaraan. Pada setiap aturan dianjurkan untuk menerapkan prinsip *al-musâwâ* dan Nabi Saw telah mempraktekannya yang diikuti oleh para sahabat. Kemudian masyarakat Islam telah memobilisasi prinsip ini di penjuru dunia. Dari sinilah terlihat bentuk aplikatif untuk kesetaraan dalam Islam. M. Tholhah Hasan menyimpulkan ada kurang lebih empat macam konsep persamaan/kesetaraan dalam Islam, yaitu:

- a. Persamaan dalam hukum; dalam Islam semua orang diperlakukan sama dalam hukum. Nabi SAW. dengan tegas menyatakan: “seandainya Fatimah anakku mencuri, pasti akan kupotong tangannya”.
- b. Persamaan dalam proses peradilan; Ali bin Abi Thalib pernah mengatur Khalifah Umar, karena Khalifah waktu mengadili sengketa antara Ali dengan seorang Yahudi membedakan cara memanggilnya (kepada Ali dengan nama, gelarnya, yaitu; Abu Hasan sedangkan kepada Yahudi dengan nama pribadinya).

¹³³ Secara etimologis kodrat berarti; (1) Kekuasaan Tuhan; manusia tidak akan mampu menentang (atas diri-Nya) sebagai makhluk hidup; (2) hukum alam; benih ini tumbuh menurut kodratnya; (3) sifat yang asli atau sifat bawaan. Depdikbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1994, hal. 511.

¹³⁴ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 9.

c. Persamaan dalam pemberian status sosial; Nabi pernah menolak permohonan Abbas dan Abu Dzar dalam suatu jabatan, dan memberikannya kepada orang lain yang bukan dari golongan bangsawan.

d. Persamaan dalam pengenaan hak harta; Islam mempersamakan cara dan jumlah pengenaan zakat, diat, denda bagi semua orang yang kena wajib bayar, tanpa membedakan status sosialnya dan warna kulitnya.¹³⁵

Dan walaupun tidak dijelaskan secara khusus tentang persamaan dalam perkawinan tidak mengurangi kewajiban antara suami istri untuk mengakui adanya persamaan dalam perkawinan. Beberapa ulama kontemporer mempertegas bahwa dalam Islam, terdapat nash-nash yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan yang mengungkapkan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah setara.

Persamaan Penciptaan

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan (Az-Dzariyat/51:56). Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal, yaitu dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan sebagai orang-orang yang bertaqwa, dan untuk mencapai derajat bertaqwa ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdianya. Persamaan sebagaimana yang ditetapkan Islam dibangun atas dasar kesatuan asal penciptaan.

Konsep ini tidak ada pada umat-umat dan bangsa-bangsa yang mengadopsi peradaban Yunani; karena mereka menganut paham Aristoteles yang berpendapat bahwa manusia terdiri dari dua golongan: para tuan, dan para budak, orang-orang Yunani adalah para tuan, Allah memberikan mereka akal dan kehendak, sedangkan orang-orang barbar adalah para budak, Allah memberikan kepadamereka kekuatan badan, untuk menjadi pelayan bagi manusia pilihan yaitu: orang-orang Yunani. Pantas konsep ini tidak ada pada umat-umat dan bangsa-bangsa dan masyarakat dimana manusia dididik pada manhaj manusia yang sempit yang pada pembuatannya banyak dipengaruhi oleh kepentingan, dan paham-paham yang menyimpan dan sesat. Secara pemikiran dan

¹³⁵ Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 95-96.

kejiwaan ia tidak bisa memahami persamaan sebagaimana digariskan oleh Islam.¹³⁶

Apa yang dialami pada masa pra-Islam dan yang sedikit atau banyak masih berbekas dalam pandangan beberapa masyarakat abad ke-20. Pandangan-pandangan tersebut secara tegas dibantah oleh Al-Qur'an, antara lain melalui ayat pertama surah Al-Nisa': 1, al-Zumar: 6, dan al-A'raf: 189. Demikian Al-Qur'an menolak pandangan-pandangan yang membedakan (lelaki dan perempuan) dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama Tuhan mengembangbiakkan keturunannya baik yang lelaki maupun yang perempuan.

Persamaan Hak Hidup

Pengertian hak dalam berbagai bahasa menurut bangsa-bangsa barang kali tidak akan sama disebabkan oleh perbedaan budaya, tradisi, agama dan sistem nilai yang berlaku dalam masyarakat. Namun substansi hak yang merupakan kebenaran yang diperjuangkan oleh setiap orang maupun kelompok masyarakat pasti tidak banyak berbeda melainkan punya kesamaan. Perbedaan faham tentang hak tentu dilatarbelakangi oleh cara pandang mereka terhadap kebenaran. Dalam beberapa ayat dalam Al-Qur'an tidak ada diskriminasi dalam hak ini melainkan menyamakan hak hidup antara laki-laki dan perempuan. Orang yang melanggar kesamaan hak hidup bagi laki-laki dan perempuan dianggap sebagai pelaku dosa yang paling besar. Diantaranya dalam Q.S al-Isra: 31.

Persamaan di depan Hukum

Islam telah menetapkan prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan di depan kewajiban hukum dan balasan akhirat tanpa perbedaan sama sekali. Diantara Ayat yang dapat menjadi argumentasinya adalah Q.S Al-Imran: 195, at-taubah: 72, an-Nahl: 97, an-Nur: 30-31. Dari beberapa ayat ini sangat tegas menyatakan antara laki-laki dan perempuan di depan hukum (kewajiban syariat). Telah terjadi kesepakatan ulama bahwa laki-laki dan perempuan sejajar di depan hukum.¹³⁷

Ketika Al-Qur'an mensosialisasikan prinsip kesetaraan manusia di depan hukum, dan bahwa kemuliaan manusia ditentukan oleh nilai-nilai

¹³⁶ Muhammad Ali al-Hasyimi, *Manhaj al-Islam fi al'Adâlah wa al-Musâwah*, Islamhouse: 2009, hal. 29.

¹³⁷ Abidin Nurdin, dkk. *Islam dan Kesetaraan dalam Seri Pemberdayaan Perempuan*, Banda Aceh: PT Aceh Media Grafika, 2009, hal. 6-8.

kesholehannya, yang dalam Al-Qur'an disebut *Atqâkum* "kalian yang paling bertakwa", maka dalam ayat lain Allah mensosialisasikan predikat *khoiro ummah*, "umat yang unggul". Allah berfirman dalam surat Al-Imran sebagai berikut:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah." (Ali Imran/3: 110).

Ayat di atas menurut Rasyid Ridha menjelaskan bahwa, keunggulan umat Muhammad atas umat lainnya adalah disebabkan "Memerintahkan yang ma'ruf, mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah. Dengan kata lain, ayat tersebut sebenarnya ingin mengatakan, bahwa umat yang unggul adalah siapa saja yang dapat menegakkan hukum yang ditentukan oleh Allah dan menjauhi larangan Allah. Tentu saja berlaku untuk seluruh umat Muhammad, baik laki-laki maupun perempuan. Perempuan dalam Islam tidak diposisikan sebagai "penerima perintah" yang terasing dari cita-cita organisasi dan teridentifikasi dengan hubungan informal.

Dalam Hukum Islam diajarkan bahwa setiap individu baik laki-laki maupun perempuan mempunyai tanggung jawab yang sama dan masing-masing mempunyai potensi untuk menjadi makhluk sosial yang mempunyai rasa kebersamaan dalam mewujudkan kehidupan yang damai, tentram dan maju, dimana moral kebaikan (keadilan dan kasih sayang) lahir batin dapat dinikmati bersama secara merata. Dan itulah yang sebenarnya tujuan amar ma'ruf nahi mungkar, yang oleh Syu'bah Asa diterjemahkan sebagai "humanisasi dan liberasi". Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia tanpa memandang jenis kelamin tertentu, untuk menjadi manusia seutuhnya. Sedangkan tujuan liberasi (penjabaran dari nahi mungkar) adalah pembebasan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan.

Memahami term Al-Quran terkait *Taklif* Disabilitas dapat disimpulkan bahwa Al-Quran menyebut beberapa ragam penyandang disabilitas yang ada di masa turunnya dan menyatakan bahwa mereka mempunyai kesetaraan, tanggung jawab yang sama sesuai batas kemampuannya.

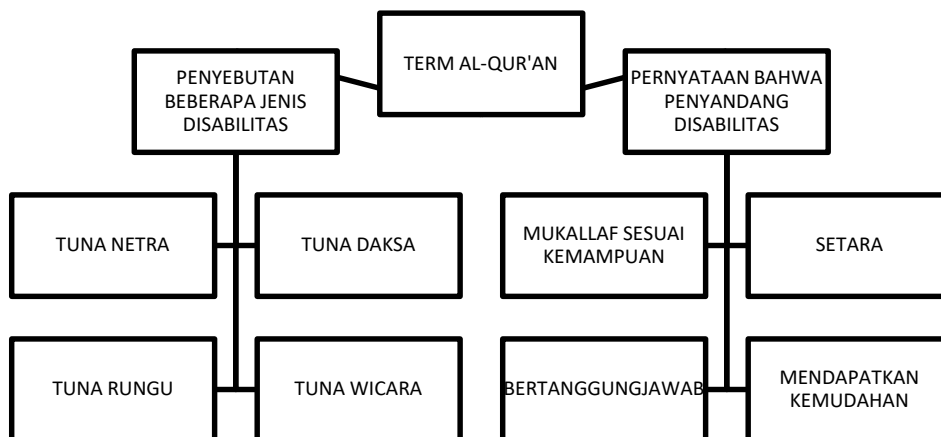


Diagram II tentang Term Al Quran terkait sikap Al Quran terhadap penyandang disabilitas dan penyebutan ragamnya

BAB IV

PENYANDANG DISABILITAS DALAM LINTAS SEJARAH

A. Penyandang Disabilitas dalam Peradaban Pra Islam

Penelitian menunjukkan bahwa setiap fase peradaban melahirkan sebuah cara pandang yang berbeda tentang disabilitas. Pada masa kuno, di mana manusia belum mengenal ilmu pengetahuan modern, disabilitas kerap diasosiasikan dengan perbuatan jahat, dosa atau sebaliknya, yakni fenomena yang luar biasa.

Robert Garland misalnya menyebutkan bahwa masyarakat Yunani dan Romawi merupakan bangsa yang mengidolakan kesempurnaan serta keperkasaan tubuh, sehingga kelainan atau ketidaksempurnaan fisik merupakan hal yang harus dimusnahkan.¹

Ini bisa dilihat dalam tradisi Sparta yang mewajibkan orang tua untuk menunjukkan bayi-bayi yang baru lahir kepada sesepuh kota atau hakim tua yang disebut “*Gerousia*” untuk diuji kesempurnaan tubuhnya. Bayi yang dianggap tidak lulus tes fisik, baik karena cacat atau sakit, aka diletakkan di sebuah tempat yang dinamakan *Apothetai* (*the place of exposure* atau tempat pameran) dan dibiarkan mati begitu saja.

Justifikasi terhadap ketentuan ini adalah bahwa “kehidupan yang tidak dianugerahi kesehatan atau kekuatan oleh alam merupakan makhluk tak berguna baik untuk dirinya sendiri atau untuk negara.

¹ Garland, R. *Eye of beholder eformity and disability in Graeco Roman World*. Itacha: Cornel University Press. 1995, hal. 14.

Dalam peradaban Yunani, kelahiran anak yang cacat ditafsirkan sebagai hukuman yang dijatuhkan kepada orang tuanya oleh para dewa, karenanya kemudian banyak praktik biadab yang dimaksudkan untuk sama sekali menghilangkan peluang bayi yang baru lahir untuk bertahan hidup.

Tekanan untuk menghilangkan bayi yang cacat bawaan didorong tidak hanya oleh mitos ataupun kepercayaan tetapi juga oleh pertimbangan praktis, karena membesarkan anak seperti itu membebani secara ekonomi dan sangat tidak menguntungkan.

Di Sparta, di mana homogenitas ras sangat dihargai dan di mana prinsip-prinsip eogenetika dijunjung tinggi, pengabaian bayi yang cacat dan sakit-sakitan sebenarnya merupakan persyaratan hukum. Undang-undang yang menuntut pengabaian mereka dianggap sangat penting sehingga dimasukkan ke dalam kode yang dikaitkan dengan Lykourgos yang legendaris.

Plutarch memberi tahu kita bahwa seorang anak yang baru lahir di Sparta, tidak seperti di sebagian besar wilayah Yunani, bukanlah milik ayahnya tetapi negara, dihadirkan untuk diperiksa di hadapan 'tetua suku.' segera setelah lahir. Jika anak itu kuat dan sehat, para tetua memerintahkan ayah untuk membesarkannya; jika, di sisi lain, mereka menentukan bahwa itu adalah 'kelahiran yang buruk dan bentuk yang buruk', dia diminta untuk mengeksposnya di tempat seperti jurang yang disebut *Apothetai* atau Tempat Eksposur dengan keyakinan bahwa kehidupan yang alami tidak diberi kesehatan dan kekuatan tidak ada gunanya baik untuk dirinya sendiri maupun untuk negara.

Fakta bahwa Aristoteles merasa perlu untuk merekomendasikan harus ada hukum 'untuk mencegah membesarkan anak-anak cacat (*méden pepêrômenon trephein*)' juga menunjukkan beberapa orang tua cenderung, meskipun dalam pandangannya menyedihkan, untuk membesarkan mereka. Keinginan Aristoteles sendiri untuk menghilangkan yang cacat, seperti kode hukum Spartan, tampaknya telah didirikan terutama pada pengertian praktis tentang apa yang menjadi kepentingan terbaik masyarakat, meskipun kemungkinan juga didorong oleh kesadarannya penyakit bawaan tertentu dapat ditransmisikan. - diwariskan oleh faktor keturunan.²

Barnes menyebutkan bahwa masyarakat Romawi juga diceritakan memiliki tradisi "pembunuhan bayi" (*infanticide*). bayi-bayi yang lemah,

² Garland, R. *Eye of beholder eformity and disability in Graeco Roman World*. Itacha: Cornel University Press. 1995, hal. 146.

sakit-sakitan dan difabel akan segera dibuang dengan cara dihanyutkan di sungai Tiber.³

Tuntutan kesempurnaan fisik masyarakat Yunani dan Romawi ini kemudian dikuatkan dalam doktrin agama. Dalam Old Testamen, misalnya, ada banyak pasal yang mengatur bahwa kesempurnaan fisik dan mental merupakan syarat melakukan ibadah atau ritual sehingga mereka yang tidak sempurna secara fisik dan mental tidak bisa melakukannya.

Sebagian besar umat Buddha percaya bahwa karma buruk (yang muncul dari tindakan tidak bermoral) adalah penyebab disabilitas.⁴ Umat Buddha juga percaya dalam menunjukkan kasih sayang kepada orang-orang yang kurang beruntung dari diri mereka sendiri (dikenal sebagai *songarn*), termasuk terhadap orang cacat, yang diyakini oleh umat Buddha untuk membantu membangun karma baik mereka sendiri. Seperti halnya agama Buddha, umat Hindu juga percaya bahwa kecacatan disebabkan oleh karma negatif, meskipun tidak selalu disebabkan oleh hukuman dari tuhan.⁵

Dalam Taurat, kecacatan disebabkan oleh *Yahweh*, sebagai hukuman atas pelanggaran.⁶ Meskipun demikian, Tuhan juga memerintahkan orang Yahudi di Israel untuk "*tidak menghina orang tuli, atau meletakkan batu sandungan di depan orang buta*".⁷ Selain itu, Halakha⁸ menyatakan bahwa orang harus mendukung orang sakit.⁹

Dalam tradisi Kristen, di beberapa bagian Alkitab, disabilitas fisik digambarkan sebagai hukuman atas dosa. Dalam Perjanjian Baru, Yesus sering diperlihatkan melakukan mukjizat menyembuhkan orang-orang cacat, meskipun beberapa percaya bahwa Yesus masih menyebut dosa sebagai

³ Barnes, C., "A legacy of oppression: a history of disability in Western culture", in Barton, L. & Oliver, M (Eds.), *Disability studies: Past, Present and Future Leeds*. The Disability Press. 1997, hal 19.

⁴ Burley, Mikel "Retributive karma and the problem of blaming the victim" . *International Journal for Philosophy of Religion*. 2012, Vol. 74, no. 2, tahun 2012, hal.149–165.

⁵ Waldman, H. Barry; Perlman, Steven P.; Chaudhry, Ramiz A. "Hindu Perceptions of Disability" *The Exceptional Parent*, Vol. 40, Issue 7, July 2010, hal 39.

⁶ Blanks, A. Brooke; Smith, J. David "Multiculturalism, Religion, and Disability: Implications for Special Education Practitioners" (PDF). *Daddceec.org*. vol. 44, no. 3, 2009, hal. 295–303.

⁷ Layman, Lenore "Torah Heroes Had Special Needs". *Jewish Journal*. Tribe Media Corp. diakses 23 Januari 2023.

⁸ Halakha adalah suatu istilah untuk kumpulan hukum agama orang Yahudi, termasuk hukum yang tertulis dalam Alkitab Ibrani (yaitu 613 mitzvot) dan hukum Talmud maupun hukum rabbinik yang ditetapkan kemudian, serta sejumlah adat dan tradisi. Jacobs, Louis. "Halakhah". *Encyclopaedia Judaica* (2 ed.).

⁹ Jones, Melinda, "Judaism, Theology and the Human Rights of People with Disabilities". *Journal of Religion, Disability & Health*. Vol. 10, no. 3, hal. 101–145.

penyebab cacat fisik.¹⁰ meskipun ada perspektif lain tentang Kristus yang menyembuhkan orang yang buta sejak lahir (Yohanes 9:1-12), di mana Yesus menantang pandangan bahwa kecacatan adalah hukuman atas dosa. "Murid-muridnya bertanya kepadanya, "Rabi, siapa yang berdosa, orang ini atau orang tuanya, sehingga dia dilahirkan buta?" Yesus menjawab: Baik orang ini maupun orang tuanya tidak berdosa, "kata Yesus," tetapi ini terjadi agar pekerjaan Allah mungkin ditampilkan dalam dirinya."

Pada Abad Pertengahan, ada dua model pendekatan yang berlaku bagi penyandang disabilitas. Beberapa pendeta dan cendekiawan berpandangan bahwa kecacatan adalah hukuman dari Tuhan karena melakukan dosa, seperti yang sering dijelaskan dalam Alkitab. Yang lain percaya bahwa mereka yang cacat lebih saleh daripada orang yang tidak cacat.¹¹

Martin Luther berpandangan bahwa kecacatan disebabkan oleh dosa, dan tercatat telah merekomendasikan kepada Pangeran Dessau agar seorang anak laki-laki cacat ditenggelamkan. Ketika saran ini ditegur, Luther memberi tahu sang pangeran bahwa orang Kristen harus berdoa agar Iblis disingkirkan dari anak laki-laki itu setiap hari.¹²

Selanjutnya, menurut Haffter, pada masa pertengahan (*middle ages*), intoleransi masyarakat terhadap orang yang memiliki kekurangan atau gangguan fungsi fisik dan psikis (penyandang disabilitas). Berlanjut dengan munculnya pandangan yang mengasosiasikan keadaan mereka dengan setan dan sihir.¹³

Hal tersebut berakibat pada penolakan dan hukuman yang harus diterima oleh difabel. Anak yang lahir dengan gangguan fungsi fisik dan psikis (*impairment*) dianggap sebagai tumbal, sebagai anak setan yang ditukarkan dengan anak manusia karena orang tuanya terlibat dalam praktik-praktik sihir atau perdukunan.

Menurut M. Miles terdapat sikap umat beragama yang bervariasi tentang disabilitas, sejumlah sikap umat beragama yaitu: mendiskriminasi, menolak kehadiran mereka, kasihan, ketakutan, para disabilitas adalah *lading charity* (derma dan sedekah), melayani dan merawat, inklusif,

¹⁰ Otieno, Pauline A. "Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya". *Disability Studies Quarterly*. Vol. 29, no. 4, tahun 2009, hal. 127.

¹¹ Metzler, Irina, *Disability in Medieval Europe: Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c.1100-1400*. Oxford: Routledge, 2006, hal. 46–47

¹² McKenna, Adrian. "In Dependent Bodies: Exploring a Christian Understanding of Disability". *webcache.googleusercontent.com*. Royal College of Psychiatry. diakses 22 January 2023.

¹³ Haffer, C. "The changeling: history and psychodynamics of attitudes to handicapped children in European Folklore" *Journal of the History of Behavioural Sciences*, 1986, hal. 55.

memerllakukan berdasarkan hak dan kesetaraan.¹⁴ Dari varian perlakuan tersebut terdapat pula perlakuan yang diskriminatif oleh pemuka agama kepada para penyandang disabilitas.

Terdapat peraturan mengenai hukuman mati bagi para penyihir yang ditulis seorang pendeta Katolik Jerman Heinrich Kramer pada tahun 1487, yang mendeklarasikan bahwa anak-anak penyandang disabilitas adalah hasil hubungan si ibu dengan Setan. Keyakinan tersebut tidak hanya dinyakini dan dipercayai oleh masyarakat awam bahkan pemuka agama pun berkeyakinan demikian. Banyak juga tokoh protestan yang melihat setan pada anak dengan gangguan fungsi tubuh dan mental dan anak tersebut harus dibunuh.¹⁵

B. Pola Relasi Rasulullah terhadap Penyandang Disabilitas

Kondisi geografi Arab yang gersang dan dipenuhi hamparan padang pasir, menyebabkan kondisi masyarakat Arab memiliki karakter yang kental dengan kesukuan. Kesetiaan dan solidaritas kelompok menjadi sumber kekuatan tersendiri.¹⁶ Dengan fanatisme kesukuan yang tinggi dan ingin menunjukkan kehebatan masing-masing suku, mereka kerap melakukan peperangan antar suku.¹⁷

Dengan kondisi itu, kesempurnaan fisik bagi bangsa Arab merupakan sebuah keniscayaan. Sebaliknya, orang-orang penyandang disabilitas di masyarakat Arab saat itu itu merupakan dianggap golongan rendah dan hina. Bahkan, pemuka-pemuka Quraisy merasa keberatan jika mereka makan dan berkumpul dengan penyandang disabilitas. Mereka memandang sebelah mata kepada penyandang disabilitas, dan dianggap tidak memiliki kedudukan di tengah masyarakat. Bahkan, sebelum Nabi Saw. diutus, orang-orang Quraisy merasa keberatan jika mereka makan bersama dengan penyandang disabilitas.¹⁸

Begitu pula dengan golongan disabilitas lainnya, orang-orang Arab menjauhi para penyandang disabilitas, sebab orang yang disabilitas kaki

¹⁴ Miles, M. (1995). "Disability in an Eastern religious context: historical perspectives" dalam *Disability & Society*, vol. 10, no. 1, tahun 1995, hal. 53-76.

¹⁵ Barnes, C. "A legacy of oppression: a history of disability in Western culture" in Barton, L. & Oliver, M (Eds.), *Disability studies: Past, Present and Future Leeds*. The Disability Press, 1997, hal. 17-18.

¹⁶ Ahmad Syalabi, *at-Târîkh al-Islâmî wa al Hadhârat al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1959, jilid 1, hal. 23.

¹⁷ Muhammad Mustofâ Al-A'zamî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, Selangor: Islamic Book Trust, 2011, hal.15. bandingkan dengan Ahmad Jamin. "Kondisi Masyarakat Arab Pra Islam", *Jurnal at-Ta'lim*, Vol. 11, no. 2, tahun 2012, hal. 34.

¹⁸ Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 7, hal. 317.

tidak dapat duduk dengan baik. Begitu pula dengan orang yang sakit, mereka juga enggan berkumpul dengannya, sebab orang yang sakit tidak dapat menyantap hidangan dengan sempurna sebagaimana yang lainnya. Maka dari itu mereka merasa jijik dan tidak mau lagi makan bersamanya. Namun setelah Islam datang, terutama setelah diturunkannya surat an-Nur ayat 61 sebagai kemurahan Islam dalam berinteraksi dengan para penyandang disabilitas.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَلِكَ لَكُمْ اللَّهُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) dirumah kamu sendiri atau dirumah bapak-bapakmu, dirumah ibu-ibumu, dirumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, dirumah saudara bapakmu yang laki-laki, dirumah saudara bapakmu yang perempuan, dirumah saudara ibumu yang laki-laki, dirumah saudara ibumu yang perempuan, dirumah yang kamu miliki kuncinya atau dirumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya(Nya) bagimu, agar kamu memahaminya. (An-Nur/24: 61)

Interaksi Nabi dengan penyandang disabilitas tercatat dalam salah satu Surah dalam al-Qur'an, 'Abasa. Surah yang secara leksikal adalah "bermuka masam" itu merupakan salah satu teguran langsung Allah swt kepada Nabi yang terabadikan dalam al-Quran. Dan, ternyata firman tersebut diwahyukan saat Nabi berinteraksi dengan penyandang disabilitas, yaitu sahabat Abdullâh Ibnu Ummi Maktûm. Pada awalnya, Rasulallah saw kurang menghiraukan Abdullah Ibnu Ummi Maktum, tetapi setelah turun surat 'Abasa Rasulallah sangat peduli dengan Ummi Maktum.¹⁹

¹⁹ Dalam sumber yang lain mengisahkan anak Ummi Maktûm bernama Amr Ibnu Qais (anak laki-laki paman Siti Khadijah). Dia berkata dengan suara agak keras kepada Nabi: "Ajarkanlah kepadaku apa-apa yang telah Allah ajarkan kepadamu." Karena buta maka pada saat itu Abdulah Ibnu Ummi Maktum tidak mengetahui kesibukan Nabi yang

Andaikata saat itu Ibnu Ummi Maktûm diam dan tidak mengganggu Nabi, agar Nabi dapat berbicara dengan orang Quraisy itu karena beliau sangat menginginkannya mendapatkan hidayah. Untuk itulah Nabi bermuka masam kepada Ibnu Maktûm dan memalingkan wajahnya darinya serta hanya melayani tamunya yang dari Quraisy tersebut. Namun sikap nabi yang diskriminatif itu kemudian ditegur oleh Allah sebagaimana dalam firman-Nya :

عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُزَكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَا يَرْكَبُ (7) وَآمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى

(1) Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, (2) karena telah datang seorang buta kepadanya, (3) Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), (4) atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?, (5) Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup, (6) maka kamu melayaninya (7) Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman), (8) Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), (9) sedang ia takut kepada (Allah), (10) maka kamu mengabaikannya, (11) Sekali-kali jangan (demikian)! Sesungguhnya ajaran-ajaran Tuhan itu adalah suatu peringatan, (Abasa/80: 1 – 11)

Menurut Quraish Shihab teguran Allah kepada Nabi Muhammad saw. dikarenakan beliau adalah *asyraf al-insan*, sehingga sikap yang menimbulkan kesan negatif tidak dikehendaki Allah swt. Mengingat *hasanat al-abrâr sayyi'ât al-muqarrabîn* (artinya: apa yang dinilai kebajikan orang-orang yang amat berbakti, masih dinilai keburukan oleh orang-orang yang didekatkan Allah kepada-Nya). Nabi Muhammad saw. adalah makhluk yang paling didekatkan Allah swt ke sisi-Nya karena itu beliau ditegur. Apa yang beliau lakukan itu dapat menimbulkan prasangka bahwa beliau mementingkan orang kaya atas orang miskin, orang yang terpendang dalam masyarakat dan orang yang tidak terpendang. Ini kesan

sedang menghadapi para pembesar kaum musyrikin Quraisy. Nabi sangat menginginkan mereka masuk Islam. Hal ini menyebabkan Nabi bermuka masam dan berpaling dari Abdullah Ibnu Ummi Maktum lalu menuju masuk Islam. Hal ini menyebabkan Nabi bermuka masam dan berpaling dari Abdullah Ibnu Ummi Maktûm lalu menuju rumah tetap menghadapi pembesar-pembesar Quraisy. Karena merasa diabaikan, Abdullah Ibnu Ummi Maktûm berkata: “Apakah yang saya katakan ini mengganggu Tuan?” Nabi menjawab: “Tidak.” Maka turunlah wahyu yang menegur sikap Nabi tersebut. Lihat, Ibnu Katsir Abû al-Fidâ ‘Ismâil bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H, jilid 8, hal 320.

orang lain, dan Allah hendak menghapus kesan semacam itu dengan turunnya surat ‘Abasa.²⁰

Teguran itu justru menunjukkan keagungan Nabi Muhammad saw. Dengan ayat-ayat teguran tersebut Allah swt. hendak mengingatkan Nabi, pembesar kaum Quraisy yang diharapkan memeluk Islam oleh Nabi saw, pada hakikatnya tidak demikian. Tokoh-tokoh itu sama sekali menolak apa yang Nabi Muhammad saw lakukan. Jangan sampai hanya dengan mengharapkan orang-orang berkedudukan tinggi untuk masuk Islam, sampai menghiraukan penyandang disabilitas yang sungguh-sungguh dalam mendalami Islam.²¹

Dari kejadian itu, Nabi Muhammad diperintahkan Allah swt agar tidak mengkhususkan dan membeda-bedakan peringatan terhadap seseorang. Tidak membedakan orang ‘mulia’ dengan orang lemah, orang miskin dengan orang kaya, orang merdeka dengan budak, laki-laki dengan wanita, anak-anak dengan dewasa serta para penyandang disabilitas dengan non disabilitas. Sesudah peristiwa turunnya ayat yang melarang dan memperlakukan diskriminasi terhadap penyandang disabilitas, Nabi kemudian berlaku sangat baik kepada Abdullah ibnu Umî Maktûm, bahkan semua hak dan kewajibannya disamakan dengan sahabat-sahabat lainnya yang bukan penyandang disabilitas.

Teguran atas tindakan Nabi Saw. yang berpaling dan menunjukkan ekspresi tidak senang juga memiliki hikmah besar. *Pertama*, ayat ini memberikan dukungan moral serta tanggung jawab kepada Rasul saw. agar tidak mengabaikan kelompok masyarakat yang dianggap memiliki strata sosial rendah. Terutama dalam hal memberi penyampaian dakwah dan peringatan-peringatan agama tanpa membeda-bedakan strata sosialnya, miskin atau kaya, cacat ataupun tidak. *Kedua*, Adanya teguran dari Allah SWT adalah merupakan salah satu bukti kebenaran dan keotentikan al-Qur’an. Al-Qur’an bukanlah karangan Nabi Muhammad Saw, karena jika demikian niscaya ia akan mnyembunyikan teguran dan kritik tersebut. *Ketiga*, ayat ini turun adalah untuk membesarkan hati para penyandang disabilitas, dan orang-orang yang terbatas lainnya seperti fakir dan miskin, bahwa kedudukan berdasarkan materi tidak selamanya baik, boleh jadi seorang dengan segala keterbatasannya memiliki kedudukan yang lebih mulia di sisi Allah SWT. *Keempat*, ayat ini turun sebagai upaya mendobrak dan merekonstruksi stigma negatif terhadap penyandang disabilitas. dan untuk membebaskan para *mustadh’afin* (kelompok marjinal) dari

²⁰M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an* Jakarta: Lentera Hati, 2017, vol. 15, hal. 64.

²¹M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an* Jakarta: Lentera Hati, 2017, vol. 15, hal. 64.

keterhinaan.²²

Tak sedikipun ajaran agama Islam mengajarkan kepada manusia untuk melakukan diskriminasi secara sepihak, lebih-lebih kepada penyandang disabilitas. Justru agama ini datang untuk mengajak manusia agar selalu senantiasa merangkul dan mengayomi orang-orang yang membutuhkan perlindungan khususnya bagi penyandang disabilitas. Pola relasi yang dilakukan Rasulullah dikemas dalam bentuk pembinaan dan pemberdayaan. Pembinaan dan pemberdayaan segala potensi dilakukan Rasulullah dalam mendidik para sahabat. Mulai dari spiritual, psikis, fisik, intelektual, dan sosial kemasyarakatan. Bentuk pembinaan dan pemberdayaan tersebut terlihat pada usaha Rasulullah dalam memberikan arahan, bimbingan, perintah, peringatan, pemberian pengetahuan, penjelasan, pendalaman pemahaman, pencerahan akal dan spiritual, pencerdasan, pengajaran, dan penyucian diri kepada para sahabat.²³

Berdasarkan analisa terhadap penafsiran ayat al-Qur'an dan hadis tentang penyandang disabilitas serta sejarah Islam yang berkaitan dengan Abdullâh bin Ummi Maktûm, secara umum pendidikan Rasulullah terhadap Abdullâh bin Ummi Maktûm mencakup enam prinsip, yakni kemasyarakatan, tauhid, ibadah, akhlak, kepercayaan dan penghargaan, serta kasih sayang.

Pertama, prinsip kemasyarakatan yang melingkupi pengaturan interaksi sosial. Nabi Muhammad saw memberikan kebebasan kepada Abdullah bin Ummi Maktûm untuk turut serta dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Tanpa membatasi gerak langkahnya dalam setiap kegiatan kaum Muslimin. Bahkan, Nabi saw memberikan kebebasan kepada Abdullâh bin Ummi Maktûm untuk terlibat dalam ranah politik.²⁴ *Kedua*, potensi spiritual (tauhid). Sebagaimana tergambar dalam surat 'Abasa, dalam diri Abdullah bin Ummi Maktûm tertanam rasa percaya diri dan keimanan yang teguh. *Ketiga*, prinsip ibadah, yakni usaha mendekatkan diri kepada Allah swt. Nabi Muhammad saw. Kondisi seperti Abdullah bin Ummi Maktûm tidak menjadi penghalang untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah swt. *Keempat*, prinsip akhlak, yakni Nabi Muhammad saw mengajarkan untuk menempatkan penyandang disabilitas setara dengan yang lainnya. Pembinaan dan pemberdayaan dalam bidang akhlak dilakukan Nabi Muhammad saw secara bertahap. Hal ini

²² Mohammad Yazid Mubarak, "Hak-Hak Dan Kewajiban Kaum Disabilitas Sebelum Dan Setelah Islam Datang", *Islamic Akademika: Jurnal Pendidikan & Keislaman*, hal. 130.

²³ Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 26.

²⁴ Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 29.

dimaksudkan agar tidak memberatkan para sahabat dalam proses pembinaan dan pemberdayaan.

Kondisi Abdullâh bin Ummi Maktûm sebagai penyandang disabilitas tidak menjadi penghalang untuk terlibat aktif dalam kehidupan sosial dan politik, bahkan kondisi itu tidak menghalanginya untuk berhijrah ke Madinah. Juga tidak menghalangi Abdullah bin Ummi Maktûm untuk menjadi pengajar, yang memberikan pengajaran al-Qur`an kepada masyarakat Madinah bersama Muş`ab bin Umair. Kondisi Abdullah bin Ummi Maktum juga tidak menghalanginya menjadi *muazin* bersama Bilal bin Rabâh. Puncak peran yang diperankan Abdullah bin Ummi Maktûm, ia menjadi wali kota sementara Madinah, menggantikan Rasulullah yang tidak berada di Madinah.²⁵

Prinsip *kelima*, kepercayaan dan penghargaan, dengan kepercayaan dan penghargaan menjadikan seseorang lebih percaya diri dan berkompeten. Kedua sikap ini, tidak hanya ditunjukkan Nabi Muhammad saw kepada Abdullah bin Ummi Maktûm saja, tetapi Nabi Muhammad saw memberikan perlakuan yang sama terhadap seluruh sahabat. Bentuk kepercayaan dan penghargaan yang diberikan tidak harus sama antara sahabat yang satu dengan lainnya. Diberikan porsi sesuai bidang kemampuan dan keahlian para sahabat. *Keenam*, prinsip kasih sayang, tanpa sikap ini pembinaan dan pemberdayaan kepada seseorang tidak akan maksimal. Lebih-lebih kepada mereka yang membutuhkan perhatian khusus. Kasih sayang yang dibutuhkan tidak hanya muncul dari keluarga namun juga dari lingkungan sekitar. Hal ini sesuai riwayat yang menyebutkan seorang muslim itu ibara satu tubuh.

عَنْ التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى²⁶

Dari an-Nu'mân bin Basyîr berkata, Rasulullah saw. bersabda, Engkau melihat kaum Mukminin dalam saling mengasihi diantara mereka, saling mencintai diantara mereka, dan saling lembut diantara mereka seperti satu tubuh, jika salah satu anggota tubuh sakit, maka seluruh anggota tubuh yang lain ikut sakit demam dan tidak bisa tidur. (HR. Bukh>arî)

Bahkan di dalam riwayat lain disebutkan, dengan cobaan berupa kekurangan fisik itu salah satu cara Allah swt agar seseorang mencapai

²⁵ Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam*, ... hal. 29.

²⁶ al-Bukhari, Muhammad bin Ismâil. Shahih Bukhâri... juz 8, hal. 10, no hadis 6011, *Kitâb al-Adab bâb Rahmat an-nâs*.

derajat yang tinggi.

عَنْ جَلَّاحِ بْنِ حَكِيمِ السَّلَمِيِّ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا سَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَنَزِلَةٌ، لَمْ يَبْلُغْهَا بِعَمَلِهِ ابْتِلَاءُ اللَّهِ فِي جَسَدِهِ، أَوْ فِي مَالِهِ، أَوْ فِي وَلَدِهِ».²⁷

Dari Lajlâj bin Hakîm aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, 'Sungguh seseorang niscaya punya suatu derajat di sisi Allah yang tidak akan dicapainya dengan amal, sampai ia diuji dengan cobaan di badannya atau hartanya atau anaknya' (HR Abû Dâwûd).

Hadis ini memberi pemahaman bahwa di balik keterbatasan fisik (disabilitas) terdapat derajat yang mulia di sisi Allah swt. Islam tidak mengajarkan umatnya untuk menjadikan keterbatasan tersebut sebagai kekurangan, tetapi justru sebagai tangga bagi tercapainya derajat yang tinggi.

C. Perspektif Islam terhadap Penyandang Disabilitas

Islam sebagai agama *rahmat lil 'alamin* memberikan pengakuan kepada semua pengikutnya. Secara doktrinal, Islam tidak memandang fisik dan strata sosial seseorang, yang dilihat adalah ketakwaan seseorang. Konsep kesetaraan yang dibangun Islam adalah semua hamba dihadapan Allah swt adalah sama, yang membedakan hanya takwanya.

Dalam hal disabilitas, terminologi “disabilitas” memang tidak dapat ditemukan dalam Al-Qur'an atau Hadits (teks-teks agama Islam), tetapi konsep orang yang berkebutuhan khusus dan bagaimana mereka berinteraksi dalam masyarakat dapat ditemukan dalam sejarah Islam maupun konsep universal dalam Islam.²⁸

Islam memandang manusia diciptakan Allah dalam bentuk yang paling sempurna. Mengenai persoalan fisik, dalam pandangan islam Allah SWT telah menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Sebagaimana termakdum dalam surat at-Tin ayat 4 berikut.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. (Q.S. At-Tin ayat 4)

Kebanyakan ungkapan terkait disabilitas dalam Alquran lebih bersifat figuratif atau kiasan bagi orang-orang yang mendurhakai Tuhan. Sebagaimana termakdum dalam surat al-Hajj ayat 46 berikut.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى

²⁷ as-Sajistânî, Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'asj. Sunan Abî Dawûd .. juz 3, hal. 183, no hadits 3090 *Kitâb al-Janâiz bab al-Amradh*.

²⁸ Elsyaed Elshabrawy Ahmad Hassanein, *Inclusion, Disability and Culture* Netherlands: Sense Publihsers, 2015, hal. 3.

الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (Al-Hajj/22: 46).

Allah swt tidak melihat bentuk (fisik) seorang muslim, namun Allah melihat hati dan perbuatannya. Hal ini dinyatakan dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, yaitu :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ²⁹

Dari Abu Hurairah RA: Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk dan harta kalian, akan tetapi Allah melihat kepada hati dan perbuatan kalian. (HR Muslim)

Bahkan, Al-Qur'an memberikan keringan (rukhsah) bagi penyandang disabilitas yang tidak dapat mengikuti perang bersama Nabi Muhammad saw. Allah berfirman dalam surat Al-Fath ayat 17:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ

وَرَسُولَهُ، يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). Dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih. (Q.S.Al-Fath ayat 17).

Al-Qur'an juga memberikan kesetaraan sosial kepada penyandang disabilitas dalam kehidupan. Antara penyandang disabilitas dengan yang lain dianggap tidak ada halangan dalam beraktivitas dan bermasyarakat, semuanya setara. Allah berfirman dalam surat An-Nur ayat 61:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۗ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا

²⁹ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1987. No hadis 2564, *Kitab al-Birr, Bab Tahrîm al-Dzulm*.

عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) dirumah kamu sendiri atau dirumah bapak-bapakmu, dirumah ibu-ibumu, dirumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, di rumah saudara bapakmu yang laki-laki, dirumah saudara bapakmu yang perempuan, dirumah saudara ibumu yang laki-laki, dirumah saudara ibumu yang perempuan, dirumah yang kamu miliki kuncinya atau dirumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya bagimu, agar kamu memahaminya. (An-Nur/24: 61).

Ayat ini secara eksplisit menegaskan kesetaraan sosial antara penyandang disabilitas dan mereka yang bukan penyandang disabilitas. Mereka harus diperlakukan secara sama dan diterima secara tulus tanpa diskriminasi dalam kehidupan sosial, sebagaimana penjelasan Syekh Ali As-Shabuni dalam Tafsir Ayatul Ahkam (I/406):

يَقُولُ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا مَعْنَاهُ: لَيْسَ عَلَىٰ أَهْلِ الْأَعْدَارِ وَلَا عَلَىٰ ذَوِي الْعَاهَاتِ (الْأَعْمَىٰ وَالْأَعْرَجَ وَالْمَرِيضَ) حَرَجٌ أَنْ يَأْكُلُوا مَعَ الْأَصْحَاءِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ يَكْرَهُ الْكِبْرَ وَالْمُتَكَبِّرِينَ وَيُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ التَّوَّاضِعَ³⁰.

Substansi firman Allah Ta'ala (Surat An-Nur ayat 61) adalah bahwa tidak ada dosa bagi orang-orang yang punya uzur dan keterbatasan (tunanetra, pincang, sakit) untuk makan bersama orang-orang yang sehat (normal), sebab Allah Ta'ala membenci kesombongan dan orang-orang sombong dan menyukai kerendahhatian dari para hamba-Nya.

Dalam konteks interaksi sosial terhadap penyandang disabilitas, Allah swt pernah menegur Nabi Muhammad saw agar mereka tidak dibedakan. Kejadian itu menjadi sebab diturunkannya surat 'Abasa ayat 1-11 berikut.

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ (4) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ (6) وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا يَرْكَبُ (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ

³⁰ Muhammad Ali as-Sho>bûnî, *Rawâi' al-Bayân*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980, juz 2, hal. 223.

يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى (10) كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (11)

(1) Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, (2) karena telah datang seorang buta kepadanya, (3) Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), (4) atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?, (5) Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup, (6) maka kamu melayaninya (7) Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman), (8) Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), (9) sedang ia takut kepada (Allah), (10) maka kamu mengabaikannya, (11) Sekali-kali jangan (demikian)! Sesungguhnya ajaran-ajaran Tuhan itu adalah suatu peringatan, (Abasa/80: 1 – 11).

Ulama tafsir menjelaskan bahwa Surat ‘Abasa turun berkaitan dengan salah seorang sahabat penyandang disabilitas, yaitu Abdullah bin Ummi Maktum yang datang kepada Nabi Muhammad SAW untuk memohon bimbingan Islam namun diabaikan. Kemudian turunlah Surat ‘Abasa kepada beliau sebagai peringatan agar memperhatikannya, meskipun tunanetra. Bahkan beliau diharuskan lebih memperhatikannya daripada para pemuka Quraisy. Sejak saat itu, Nabi Muhammad SAW sangat memuliakannya dan bila menjumpainya langsung menyapa:

مَرْحَبًا بِمَنْ عَاتَبَنِي فِيهِ رَبِّي³¹

Selamat wahai orang yang karenanya aku telah diberi peringatan oleh Tuhanku.

Semakin jelas, melihat *sababun nuzul* Surat ‘Abasa, Islam sangat memperhatikan penyandang disabilitas, menerimanya secara setara sebagaimana manusia lainnya dan bahkan memprioritaskannya.

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ لَهُ الدَّرَجَةُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَبْلُغُهَا بِعَمَلٍ حَتَّى يُبْتَلَى بِبَلَاءٍ فِي جِسْمِهِ فَيَبْلُغَهَا بِذَلِكَ. (رَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ)³²

Dari Ibnu Mas’ud Rasulullah SAW bersabda, ‘Sungguh seseorang niscaya punya suatu derajat di sisi Allah yang tidak akan dicapainya dengan amal, sampai ia diuji dengan cobaan di badannya, lalu dengan ujian itu ia mencapai derajat tersebut. (HR Ibnu Abi Syaibah).

Ketika menjelaskan syarat *mahram* yang menemani wanita saat bepergian Imam Ar-Ramli As-Shaghir (919-1004 H/1513-1596 M), mufti Syafi’i negeri Mesir pada masanya ini menyatakan:

³¹ Umar bin Ali an-Nu’mani, *al-Lubâb fî Ulum al-Kitab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998, juz 8 hal 161.

³² Ibnu Abi Syaibah, *Musnad Ibnu Abi Syaibah*, Riyâdh: Dar al-Wathan, 1997, juz 1 hal 270, no hadits 405. *Bab ma Rawâhu Abdullah bin Mas’ud*

Pengajuan syarat mampu melihat bagi mahram yang menemani wanita saat berpergian oleh Al-'Abbadi diarahkan dalam konteks orang yang tidak mempunyai kecakapan. Di luar konteks itu, maka banyak tunanetra yang lebih mengetahui berbagai permasalahan dan lebih mampu menolak kesalahpahaman dan praduga daripada orang-orang yang bisa melihat.³³

Pendapat ulama ini terang-terangan mengakui dan mengapresiasi peran penyandang disabilitas dalam menjaga kehormatan dan keselamatan para mahram atau keluarganya.

Berkaitan perintah shalat dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 43, pemuka ulama ahli tafsir asal Cordova Spanyol, Imam Al-Qurthubi (wafat 671 H/1273 M), menyatakan:

وَلَا بَأْسَ بِإِمَامَةِ الْأَعْمَىٰ وَالْأَعْرَجِ وَالْأَسْفَلِ وَالْأَقْطَعِ وَالْحَصْبِيِّ وَالْعَبْدِ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ
عَالِمًا بِالصَّلَاةِ³⁴

Tunanetra, orang pincang, orang lumpuh, orang yang terputus tangannya, orang yang dikebiri, dan hamba sahaya tidak mengapa menjadi imam shalat bila masing-masing dari mereka mengetahui tatacara shalat.

Imam Al-Qurthubi dan para ulama lainnya tidak mempermasalahkan disabilitas. Menurutnya, penyandang disabilitas semisal tunanetra, tunadaksa dan lainnya boleh-boleh saja menjadi imam shalat asalkan mengetahui tatacaranya. Hal ini meniscayakan pengakuan Islam atas peran para penyandang disabilitas dalam kehidupan sosial kemasyarakatan bahkan dalam peribadahan.

Menurut penulis keberadaan ayat-ayat al-Qur'an, hadis, penafsiran para ahli tafsir, hadits dan fiqih di atas menunjukkan, Islam sangat mengapresiasi penyandang disabilitas. Berbeda dengan perspektif normalisme yang menganggap disabilitas sebagai aib atau abnormal yang melahirkan diskriminasi, perspektif medis dan sosial yang menganggap disabilitas adalah masalah personal lalu kemudian dibuatlah pusat rehabilitasi untuk mengobati mereka atau persepektif mistis-naif yang menganggap disabilitas sebagai kutukan yang membentuk stigma negatif perspektif Islam menempatkan penyandang disabilitas dengan segala ragamnya sebagai hamba Allah yang setara dengan yang lain mempunyai hak dan kewajiban sesuai kemampuannya.

³³ Muhammad bin Ahmad ar-Ramli, *Nihayat al-Muhtâj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, juz 3, hal. 250.

³⁴ Muhammad bin Ahmad al-Qurthubî, *al-Jami' li Ahkâm al-Quran*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964, juz 1, hal. 354.

D. Sahabat dan Ulama Penyandang Disabilitas

Keberadaan Islam hingga puncak kejayaan intelektualisme dan peradaban, merupakan hasil kerja keras, perjuangan dan pengorbanan Rasulullah Saw, para sahabat, Tabi'in dan para ulama di zamannya. Kondisi itu juga tidak luput di dalamnya peran dan kontribusi dari kalangan sahabat dan para ulama yang penyandang disabilitas. Perjuangan, kiprah dan kontribusi mereka tidak bisa dipandang sebelah mata. Sebab, berkat perjuangan mereka dalam membangun peradaban dan intelektualisme Islam, benar-benar dapat mengantarkan Islam dalam peradaban yang luar biasa sampai dapat dirasakan pengaruhnya oleh bangsa-bangsa lain seperti Barat dan Eropa. Sebab itu, ada beberapa sahabat dan ulama penyandang disabilitas yang terekam sejarah, di antara mereka sebagai berikut.

1. Abdullâh bin Ummu Maktûm

Di dalam pembahasan sebelumnya, sudah disinggung bahwa Ibnu Ummi Maktûm merupakan sahabat Nabi saw penyandang disabilitas yang terkenal. Dia adalah Abdullâh bin Umar bin Syuraikh, seorang sahabat asal Quraisy yang termasuk peserta hijrah ke Madinah rombongan pertama. Beliau sampai di Madinah sebelum kedatangan Rasulullah SAW. Abdullah Ibn Ummi Maktum bukan termasuk orang *masyhur* di kota Makkah. Ia hanya orang biasa, yang tidak banyak orang mengenalnya, bahkan suaranya tidak pernah didengar orang dan rupanya tidak pernah dikenal orang. Penduduk Iraq berpendapat, namanya Amru bin Ummi Maktûm, sedangkan penduduk Madinah berpendapat, namanya Abdullâh Ibnu Ummi Maktûm, tetapi. Akan tetapi, mereka sepakat bahwa nama ibunya adalah Atikah binti Abdullah bin Ma'ish dan ayahnya bernama Qais bin Zaidah. Âtikah adalah putera dari bibi Khadîjah binti Khuwalid. Ia dipanggil dengan sebutan Ummu Maktûm sebab saat ibunya melahirkan ia sebagai anak yang buta (*a'mâ*), ibunya melahirkannya dengan sembunyi-sembunyi (*maktûm*) agar tidak diketahui orang.³⁵

Walaupun Abdullah bin Ummi Maktûm seorang disabilitas netra, tetapi semangatnya bergelora untuk belajar dan mengetahui segala yang didengarnya. Abdullah bin Ummi Maktûm menggunakan pendengarannya sebagai pengganti matanya, segala hal yang didengarnya tidak dilupakan sehingga ia mampu mengutarakan kembali apa yang pernah didengarnya dengan baik. Abdullâh bin Ummi Maktûm adalah salah seorang sahabat senior Rasulullah saw, beliau termasuk diantara sahabat yang pertama memeluk Islam (*as-sâbiqûn al-awwalûn*). Abdullâh bin Ummi Maktûm menjalani segala

³⁵ Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat al-Shahabah*, Beirut: Dar al-Nafais, 1992, hal. 148.

ujian yang dirasakan dan diderita oleh kaum muslimin di Makkah dengan segala pengorbanan, keteguhan dan kesabaran. Abdullâh bin Ummi Maktûm merasakan siksaan bangsa Quraisy sebagaimana yang dialami oleh sahabatnya yang lain. Akan tetapi, Abdullah bin Ummi Maktum tidak pernah patah semangat, imannya tidak akan goyah.

Pada masa-masa itu Rasulullah saw seringkali melakukan pertemuan dengan para pemuka Quraisy karena berharap mereka berkenan untuk masuk Islam. Suatu hari Beliau berjumpa dengan Utbah bin Rabîah dan saudaranya yang bernama Syaibah bin Rabîah. Turut bersama keduanya adalah ‘Amr bin Hisyâm yang dikenal dengan Abu Jahl, Umayyah bin Khalaf dan Walîd bin Al-Mughîrah orang tua Khalid bin Walid. Rasul melakukan pembicaraan kepada mereka, mengajak mereka serta memperkenalkan Islam kepadanya. Rasulullah saw amat berharap agar mereka mau menerima penawaran Nabi Muhammad saw, atau menghentikan penyiksaan yang mereka lakukan terhadap para sahabat Rasulullah saw.³⁶

Saat Rasulullah saw sedang mengadakan pembicaraan dengan para pemuka Quraisy, tiba-tiba Abdullâh bin Ummi Maktûm datang meminta Nabi Muhammad saw untuk membacakan ayat-ayat al-Qur’an kepadanya. Abdullah bin Ummi Maktum berkata: “Ya Rasulullah, ajarkan kepadaku apa yang telah Allah ajarkan kepadamu!” Rasulullah saw kemudian berpaling dari Abdullah bin Maktum, dan membuang wajahnya darinya. Selanjutnya, Nabi Muhammad saw melanjutkan pembicaraan dengan para pembesar Quraisy tadi. Nabi Muhammad saw masih berharap agar mereka mau menerima Islam, sehingga dengan masuknya mereka ke dalam agama Islam maka agama ini akan semakin kokoh, dan dapat mendukung dakwah Rasulullah Saw. Begitu Rasulullah Saw selesai mengadakan pembicaraan dengan mereka, Beliau hendak kembali ke rumah. Tiba-tiba Allah swt membuat mata Nabi Muhammad saw menjadi kabur sehingga Beliau merasa pusing. Lalu turunlah beberapa ayat kepada Beliau yakni Surah ‘Abasa ayat 1-16.³⁷

Sejak itu, Rasulullah senantiasa memulyakan Abdullâh bin Ummi Maktûm. Nabi Muhammad saw juga senantiasa menanyakan kondisi Abdullâh bin Ummi Maktûm dan memenuhi segala kebutuhannya. Hal ini tidak mengherankan, sebab karena Abdullâh bin Ummi Maktûm Rasulullah saw mendapat teguran keras dari langit. Ketika Rasulullah dan sahabat hijrah ke Madinah (Yastrib), Rasul mengangkat Bilâl bin Rabâh dan Abdullâh bin Ummi Maktûm

³⁶ Abdurrahman Rif’at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 149.

³⁷ Abdurrahman Rif’at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 149-150.

menjadi Muazin muslimin ketika itu. Maka terkadang Bilal yang melakukan *adhan* dan Ibnu Ummi Maktûm yang membacakan *iqamat*. Terkadang juga Ibnu Ummi Maktûm yang *Adzan*, dan Bilal yang *qamat*. Kedua *muadzin* Rasulullah ini, memiliki waktu khusus untuk mengumandangkan *adhan*. Bilâl bin Rabâh diperintahkan *adhan* pada waktu shalat tahajud, yang saat ini termasuk sunnah Nabi yang sudah jarang kita temui-, sedangkan Abdullâh bin Ummi Maktûm *adhan* pada saat datangnya waktu shalat subuh.³⁸

Selain memiliki keistimewaan sebagai seorang *muadzin* Rasulullah Saw, Abdullâh bin Ummi Maktûm juga merupakan orang kepercayaan Nabi Saw. Saat Rasulullah melakukan safar berangkat ke medan perang, beliau selalu mengangkat Abdullah bin Ummi Maktum menjadi wali Kota Madinah menggantikan beliau yang sedang bersafar. Setidaknya lebih dari 10 kali Rasulullah Saw mengangkatnya sebagai wali kota sementara di Kota Madinah.³⁹ Pada tahun 14 H, Amirul Mukminin Umar bin Khattab mengadakan konfrontasi dengan Kerajaan Persia. Beliau menulis surat kepada para gubernurnya dengan menyerukan agar bersatu membentuk barisan dan berpartisipasi dalam medan jihad. Bekumpullah kaum muslimin dan bergabung dalam pasukan besar dipanglimai oleh Sa'ad bin Abî Waqqâsh. Ketika Abdullâh bin Ummi Maktûm juga turut menjadi salah satu dari pasukan tersebut.

Begitu pasukan ini tiba di Qadisiyah, Abdullâh bin Ummi Maktûm mengenakan baju besinya juga perlengkapan perang lainnya. Ia rela membawakan panji kaum muslimin dan berjanji untuk menjaganya hingga mati. Kedua pasukan bertemu dan berperang selama 3 hari dengan begitu hebatnya. Keduanya saling menyerang dengan sangat dahsyat sehingga belum pernah ada sejarah penaklukan yang dialami kaum muslimin sehebat ini. Sehingga pada hari ketiga kaum muslimin mendapatkan kemenangan telak dari pasukan negara adidaya Persia. Maka jatuhlah sebuah bangsa yang begitu besar saat itu, dan dikibarkanlah panji tauhid di negeri berhala. Dan sebagai harga pembelian kemenangan ini, gugurlah ratusan syahid dan salah satu dari para syuhada itu adalah Abdullâh bin Ummi Maktûm. Ia ditemukan telah tewas dengan berlumuran dara dan ia masih menggenggam panji pasukan muslimin.⁴⁰ Akhirnya sang *muadzin* pulang ke rahmatullah, gugur sebagai pahlawan memerangi bangsa Majusi Persia. Secara sederhana berikut dipaparkan mengenai

³⁸ Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 151.

³⁹ Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 152.

⁴⁰ Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, *Al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, juz 5, hal. 494-495.

kiprah dan kontribusi yang pernah diberikan oleh Abdullâh bin Ummi Maktûm dalam perjalanan hidupnya.

Sikap kasih dan sayang yang ditunjukkan keluarga, para sahabat dan lingkungan sekitar, membentuk kepribadian Abdullâh bin Ummi Maktum menjadi pribadi yang ekstrover, percaya diri dan mandiri. Keadaan disabilitas Abdullâh bin Ummi Maktûm tidak menghalanginya untuk bersosialisasi dengan masyarakat dan dunia luar. Karena rasa kasih dan sayang yang ditunjukkan keluarga dan lingkungan lah, ia mampu menjadi pendakwah, *muazin*, dan bahkan wali kota sementara Madinah. Semua ini tidak lepas dari peran seorang Rasul yang rahmatan lil-‘alamin (rahmat bagi seluruh alam).

2. Amr bin Al-Jamûh

Selain Abdullâh bin Umm Maktûm yang terkenal, penyandang disabilitas dari golongan sahabat ada yang bernama Amr bin al-Jamuh. Amr salah seorang sahabat penyandang disabilitas fisik (tuna daksa), yang memiliki kendala di kakinya, sehingga mengalami kesulitan saat berjalan. Namun, memiliki keuletan luar biasa dalam berbisnis. Sehingga ia memberikan hartanya untuk agama Allah tanpa pikir panjang sedikitpun. Tapi ia tidak puas dengan amal-amal materialnya. Beliau ingin ikut andil menjadi tentara Allah dalam perang badar.⁴¹

Amr bin al-Jamûh memiliki empat orang anak laki-laki yang mengikuti beberapa peperangan bersama Nabi Muhammad. Ia tergugah saat melihat keempat anaknya ikut berperang bersama Nabi Muhammad saw. Supaya diperbolehkan ikut perang, ia mendatangi Nabi Muhammad saw dengan kaki yang terseok-seok. Mengetahui hal itu, mendadak anak-anak Amr bin al-Jamûh berdatangan meminta agar Rasul tidak mengizinkan ayah mereka dalam Perang Badar. Nabi Muhammad berpandangan melalui kacamata syariat, dan beliau memutuskan tidak memberi kesempatan Amr ibn al-Jamûh berperang.⁴²

Ketika menjelang Perang Uhud, Amr bin al-Jamûh mengutarakan keinginannya kembali untuk ikut bergabung dengan pasukan umat Muslim. Namun, keempat anaknya menghalanginya lagi, mengingat kondisi bapaknya yang demikian. Karena tegatnya yang kuat dan keinginan untuk turut serta dalam peperangan, Amr

⁴¹ KH Musta’in Syafi’i, “Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas” dalam <https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/>, diakses pada tanggal 26 Juni 2021, pukul 11.18 WIB.

⁴² KH Musta’in Syafi’i, “Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas” dalam <https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/>, diakses pada tanggal 26 Juni 2021, pukul 11.18 WIB.

bin al-Jamûh mendatangi Nabi Muhammad saw. Ia mengadu kepada Nabi bahwa anak-anaknya menahan Amr untuk keluar bersama Nabi Muhammad saw pada perang Uhud. Padahal dengan kondisinya sebagai penyandang disabilitas, ia benar-benar ingin kakinya yang pincang dapat menginjak surga. Nabi Muhammad saw merespons aduan Amr bin al-Jamûh dengan bersabda, Allah swt sudah memaafkannya sehingga ia tidak memiliki kewajiban lagi untuk ikut berperang. Sementara kepada anak-anaknya Amr, Nabi mengimbau agar tidak melarang bapaknya tersebut. Akhirnya, Amr bin al-Jamûh ikut berperang bersama dengan Nabi Muhammad saw, dan ia terbunuh dalam perang Uhud. Setelah itu, Nabi bersabda bahwa dirinya melihat Amr bin al-Jamûh menginjakkan kakinya yang pincang di surga.⁴³

3. Abdurrahman bin Auf

Abdurrahman bin Auf merupakan salah satu dari delapan orang yang pertama kali masuk ke dalam Islam. Abdurrahman bin Auf juga termasuk sepuluh orang yang dijamin masuk surga. Dia juga salah satu dari enam orang ahli syurga pada hari pemilihan khalifah setelah Umar Al-Faruq. Namanya pada masa jahiliah adalah Abdu Amrin. Saat ia masuk Islam, Rasulullah Saw memanggilnya dengan Abdurrahman, yakni Abdurrahman bin Auf ra.⁴⁴

Saat Perang Badar, Abdurrahman bin Auf ikut berperang dengan umat Islam lainnya. Begitu juga dalam Perang Uhud, dia tetap bertahan di samping Rasulullah ketika tentara Muslimin banyak yang meninggalkan medan perang. Sehingga diriwayatkan, ia mengalami luka-luka sekitar dua puluhan luka.⁴⁵ Sebagian dari luka tersebut amat dalam yang dapat dimasuki tangan. Akibat dari salah satu luka tersebut menyebabkan pincang pada betis, sehingga Abdurrahman bin Auf kesulitan berjalan. Nabi Muhammad saw pun berdoa untuknya, “Ya Allah berikanlah minum kepada Abdurrahman bin Auf dari Mata air Salsabila di surga”. Akan tetapi, perjuangannya di medan perang masih lebih ringan, jika dibandingkan dengan perjuangannya dalam harta yang dimilikinya.

Pasukan Muslimin berangkat ke Tabuk. Dalam kesempatan inilah Allah memuliakan Abdurrahman dengan kemuliaan yang belum pernah diperoleh siapa pun. Ketika waktu shalat tiba,

⁴³ Muchlishon Rochmat, “Kisah Nabi Muhammad dan Sahabat Disabilitas Amr bin Al-Jamuh” dalam <https://islam.nu.or.id/post/read/109920/kisah-nabi-muhammad-dan-sahabat-disabilitas-amr-bin-al-jamuh>, diakses pada tanggal 23 Juni 2021 pukul 11.12 WIB.

⁴⁴ Abdurrahman Rif’at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 254-255.

⁴⁵ Ali Abdul Fattah, *‘Alam al-Mubdi’in min Ulama al’Arab wa al-Muslimin*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010, hal. 196.

Rasulullah terlambat datang. Maka Abdurrahman bin Auf yang menjadi imam shalat berjamaah. Setelah hampir selesai rakaat pertama, Rasulullah tiba, lalu shalat di belakangnya dan mengikuti sebagai makmum. Imam Bukhâri menyebutkan dalam kitab tarikhnya bahwa `Abdurrahmân pernah memberikan wasiat kepada semua Sahabat yang mengikuti perang badar dengan 400 dinar. Dan jumlah mereka ketika itu 100 orang. Dia meninggal dunia pada tahun 32 H saat berumur 72 tahun dan dikuburkan di pemakaman Baqi` dan ketika itu `Utsmân bin Affân r.a juga ikut menyalatkannya. Beliau adalah contoh manusia dermawan dan ringan tangan dalam membantu tegaknya panji dan kejayaan Islam sepanjang sejarah.⁴⁶

4. Hafsh bin Umar al-Basri

Hafsh bin Umar al-Basri memiliki nama lengkap Hafsh bin Umar Abu Umar al-Dharir al-Akbar al-Basri. Nama al-Akbar untuk membedakan dengan Hafsh bin Umar al-Ashghar yang juga merupakan perawi terpercaya, serta ahli qiraat al-Quran. Al-Basri merupakan identitas kewargaan yang menunjukkan bahwa dia berasal dari Basrah. Hafsh bin Umar al-Basri ini sudah mengalami disabilitas penglihatan sejak kecil. Akan tetapi, kondisi itu tidak menyurutkannya untuk belajar agama dan akhirnya menjadi ilmuwan muslim dan ahli hadis berpengaruh. Kondisi disabilitas penglihatan yang dialaminya tidak menyurutkannya dalam mencari ilmu, tetapi membuatnya belajar dan akhirnya menjadi sosok yang berpengaruh di dunia. Menurut Ibnu Hibbân, seperti dikutip al-Mizzî, beliau adalah golongan ulama yang menguasai beragam disiplin ilmu, seperti ilmu Waris (*fara'id*), Astronomi (*hisab*), Puisi (*syi'r*) dan Sejarah Arab Kuno (*ayyam al-nas*). Hafsh bin Umar berguru pada beberapa ulama di Basrah dan di luar kota Basrah.⁴⁷

⁴⁶ Ali Abdul Fattah, *'Alam al-Mubdi'in*, hal. 197.

⁴⁷ Di antara guru-gurunya adalah Abi Syaibah Ibrahim bin 'Utsman al-'Abasi (Kufah), Abu Hamzah Ishaq bin al-Rabi' al-'Atthar (Basrah), Bisyr bin al-Mufaddhal (Basrah), Bakr bin Hamran, Jarir bin Hazim, al-Harits bin Ziyad al-Azdi, al-Harits bin Sa'id al-Asadi al-Kufi, Hisan bin Ibrahim al-Kirmanî (Basrah), Hammad bin Zaid (Basrah), Hammad bin Salamah, Hammad bin Waqid, Shalih al-Mirri (Basrah), Abdullah bin Hisan al-'Anbari (Anbar), Abdul Aziz bin Muslim (Basrah), Abdul Warits bin Sa'id (Basrah), 'Ubaidillah bin Syumaith bin 'Ajlan (Basrah), 'Adi bin al-Fadhl (Basrah), 'Uqbah bin Abdullah al-Asham (Basrah), 'Ali bin Nuh, 'Imran bin Khalid al-Khuza'i, Fadhalah al-Syahham, al-Mubarak bin Fadhalah (Basrah), Abu Hilal Muhammad bin Sulaim al-Rasibi (Basrah), Murji bin Raja' (Basrah), Mu'tamir bin Sulaiman (Basrah), al-Nu'man bin Abdussalam al-Ashbihani (Ashbihan), Abu 'Awanah al-Waddhah bin Abdullah (Wasith), Wuhaib bin Khalid (Basrah), Yahya bin Katsir al-'Anbari (Basrah), Yusuf bin Abdah (Basrah), dan Yusuf bin Maimun al-Shabbagh (Kufah, Basrah). M. Khoirul Huda, "Hafsh

Terdapat dua hal menarik yang dapat diambil dari daftar guru Hafsh bin Umar. *Pertama*, Hafsh bin Umar memaksimalkan potensi yang ada di sekitarnya. Basrah adalah pusat kegiatan keilmuan dari segala bidang, terutama hadis. Hafsh belajar kepada ulama-ulama ahli hadis yang ada di Basrah. Menguasai ilmu mereka dan menjadi penerus estafet jaringan periwayat hadis Basrah. Para penyandang disabilitas dapat meneladani ini dengan memanfaatkan segala potensi personal, sosial, maupun struktural untuk mengembangkan diri. Seperti yang dilakukan oleh Hafsh bin Umar al-Basri. *Kedua*, upaya Hafsh bin Umar sampai sukses menjadi tokoh yang diakui dalam bidang hadis, waris, astronomi, puisi dan sejarah kuno. Dalam disiplin hadis, Abu Hatim pernah menyaksikan bahwa Hafsh bin Umar al-Basri meriwayatkan sebagian besar hadis dari hafalannya.⁴⁸

5. Qatâdah

Sejarah telah merekam keberadaan ulama-ulama besar dengan kekuatan hafalan yang sangat luar biasa. Salah satunya adalah Qatâdah bin Da'imah as-Sadusi, atau yang biasa disapa dengan panggilan Imam Qatâdah. Para ulama berbeda pendapat tentang tanggal kelahirannya. Namun, Syeikh adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar A'lam an-Nubala'* mengatakan, Qatâdah bin Da'imah as-Sadusi lahir pada tahun 60 H, dan wafat pada tahun 118 H. Imam Qatâdah berasal dari suku as-Sadus, yaitu bagian dari Bani Syaiban, suku Arab bagian utara. Imam adz-Dzahabi menyebut Imam Qatâdah sebagai *Hafizhul Ashr* (penghafal di masanya) dan *Qudwatul Mufassirin wal Muhadditsin* (suri teladannya para ahli tafsir dan ahli hadis).⁴⁹

Ulama banyak kelebihan yang hidup pada masa tabiin dengan ini ternyata tidak bisa menikmati indahnya belajar menggunakan kedua matanya. Qatâdah terlahir dalam keadaan kedua matanya tidak bisa melihat. Namun, kebutaan mata bukan berarti meniscayakan kebutaan hati dan pikiran. Qatâdah sama sekali tidak menjadikan kondisi itu sebagai penghambat perjuangannya menuntut ilmu. Dengan kondisi itu, Qatâdah mendatangi berbagai

bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel” dalam <https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 WIB.

⁴⁸ Lihat, M. Khoirul Huda, “Hafsh bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel” dalam <https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 WIB.

⁴⁹ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'*, Beirut, Syria: Muassasah ar-Risalah, 1982, juz 1, hal. 272.

tempat ilmu tanpa malu dan ragu. Semua itu dilakukan karena Qatâdah sadar tentang derajat dan kemuliaan ilmu. Tentu perjalanan yang ditempuhnya tidak mudah. Namun, baginya fisik bukan penentu untuk menjadi orang berilmu. Pada mulanya, Qatâdah menimba ilmu dari sekian banyak shahabat Nabi Muhammad saw yang masih hidup, seperti Anas bin Malik, Abdullah bin Sarjis, Handzalah al-Katib, Abu Thufail al-Kinani, Anas bin an-Nadhr, dan sahabat Nabi saw lainnya.⁵⁰ Imam Qatâdah selalu mendatangi pengajian-pengajian yang diselenggarakan para sahabat secara rutin. Bahkan, tidak jarang Qatâdah bertatap muka secara langsung ketika ia tidak memahami suatu ilmu. Setelah periode sahabat selesai, Qatâdah belajar kepada ulama-ulama besar dari kalangan Tabi'in yang sezaman dengannya. Asy-Syaukanî pernah menceritakan tentang ihwal Qatâdah ketika berguru pada Sa'îd bin al-Musayyib. Dalam kitabnya disebutkan:

أَقَامَ قَتَادَةُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ، فَقَالَ لَهُ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ: ازْتَحَلْ يَا
أَعْمَى فَقَدْ أَنْزَفْتَنِي

*"Imam Qatâdah pernah ingin menetap di (rumah) Imam Said al-Musayyib selama 8 hari (untuk menimba ilmu darinya), maka Imam Said mengatakan padanya di hari ketiga: 'Pergilah wahai penyandang tunanetra, sesungguhnya engkau telah mencuriku.'"*⁵¹

6. at-Tirmidzî

Khazanah keilmuan Islam klasik mencatat sosok imam Tirmidzî sebagai salah satu periwayat dan ahli Hadits utama, selain al-Bukhari, Muslim, Abu Daud, dan sederet nama lainnya. Karya, kitab al-Jami' atau biasa dikenal dengan kitab Jami' Tirmidzî, menjadi salah satu rujukan penting berkaitan dengan masalah Hadits dan ilmunya. Serta termasuk dalam *Kutûb as-Sittah* (enam kitab pokok

⁵⁰ Adz-Dzahabi mencatat bahwa guru Imam Qatadah saat itu terdiri dari 42 tabiin, di antaranya seperti Said bin al-Musayyib, Abul Aliyah, Zurarah bin Aufa, Atha' bin Abi Rabah, Imam Muhammad bin Sirin, Abi Mulih bin Usamah, Imam Hasan al-Bashri dan yang lainnya. Bahkan, menurut Imam adz-Dzahabi, Qatadah berguru kepada Imam Hasan al-Bashri selama dua belas tahun. Dengan bermodalkan semangat dan mengandalkan pikirannya, Qatadah mampu melahap semua ilmu yang diajarkan oleh guru-gurunya. Tidak hanya paham, ia menghafal semuanya. Maka, tidak heran jika Imam adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar A'lam an-Nubala'* mengatakan bahwa ia sebagai Hafidhul Ashr (penghafal di masanya) dan Qudwatul Mufassirin wal Muhadditsin (suri teladannya para ahli tafsir dan ahli hadits). Lihat, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'*, Beirut, Syria: Muassasah ar-Risalah 1982, juz 1, hal. 272.

⁵¹ Syekh Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tahqiqi al-Haq min Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-'Ilm, 1990, juz 1, hal. 175.

bidang Hadis) dan ensiklopedia Hadis terkenal. Sosok penuh tawadhu' dan ahli ibadah ini tak lain adalah Tirmidzî. Imam ahli hadis ini dilahirkan pada tahun 209 Hijriyah di sebuah daerah bernama Tirmidz. Nama lengkap Tirmidzî adalah Abû 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Tsawrah Ibn Mûsâ Ibn al Dhahhâk al Sulami al Bughi al Tirmidzî. Ia di bangsakan dengan al Sulami karena berasal dari Bani Sulaim, dari Qabilah 'Aylan, sedangkan al-Bughi adalah nama desa tempat Tirmidzî wafat, yakni di Bugh.⁵²

Dahulu para ulama memiliki semangat untuk menuntut ilmu agama sejak usianya yang masih muda. Termasuk di antaranya adalah Tirmidzî. Beliau memulai jihadnya dengan belajar agama sejak beliau masih muda. Beliau mengambil ilmu dari para syekh yang ada di negara beliau.⁵³ Kemudian beliau memulai melakukan perjalanan dalam menuntut ilmu ke berbagai negara yang ada di muka bumi ini. Yang mana perjalanan beliau itu hanya ditujukan untuk menimba ilmu agama. Beberapa daerah yang pernah beliau datangi pada saat itu adalah Khurasan, Iraq, Madinah, Mekkah, dan yang lainnya.

Dalam lawatannya itu, ia banyak mengunjungi ulama-ulama besar dan guru-guru hadits untuk mendengarkan Hadits dan kemudian dihafal dan dicatatnya dengan baik. Di antara gurunya adalah al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad. Selain itu, ia juga belajar pada Ishak bin Musa, Mahmud bin Gailan, Said bin Abdurrahman, Ali bin Hajar, Ahmad bin Muni' dan lainnya.⁵⁴ Perjalanan panjang pengembaraannya mencari ilmu, bertukar pikiran dan mengumpulkan hadits itu mengantarkan dirinya sebagai ulama hadits yang sangat disegani kalangan ulama semasanya. Kendati demikian, takdir menggariskan lain. Daya upaya mulianya itu pula yang pada akhir kehidupannya mendapat musibah kebutaan. Dan beberapa tahun lamanya ia hidup sebagai tunanetra. Dalam kondisi seperti inilah, at-Tirmidzî meninggal dunia.

at-Tirmidzî adalah sosok ulama yang terbilang produktif. Adapun karya tulis yang sampai kepada kita di antaranya: Kitab *al-Jami'*, yang juga dikenal dengan sebutan *Sunan at-Tirmidzî*, Kitab *al-'Ilal*, Kitab *asy-Syama'il an-Nabawiyah*, Kitab *Tasmiyyatu Ashhabi Rasulillah shallallaahu 'alaihi wa sallam*. Adapun yang tidak sampai kepada kita adalah Kitab *az-Zuhd*, *Kitab al-Asma'*

⁵² Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin*, Kairo: Markaz Kutub al-Syarq al-Ausath, 2005, hal. 239.

⁵³ Muhammad bin Ahmad adz-Dzahabi, *Sair A'lam an-Nubala*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996, hal. 217.

⁵⁴ Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin*, hal. 240.

walkuna, dan Kitab at-Tarikh. Di antara karya beliau yang paling besar dan terkenal serta beredar luas adalah kitab al-Jāmi' (Sunan at-Tirmidzi). Selain dikenal sebagai ahli dan penghafal hadits, mengetahui kelemahan-kelemahan dan perawinya, Imam Tirmidzi juga dikenal sebagai ahli fiqh dengan wawasan dan pandangan luas. Padangan-pandangannya tentang fiqh itu misalnya dapat ditemukan dalam kitabnya al-Jāmi'.⁵⁵

E. Stigma dan Diskriminasi terhadap Penyandang Disabilitas

Stigma merupakan cap atau persepsi negatif terhadap seseorang oleh orang lain. Menurut Goffman, konsep stigma mengarah pada orang-orang yang memiliki perbedaan dengan kaum mayoritas, sehingga tidak memperoleh penerimaan sosial secara penuh. Stigma ini merupakan reaksi sosial dari masyarakat kepada seseorang yang dikucilkan, disingkirkan, didiskualifikasi dari penerimaan sosial.⁵⁶

Goffman membagi stigma menjadi tiga jenis. *Pertama, abominations of the body* yaitu stigma yang berhubungan secara langsung dengan kecacatan fisik seseorang seperti disabilitas pendengaran dan disabilitas mata. *Kedua, blemishes of individual character* yaitu stigma yang berhubungan langsung dengan kerusakan karakter individu seperti pemabuk. *Ketiga, tribal stigma* yaitu stigma yang berhubungan dengan suku, agama serta bangsa, seperti keberadaan suku Papua yang minoritas di tanah atau pulau Jawa. Goffman menjelaskan bahwa orang yang terkena

⁵⁵ Sumbangsih Imam Tirmidzi dalam kajian dan pengembangan Ilmu Hadits tidak diragukan lagi adanya. Sebelum munculnya al-Imam at-Tirmidzi, klasifikasi hadits hanya terbagi menjadi hadits shahih dan hadits dha'if. Hadits shahih adalah hadits yang para perawinya memiliki hafalan yang kuat. Sementara hadits dha'if adalah hadits yang lemah disebabkan lemahnya hafalan perawinya atau sebab yang lain. Dari sini, al-Imam at-Tirmidzi rahimahullah memiliki pemikiran yang jenius. Ketika suatu hadits diriwayatkan oleh perawi yang standar hafalannya di bawah perawi hadits shahih, namun masih unggul dibanding perawi hadits dha'if sehingga hafalannya dapat disebut 'tidak kuat sekali, namun lemah pun tidak,' maka beliau mengkategorikan periwayatan seperti ini kepada tingkat hasan. Oleh karenanya, beliau adalah orang pertama yang memasyhurkan pembagian hadits menjadi shahih, hasan, dan dha'if. Disamping itu juga, termasuk kontribusi beliau yakni menyatukan paradigma hadits dan fiqh. Kalau kita lihat, kitab Jami' at-Tirmidzi selalu menampilkan perbandingan pendapat antar madzhab. Perbandingan ini selalu dibarengkan tatkala beliau menuliskan sebuah hadits. Bahkan, karena banyaknya memuat perbandingan fiqh, kitab Jami' At-Tirmidzi ini nyaris terkesan sebagai kitab fiqh, bukan kitab hadits. Hal inilah yang menjadi keistimewaan sekaligus pembeda antara kitab Jami' at-Tirmidzi dengan kitab-kitab hadits yang lain. Namun demikian, bukan berarti al-Imam at-Tirmidzi merupakan figur sektarian yaitu berpegang pada salah satu madzhab tertentu. Beliau merupakan tokoh yang hanya mengikuti petunjuk Nabi Saw dan seorang mujtahid yang tidak bertaklid (mengikut tanpa dalil) kepada siapapun. Lihat, Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin*, hal. 243.

⁵⁶ Sebagaimana dikutip Margareth M Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, hal. 243-244.

stigma berpikir bahwa dirinya merupakan orang yang normal seperti orang lain serta berhak untuk mendapatkan keadilan dalam setiap kesempatan. Orang yang terstigma dapat merespon keadaan tersebut dengan mengkoreksi diri mengenai hal-hal apa yang menyebabkan terjadinya stigma terhadap dirinya.⁵⁷

Diskursus penyandang disabilitas di Indonesia masih kental dengan stigma negatif dan diskriminasi, baik di ranah publik maupun akses publik. Konstruksi diskursus mengenai penyandang disabilitas tersosialisasikan dalam sistem sosial, ekonomi, dan budaya serta tertata dalam struktur formasi sosial Indonesia.⁵⁸ Penyandang disabilitas masih menjadi kelompok yang tersingkirkan dalam dunia kerja dan fasilitas publik. Mengingat tidak sedikit yang menganggap mereka sebelah mata, dan dalam penyediaan akses publik kepentingan mereka kurang dihiraukan oleh pemangku kebijakan. Pemberian stigma terhadap penyandang disabilitas tidak hanya terjadi di kota-kota besar, melainkan juga terjadi di pedesaan. Salah satu hasil penelitian yang menunjukkan adanya stigma di pedesaan ada tulisan Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi. Penelitian mereka berdua dilakukan di Desa Semen Kabupaten Ngawi.

Berdasarkan penelitian Widyastutik, stigma yang dirasakan oleh disabilitas tergolong dalam beberapa bentuk diantaranya adalah bullying, hinaan atau ejekan, diskriminasi dan selalu merendahkan disabilitas yang dianggap hanya sebagai beban keluarga. Melalui adanya stigma tersebut, disabilitas melakukan adanya perlawanan diri untuk membela diri dalam menghadapi stigma pada dirinya. Selain itu disabilitas juga memaknai adanya stigma sebagai salah satu pelajaran untuk melatih kesabaran dan perjuangan keras untuk membuktikan ke dunia luar bahwa disabilitas juga bisa berpotensi. Mengenai nilai yang dapat diambil dari terjadinya stigma sosial terhadap disabilitas dapat disimpulkan bahwasanya dengan adanya

⁵⁷ Terdapat dua tipe individu yang simpati serta memberikan dukungan terhadap orang yang terstigma. Pada tipe yang pertama yaitu orang yang memiliki stigma yang sama dari masyarakat, sehingga mereka dapat memberikan saran ataupun dukungan karena mereka pernah mengalami hal yang sama. Tipe yang kedua yaitu orang-orang yang dikarenakan dalam kondisi tertentu menjadi dekat dengan orang yang terstigma. Goffman memberikan istilah "wise" kepada orang-orang yang tergolong tipe yang kedua. Sebelum menjadi seorang "wise" maka seseorang harus menunggu untuk diterima oleh orang yang terstigma. Selanjutnya, Goffman menggolongkan orang-orang yang termasuk dalam istilah "wise" ke dalam dua tipe, yakni orang yang dekat dengan orang yang terkena stigma dikarenakan pekerjaan seperti polisi, perawat dan lain-lain serta orang yang terhubung secara sosial dengan individu yang terkena stigma seperti keluarga, teman dan lain-lain. Lihat, Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi, "Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi," *Jurnal Paradigma* Volume 10 Nomor 1 UNESA 2021, hal.7-8.

⁵⁸ Mansour Fakih, *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 305.

stigma yang diberikan kepada diri mereka dapat dijadikan sebagai motivasi untuk lebih semangat dan membuktikan bahwa keterbatasan tidak menghalanginya untuk bekerja dan mengeksplor kemampuannya. Selain itu, juga dijelaskan bahwasanya perbedaan itu tidak dapat dijadikan sebagai tolak ukur kemampuan.⁵⁹

Diskriminasi dapat terjadi pada empat tingkat. *Pertama*, pada tingkat otoritas negara (pemerintah) dalam bentuk kebijakan, peraturan dan undang-undang (konstitusi) yang kurang memihak. *Kedua*, tingkat perusahaan yang tidak semua mau menerima staf (karyawan) yang memiliki kekurangan dan keterbatasan fisik. *Ketiga*, berinteraksi sosial mengalami kendala di tingkat RT/RW, tingkat kerja, Kelurahan (Desa) dan masyarakat yang lebih luas. *Keempat*, tingkat keluarga, pasangan suami-istri, dan lingkungan keluarga merasa malu ketika ada anggota keluarga yang cacat fisik, memiliki keturunan yang cacat fisik dan mental yang dicap stigma buruk.

Setiap individu penyandang disabilitas memiliki pembawaan yang berbeda, ini disebabkan oleh lingkungan sosial dan geografis mereka tinggal. Khususnya di usia remaja, kemungkinan besar perasaan tertekan akibat stigma sosial terhadapnya sekalipun yang dilihatnya itu merupakan hal yang positif. Hal ini dikarenakan oleh kecenderungan remaja dalam menemukan identitas diri mereka dan berusaha berbuat sebagaimana yang mereka inginkan. Ketika keinginan mereka tidak dapat terpenuhi karena kemampuan yang terbatas maka gejala emosi tidak dapat dihindari. Tentunya ini berdampak pada respon remaja tunarungu dalam menghadapi stigmatisasi dari luar.⁶⁰ Misalnya, kondisi aspek sosial dan emosional yang ditunjukkan oleh remaja tunarungu memiliki pengaruh pada bagaimana para remaja tersebut menilai diri mereka sendiri. Apalagi ditunjang dengan pelabelan dari pihak luar yakni salah satu yang terdekat seperti keluarga yang memberikan pemahaman ‘kuping jelek’ pada mereka. Memang penekanan pemahaman tersebut sebagai bentuk sederhana agar mereka menyadari keterbatasan yang dimiliki.

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Pasal 1 ayat (1) menjelaskan yang dimaksud dengan penyandang disabilitas merupakan setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan

⁵⁹ Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi, "Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi," *Jurnal Paradigma* Volume 10 Nomor 1 UNESA 2021, hal. 20.

⁶⁰ Ni Nyoman Mika Putri Karuniasih, Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, "Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi Sosial Penyandang Disabilitas Tunarungu," *Jurnal Ilmiah sosiologi (Sorot)*, Vol. 1, no 1, tahun 2017, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Udayana, hal. 6.

lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.

Masyarakat masih ada yang melakukan stigma sosial terhadap penyandang disabilitas. Bentuk stigma sosial terhadap penyandang disabilitas perlu dilihat dari dua sisi, yakni sisi internal dan sisi eksternal. Misalnya, persepsi bahwa penyandang disabilitas tunarungu merupakan orang-orang yang berbeda bahkan tidak normal ditunjukkan sebagai bentuk persepsi negatif yang tidak lain adalah bagian dari stigma sosial. Meninjau fenomena stigmatisasi sosial tidak hanya dari proses pelabelan dari masyarakat terhadap individu penyandang tunarungu, tetapi juga proses pelabelan yang dilakukan oleh individu terhadap dirinya sendiri yang menyadari kedisabilitasannya yang dimiliki.⁶¹

Masyarakat yang melakukan stigma sosial menganggap penyandang disabilitas mempunyai keterbatasan, sehingga penyandang disabilitas dianggap mengganggu segala aktivitas. Hal itu, tentu membuat hak penyandang disabilitas terabaikan bahkan tidak ada rasa peduli terhadap hak yang dimiliki oleh penyandang disabilitas. Padahal Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 27 ayat (2) mengatur semua warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak tanpa terkecuali.⁶² Bahkan, di dalam Pasal 28 D disebutkan, “setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapatkan imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja.” Hak bekerja bagi setiap warga negara sudah diatur di dalam Peraturan Perundang-Undangan terutama dalam Undang-Undang Dasar 1945 dimana dalam Undang-Undang tersebut tidak membatasi seseorang yang mempunyai keterbatasan fisik dan/atau intelektual untuk mendapatkan hak bekerjanya, sehingga setiap orang tanpa terkecuali dapat menikmati haknya sesuai dengan Peraturan Perundang-Undangan.

Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas memaparkan secara jelas mengenai hak-hak penyandang disabilitas, diantaranya adalah :⁶³

1. Hak untuk mendapat persamaan dan non-diskriminasi
2. Hak untuk mendapat pelayanan atau aksesibilitas
3. Hak atas kebebasan dan keamanan
4. Hak untuk mendapat pengakuan atas persamaan di muka hukum
5. Hak untuk mendapat keadilan
6. Hak bebas dari penyiksaan atau hukuman yang kejam

⁶¹ Ni Nyoman Mika Putri Karuniasih, Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, “Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi, hal. 6.

⁶² Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 27 ayat (2) berbunyi, “Tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan”.

⁶³ Undang-Undang Nomor 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Disabilitas.

7. Hak bebas dari eksploitasi dan kekerasan
8. Hak atas pendidikan dan kesehatan
9. Hak atas pekerjaan dan lapangan kerja
10. Hak kebebasan bergerak dan berkewarganegaraan

Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas tersebut menjadi dasar bagi kaum penyandang disabilitas untuk mempertahankan hidupnya serta memperjuangkan hak yang ada pada dirinya. Namun, dalam kenyataannya masih terdapat hak penyandang disabilitas yang diabaikan oleh pemerintah, salah satunya adalah hak untuk bekerja dan memperoleh pekerjaan. Hak atas pekerjaan dan lapangan kerja yang dimaksud dalam Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas adalah sebuah hak asasi manusia yang tidak bisa dipisahkan karena setiap manusia dan semua orang berhak untuk berpartisipasi, berkontribusi dan menikmati pembangunan ekonomi, sosial, budaya dan politik, dimana semua hak asasi manusia dan kebebasan yang mendasar bisa sepenuhnya diwujudkan.⁶⁴

Walaupun undang-undang sudah menjamin setiap warga negara, tanpa terkecuali dalam pekerjaan dan fasilitas negara, tetapi dalam tatanan realitasnya masih banyak bentuk-bentuk diskriminasi terhadap para penyandang disabilitas. Tahun 2019, Dokter gigi Romi Syofpa Ismael dicoret oleh Pemkab Solok Selatan menjadi PNS dengan alasan disabilitas. Padahal ia merupakan calon dengan nilai terbaik dan mendapatkan ranking pertama. Bukan pertama kali disabilitas mendapatkan diskriminasi di Indonesia.⁶⁵

Pusat Data dan Informasi Kesejahteraan Sosial Kementerian Sosial menyebutkan pada 2012, jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebanyak 1.250.780 orang. Mereka terdiri dari tuna daksa, tunanetra, tuli dan penyandang disabilitas mental. Ironisnya, dari jumlah penyandang disabilitas tersebut, tidak semuanya bisa memperoleh pekerjaan. Kesempatan bagi penyandang disabilitas untuk memperoleh pekerjaan masih sangat rendah. Data di Ditjen Pembinaan Penempatan Tenaga Kerja (Binapenta) menyebutkan, pada tahun 2014 jumlah penyandang disabilitas yang tidak bekerja sebanyak 1,5 juta orang.⁶⁶ Padahal, dalam pasal 53 ayat (1) UU

⁶⁴ Maria Nurma Septi Arum Kusumastuti, "Perlindungan Hukum Dari Diskriminasi Bagi Penyandang Disabilitas Dalam Dunia Kerja," *Jurnal Skripsi* Fakultas Hukum Universitas Atma Jaya Yogyakarta, 2016, hal. 2.

⁶⁵ Andi Saputra dan Jeka Kemai, "Selain drg Romi, Ini Sederet Kasus Diskriminasi Disabilitas di RI," <https://news.detik.com/berita/d-4649112/selain-drg-romi-ini-sederet-kasus-diskriminasi-disabilitas-di-ri>," diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 10.50 WIB.

⁶⁶ Sedangkan hasil pendataan yang telah dilakukan Pusat Data dan Informasi (Pusdatin) Departemen Sosial pada tahun 2008 tercatat sebesar 74,4% penyandang disabilitas adalah pengangguran alias tidak bekerja, dan sebesar 25,6% penyandang disabilitas memiliki pekerjaan. Jenis pekerjaan yang kerap dijalani yakni petani, buruh dan

Penyandang Disabilitas menyebutkan, pemerintah, pemerintah daerah, badan usaha milik negara, wajib mempekerjakan paling sedikit 2 persen penyandang disabilitas dari jumlah pegawai. Selanjutnya pada ayat (2) disebutkan, mewajibkan perusahaan swasta untuk mempekerjakan paling sedikit satu persen penyandang disabilitas dari jumlah pekerja.

Kasus di Kalimantan ada seorang ibu dari seorang anak penyandang disabilitas mental (IQ rendah) yang sedang mencarikan pekerjaan kasar untuk anaknya di proyek bangunan. Namun, mandor proyek langsung menolaknya dengan alasan lebih baik mencari pemuda sehat mental agar mudah diarahkan dalam bekerja.⁶⁷ Semakin banyak diskriminasi yang terjadi terhadap penyandang disabilitas, Pemerintah seharusnya secara tegas memberikan perlindungan hukum terhadap kaum penyandang disabilitas dan memberikan kesempatan kepada kaum penyandang disabilitas untuk dapat bekerja seperti orang normal pada umumnya dan tidak memandang bahwa dengan keterbatasan yang penyandang disabilitas miliki dapat menghambat mereka dalam bekerja. Perlindungan hukum terhadap pekerja merupakan pemenuhan hak dasar yang melekat dan dilindungi oleh konstitusi sehingga pelanggaran terhadap hak dasar tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia. Perlindungan terhadap pekerja bertujuan untuk menjamin hak-hak dasar pekerja dan menjamin kesamaan serta perlakuan tanpa diskriminasi atas dasar apapun untuk mewujudkan kesejahteraan pekerja dengan tetap memperhatikan perkembangan kemajuan dunia usaha dan kepentingan pengusaha.

Hak atas pekerjaan terkandung dalam deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dan diakui sebagai hak yang utama dalam hukum HAM internasional dan juga terkandung dalam Kovenan Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya⁶⁸ dimana hak atas pekerjaan menekankan pengembangan ekonomi, sosial, dan budaya. Indonesia telah meratifikasi ICESCR sejak tahun 2005.⁶⁹ Pasal 6 konvensi tersebut secara jelas menyatakan bahwa hak atas pekerjaan

jasa. Lihat, Bambang Widodo, "Upaya Memenuhi Hak Penyandang Disabilitas," <https://ham.go.id/2020/03/06/upaya-memenuhi-hak-penyandang-disabilitas/>, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 11.25 WIB.

⁶⁷ Kasus serupa juga dialami oleh Nine, seorang penyandang cacat tuna netra lulusan Universitas Negeri Jakarta (UNJ). Pada saat akan mengisi formulir pendaftaran CPNS 2004 Kabupaten Karang Anyar Jateng, Ibu S, yang duduk sebagai ketua panitia pendaftaran CPNS 2004 Kabupaten Karang Anyar Jateng, langsung menolak Nine karena Nine tidak memenuhi persyaratan utuh secara jasmani dan dianggap pasti tidak mampu bekerja. Padahal Nine sudah memiliki brevet lengkap sebagai pengajar bahasa Inggris. Lihat, R. Joni Bambang S, *Hukum Ketenagakerjaan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 45.

⁶⁸ Konvensi Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya, diadopsi oleh resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) pada 16 Desember 1966 dan mulai berlaku 3 Januari 1976.

⁶⁹ UU No. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan ICSCR.

merupakan hak asasi manusia. Indonesia sebagai negara anggota ICESCR memiliki kewajiban untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi semua hak dalam ICESCR tanpa diskriminasi. Pada isu penyandang disabilitas, terdapat beberapa undang-undang dan peraturan yang mengatur tentang kesempatan kerja bagi penyandang disabilitas. Berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998, pengusaha/pemberi kerja wajib mempekerjakan 1 orang penyandang disabilitas untuk setiap 100 pekerja yang dipekerjakannya. Ini berarti terdapat kuota 1% (minimal) bagi penyandang disabilitas untuk mengakses tempat kerja dan hak ekonominya. Walaupun undang-undang mengatur demikian, namun hal ini jarang terjadi bahkan di sector pemerintahan. Terdapat banyak kasus diskriminasi terhadap penyandang disabilitas di sektor ketenagakerjaan

Berdasarkan fenomena yang ada, diskriminasi dan stigma terhadap penyandang disabilitas masih terjadi banyak terjadi di lapangan. Walaupun dalam konteks negara, Indonesia sudah menjamin dalam undang-undang dan pembukaan UUD 1945. Keberadaan undang-undang dan aturan tentang penjaminan hak terhadap penyandang disabilitas belum memberikan kesadaran bagi sebagian orang untuk terlepas dari diskriminasi dan memberikan stigma terhadap para penyandang disabilitas.

F. Limitasi Akses Penyandang Disabilitas

Penyandang disabilitas adalah orang yang mengalami keterbatasan fisik dan mental sehingga mengalami kesulitan dalam berinteraksi dengan lingkungannya dan mengalami kesulitan untuk menerima pelayanan publik yang tidak aksibel.⁷⁰ Para penyandang disabilitas seharusnya menjadi isu yang harus menjadi perhatian bersama. Sebab itu, sangat dibutuhkan tersedianya pelayanan publik yang bersifat aksibel sehingga penyandang disabilitas mendapatkan kemudahan untuk mengaksesnya. Dengan demikian, pemerintah perlu menyediakan layanan publik dan akses untuk penyandang disabilitas yang aksesibilitas. Aksesibilitas adalah kemudahan yang disediakan untuk mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan.

Aksesibilitas merupakan bagian dari kehidupan manusia dalam kehidupannya, sehingga aksesibilitas menjadi niscaya, karena untuk memadai aktivitas manusia, tanpa terkecuali para penyandang disabilitas. Kesamaan kesempatan diartikan sebagai keadaan yang memberikan peluang

⁷⁰ Pelayanan publik dapat diartikan sebagai aktivitas pelayanan yang dilakukan oleh aktor-aktor pemerintah kepada masyarakat yang bertujuan untuk menyediakan pelayanan dalam pemenuhan kebutuhan masyarakat sesuai ketentuan yang berlaku, yang bertujuan untuk terwujudnya sistem penyelenggaraan pelayanan publik yang layak sesuai dengan asas-asas umum pemerintahan korporasi yang baik. Lihat dalam Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2009 Tentang Pelayanan Publik.

atau menyediakan akses kepada penyandang disabilitas untuk menyalurkan potensi dalam segala aspek penyelenggaraan negara dan masyarakat. Tujuan dari aksesibilitas adalah untuk memberikan kemudahan bagi penyandang disabilitas dalam melakukan aktivitas sehari-hari serta memiliki kesempatan dan peluang yang sama dalam memperoleh pelayanan publik untuk aksesibilitas fisik maupun non fisik.⁷¹

Aksesibilitas merupakan hal penting dalam mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan dan penghidupan. Aksesibilitas adalah kemudahan yang disediakan bagi penyandang disabilitas guna mewujudkan kesamaan kesempatan dalam aspek kehidupan dan penghidupan. Jaminan atas aksesibilitas bagi penyandang disabilitas tercantum dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Upaya untuk memberikan perlindungan hukum terhadap kedudukan, hak, kewajiban, dan peran para penyandang cacat, disamping dengan Undang-Undang tentang Penyandang Cacat, juga telah dilakukan melalui berbagai pearutan perundang-undangan, antara lain peraturan yang mengatur masalah ketenagakerjaan, pendidikan nasional, kesehatan, kesejahteraan sosial, lalu lintas dan angkutan jalan, perkeretaapian, pelayaran, penerbangan, dan kepabeanan. Peraturan tersebut memberikan jaminan kesamaan kesempatan terhadap penyandang cacat pada bidangbidang yang menjadi cakupannya dan dalam rangka memberikan jaminan tersebut kepada penyandang cacat diberikan kemudahan-kemudahan (aksesibilitas).⁷²

Berdasarkan Undang-Undang No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Disabilitas, kesetaraan dan non-diskriminasi merupakan salah satu syarat dari terbukanya berbagai akses bagi penyandang disabilitas.⁷³ Undang-undang tersebut mengandung berbagai hak terkait penyandang disabilitas, yakni dalam bidang-bidang pendidikan, ketenagakerjaan, kesetaraan dalam pembangunan dan dalam menikmati hasil pembangunan, aksesibilitas, rehabilitasi dan kesejahteraan sosial, serta pengembangan bakat dan kehidupan sosial secara setara.⁷⁴ Namun, Pada tahap pelaksanaan, tidak terdapat harmonisasi antara aturan hukum dan implementasi di tingkatan masyarakat dan pemangku kebijakan di tingkat lokal maupun pusat.

Aksesibilitas untuk mencapai kesetaraan dalam penggunaan bangunan umum dan kantor pemerintah masih jarang diimplementasikan.

⁷¹ Lelly Nuraviva, "Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Fasilitas Publik di Kota Surakarta", *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 7, no. 1, tahun 2017, hal. 1-10.

⁷² Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2009, hal. 254-255.

⁷³ Pasa 1 Undang-Undang No. 4 tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat

⁷⁴ Pasal 6 Undang-Undang No.4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat

Hal ini tercermin melalui saran transportasi umum yang tidak bersahabat dengan penyandang disabilitas, tidak adanya trotoar yang mendukung bagi penyandang disabilitas, tempat parkir kendaraan yang tidak cocok bagi penyandang disabilitas, elevator yang terlalu sempit, sarana sanitasi yang tidak mendukung, dan juga jalanan yang licin serta tidak rata yang tidak dapat dilewati oleh penyandang disabilitas. Hukum berjalan tanpa implementasi yang layak. Hukum dan kebijakan dibuat dengan sanksi yang tidak pernah dilaksanakan. Masalahnya juga menjadi semakin rumit jika dikaitkan dengan jenis penyandang disabilitas dimana kebutuhan setiap penyandang disabilitas tidak selalu sama.⁷⁵ Namun demikian, pemerintah harus tetap mengupayakan perencanaan pemberian prioritas terhadap aksesibilitas secara progresif. Kesenjangan juga terjadi ketika masyarakat kekurangan informasi mengenai kebijakan-kebijakan terkait penyandang disabilitas. Pada berbagai peraturan terdapat ketentuan yang memungkinkan penyandang disabilities melakukan gugatan atas haknya, namun ketentuan ini tidak banyak diketahui.

Kemudahan yang disediakan bagi penyandang disabilitas untuk terciptanya kesempatan yang sama dalam aspek kehidupan dan penghidupan itu yang disebut dengan aksesibilitas.⁷⁶ Pemerintah memiliki kewajiban menyediakan fasilitas publik yang layak dan memadai agar mempermudah para panyandang disabilitas. Berdasarkan Undang-Undang No. 28 Tahun 2002 tentang Bangunan, diatur bahwa setiap bangunan harus menyediakan fasilitas/infrastruktur untuk penyandang cacat disabilitas, kecuali perumahan pribadi. Selain itu juga, ada Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial bagi Penyandang Disabilitas. Peraturan tersebut mengatur bahwa setiap penyelenggaraan fasilitas umum dan infrastruktur harus menyediakan aksesibilitas yang setara.⁷⁷

Pada Pasal 9 terdapat konsep *affirmative action* bagi orang penyandang disabilitas, yaitu dengan memberikan penjelasan mengenai pengaturan bahwa aksesibilitas memiliki tujuan untuk menciptakan kondisi dan lingkungan yang lebih mendukung bagi penyandang disabilitas untuk bersosialisasi di dalam masyarakat. Pengaturan tersebut menekankan mengenai pengadaan akses minimal bagi penyandang disabilitas terhadap ruang publik sebagaimana dimandatkan oleh Pasal 9 CRPD. Pemerintah wajib menyediakan aksesibilitas secara fisik terhadap fasilitas umum dan

⁷⁵ Didi Tarsidi, "Aksesibilitas Lingkungan Fisik Bagi Penyandang Cacat". *Makalah FGD Draft Raperda Pelindungan Penyandang Cacat Kota Bandung*, Universitas Padjajaran Bandung & Sekretaria DPRD Kota Bandung, 2008.

⁷⁶ Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2009, hal. 262.

⁷⁷ Pasal 8 Undang-Undang No. 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat.

infrastruktur, bangunan umum, jalan umum, taman dan pemakaman, dan sarana transportasi.⁷⁸ Di dalam Undang-Undang No. 28 Tahun 2009 tentang Lalu Lintas dan Transportasi diatur mengenai kewajiban untuk memenuhi hak atas aksesibilitas bagi penyandang disabilitas.

Pada kenyataannya betapa sulit seorang penyandang cacat untuk mendapatkan hak akses fasilitas-fasilitas publik, peran politik, akses ketenagakerjaan, perlindungan hukum, akses pendidikan, akses informasi, dan komunikasi, serta layanan kesehatan. Fasilitas lalu lintas jalan dan alat transportasi umum di Indonesia tidak mudah diakses oleh penyandang cacat dan orang-orang berkebutuhan khusus lainnya. Seorang penyandang cacat tubuh sulit menyeberang jalan dengan menggunakan fasilitas penyeberangan jalan dengan undakan tangga yang terlalu sempit. Seorang penyandang cacat netra akan merasa kesulitan untuk menyimak marka-marka jalan dan papan informasi umum.⁷⁹

G. Kebijakan Penguasa terhadap Penyandang Disabilitas

Secara prinsip terdapat tiga kewajiban negara untuk memastikan hak-hak yang menjadi kewajibannya dapat terpenuhi hingga pencapaian maksimal. *Pertama*, kewajiban untuk memenuhi (*obligation to fulfill*) dalam artian untuk memenuhi hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk mengambil langkah legislatif, administratif, yudisial dan kebijakan praktis.⁸⁰ *Kedua*, kewajiban untuk melindungi (*obligation to protect*) dalam artian melindungi hak asasi manusia juga mensyaratkan tindakan aktif dari negara. Negara berkewajiban memastikan tidak terjadinya pelanggaran hak asasi manusia oleh individu pribadi dan/atau korporasi.⁸¹ *Ketiga*, kewajiban

⁷⁸ Pasal 11-15 Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Disabilitas.

⁷⁹ Muladi, *Hak Asasi Manusia*, hal. 260.

⁸⁰ Kewajiban untuk memenuhi hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk mengambil langkah legislatif, administratif, yudisial, dan kebijakan praktis untuk memastikan hak-hak yang menjadi kewajibannya dapat terpenuhi hingga pencapaian maksimal. Seperti contoh setiap orang yang ditahan berhak untuk di damping pengacara, dokter dan/atau konsulat dari negara mereka sesaat setelah mereka ditahan. Memperlambat pemberian hak ini berpotensi si tahanan disiksa atau dihilangkan. Negara berkewajiban untuk memastikan struktur implementasi domestik juga jaminan legal yang memadai. Hak atas peradilan yang fair sebagaimana diatur pada Pasal 14 Konvenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik mewajibkan negara untuk menyiapkan peradilan yang cukup, hakim yang professional dan mekanisme eksekusi putusan yang baik. Lihat, Rizki Nur Rahayu, "Pemenuhan Layanan Publik Yang Aksesibel Bagi Penyandang Disabilitas Netra di Kabupaten Sleman," *Tesis, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta*, hal. 74-75.

⁸¹ Kewajiban untuk melindungi hak asasi manusia juga mensyaratkan tindakan aktif dari negara, negara berkewajiban memastikan tidak terjadinya pelanggaran hak asasi manusia oleh individu pribadi dan/atau korporasi. Pada masa lalu, negara tidak memiliki kewenangan untuk masuk ke wilayah privat walaupun di dalamnya banyak terjadi

untuk menghormati (*obligation to respect*) hak asasi manusia yaitu mengacu pada kewajiban negara untuk tidak melakukan campur tangan.⁸²

Pengesahan peraturan perundang-undangan tentang penyandang disabilitas dilakukan sebagai bentuk pengakuan bahwa semua warga negara Indonesia adalah sama sederajat termasuk orang dengan disabilitas. Negara juga mengakui bahwa sebagian besar penyandang disabilitas di Indonesia hidup dalam kondisi rentan, terbelakang, dan/atau miskin yang disebabkan oleh adanya pembatasan, hambatan, kesulitan, dan pengurangan atau penghilangan hak penyandang disabilitas.⁸³

Jaminan atas hak dan kesempatan dalam segala aspek kehidupan dan penghidupan penyandang cacat telah tercantum dalam Pasal 5 UU No. 4 Tahun 1997 tentang penyandang cacat. Yang dimaksud dengan aspek kehidupan dan penghidupan penyandang cacat dalam pasal tersebut antara lain meliputi aspek agama, kesehatan, pendidikan, sosial, ketenagakerjaan, ekonomi, pelayanan umum, hukum, budaya, politik, pertahanan keamanan, olah raga, rekreasi, dan informasi.⁸⁴ Akan tetapi, undang-undang ini dianggap tidak sesuai dengan perkembangan persepsi dan sikap memandang penyandang disabilitas. Sebab itu, UU Nomor 4 Tahun 1997 diganti dengan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.

Upaya negara untuk menjamin dan memajukan pemenuhan hak penyandang disabilitas ialah melalui langkah legislatif (pembuatan peraturan) dan administratif (prosedur yang mendukung) serta melakukan harmonisasi peraturan termasuk menghapuskan aturan dan budaya yang

pelanggaran hak asasi manusia. Contoh yang paling mudah adalah kekerasan dalam rumah tangga. Sebagai implikasi dari paham liberalisme, kekerasan dalam rumah tangga yang menimpa perempuan dan anak dianggap sebagai urusan privat yang dilindungi dari campur tangan negara. Lihat, Rizki Nur Rahayu, *Pemenuhan Layanan Publik*, hal. 75.

⁸² Kewajiban untuk menghormati hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk tidak melakukan campur tangan. Penyediaan peluang campur tangan tidak diperbolehkan menggunakan mekanisme limitasi atau klausul reservasi. Campur tangan yang tidak sah merupakan pelanggaran hak asasi manusia. Oleh karena itu, hak untuk hidup berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak membunuh; hak atas integritas fisik dan mental berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak menyiksa; hak atas kebebasan beragama menuntut negara untuk tidak memaksa seseorang berpindah agama; hak untuk memilih berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak melarang bahkan mengeluarkan seseorang dari pemilihan umum yang demokratis. Tindakan negara seperti privatisasi dan outsourcing layanan kesehatan, sistem pendidikan, pelayanan pengungsi, administrasi dan keamanan tahanan, dan pasar bebas merupakan peluang intervensi langsung negara dan konsekuensinya kewajiban negara untuk menghormati menjadi tidak terpenuhi. Lihat, Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*, Depok: Rajawali Press, 2018, hal. 69-71.

⁸³ Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia*, hal. 255.

⁸⁴ Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat*, hal. 254.

melanggar hak penyandang disabilitas. Dalam pelaksanaan kewajiban tersebut, Negara harus mengacu pada prinsip-prinsip umum yakni:⁸⁵

1. Penghormatan pada martabat yang melekat, otonomi individual, termasuk kebebasan untuk menentukan pilihan, dan kemerdekaan perseorangan;
2. Non diskriminasi;
3. Partisipasi penuh dan efektif dan keikutsertaan dalam masyarakat;
4. Penghormatan atas perbedaan dan penerimaan penyandang disabilitas sebagai bagian dari keragaman manusia dan kemanusiaan;
5. Kesetaraan kesempatan;
6. Aksesibilitas; dan
7. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan;

Dalam suatu negara hukum yang dinamis, negara ikut aktif dalam usaha menciptakan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, diaturlah masalah fungsi negara dengan penyelenggaraan hak dan kewajiban asasi manusia itu. Bagaimanapun juga, negara di satu pihak melindungi hak-hak asasi warga negaranya, sedangkan di pihak lain, menyelenggarakan kepentingan umum. Kepentingan umum itu berupa kesejahteraan masyarakat sebagaimana yang diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar 1945. Hak-hak asasi manusia tersebut, sebagian telah secara eksplisit dan implisit dimuat dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang kemudian dikonkretkan lagi dalam berbagai peraturan perundang-undangan.⁸⁶

Komitmen negara dalam mewujudkan nilai-nilai HAM bagi penyandang disabilitas diwujudkan dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas untuk menghormati, melindungi, memenuhi dan memajukan hak-hak penyandang disabilitas. Adapun hak penyandang disabilitas yang diatur di dalam UU No.8/2016 terdiri dari:⁸⁷

1. Hak hidup;
2. Bebas dari stigma;
3. Privasi;
4. Hak untuk mendapatkan keadilan dan perlindungan hukum;
5. Pendidikan;
6. Hak atas pekerjaan, kewirausahaan, dan koperasi;
7. Kesehatan;
8. Politik;

⁸⁵ Destri Tsuraya Istiqamah, "Mendorong Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas", <http://lbhbandung.org>. Diakses 19 Juni 2021.

⁸⁶ Reko Dwi Salfutra, "Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Filsafat Hukum," *Jurnal Hukum Progresif*, Vol. 12, no. 1, tahun 2018, hal.215.

⁸⁷ Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

9. Keagamaan;
10. Keolahragaan;
11. Kebudayaan dan pariwisata;
12. Kesejahteraan sosial;
13. Aksesibilitas;
14. Pelayanan Publik;
15. Pelindungan dari bencana;
16. Habilidadasi dan rehabilitasi;
17. Konsensi;
18. Pendataan;
19. Hidup secara mandiri dan dilibatkan dalam masyarakat;
20. Berekspresi, berkomunikasi, dan memperoleh informasi;
21. berpindah tempat dan kewarganegaraan; dan
22. Bebas dari tindakan diskriminasi, penelantaran, penyiksaan, dan eksploitasi.

Di dalam UU Nomor 8 Tahun 2016 menyebutkan beberapa kewajiban dan tanggung jawab pemerintah daerah untuk melaksanakan penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas.⁸⁸ Hambatan upaya penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas di pemerintah yakni masih belum adanya regulasi di tingkat daerah yang mengatur secara rinci dan komprehensif tiap kewajiban pemerintah daerah yang merupakan amanat UU Nomor 8 Tahun 2016. Dari segi program dan kegiatan bagi penyandang disabilitas terlihat masih belum maksimal dalam melaksanakan perencanaan yang matang sehingga upaya penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas dapat berjalan sesuai dengan kebutuhan dan berkelanjutan.

Pendidikan untuk semua adalah visi UNESCO untuk tahun 2015. Pendidikan harus mudah dijangkau terlepas status setiap anak. Pendidikan merupakan pilar utama dalam pembangunan manusia. Indonesia memiliki Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Undang-undang tersebut menyatakan kewajiban penyelenggaraan pendidikan khusus bagi dan setara bagi penyandang disabilitas. Di dalam Peraturan Pemerintah No. 10 Tahun 2010 ditambahkan bahwa setiap tingkatan pendidikan harus menerima peserta didik tanpa diskriminasi, termasuk diskriminasi berdasarkan kondisi fisik dan mental. Namun, hingga kini, 90% dari 1,5 juta anak dengan disabilitas justru tidak dapat menikmati pendidikan.⁸⁹

⁸⁸ Pasal 27-128 Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Hak Penyandang Disabilitas.

⁸⁹ Irwanto, "Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review", *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia*, 2010.

Semangat non-diskriminasi telah muncul di dalam kebijakan sektor pendidikan. Namun di tahap pelaksanaan, hak untuk diperlakukan secara setara di sekolah umum tidak dapat berjalan. Pendidikan konvensional melihat bahwa masalah disabilitas sebagai hambatan siswa untuk memperoleh pencapaian sebagaimana ‘siswa normal’. Pada kebanyakan kasus, siswa yang berasal dari sekolah khusus menghadapi perlakuan diskriminatif karena pencapaian/tingkat pendidikannya direndahkan dan dibedakan. Salah satunya adalah dengan Ijazah yang mereka miliki tidak dapat digunakan untuk melamar pekerjaan.

Pada sektor kesejahteraan sosial, Indonesia memiliki Undang-Undang No. 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial. Undang-undang tersebut menyatakan bahwa penyandang disabilitas dikategorikan sebagai anggota masyarakat bermasalah dan memiliki disfungsi sosial. Istilah disfungsi sosial bagi penyandang disabilitas menciptakan beberapa masalah termasuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan hukum HAM internasional, konstitusi Indonesia, dan Undang-Undang HAM. Istilah tersebut menciptakan diskriminasi ganda bagi penyandang disabilitas karena dengan istilah “bermasalah” dan “disfungsi sosial”, maka pemerintah menempatkan penyandang disabilitas sebagai orang yang tidak dapat berpartisipasi secara penuh dan berfungsi secara utuh dalam masyarakat. CRPD merupakan langkah besar dalam merubah persepsi mengenai disabilitas dan memastikan bahwa masyarakat mengakui bahwa setiap orang harus mendapatkan kesempatan yang sama untuk menjalani hidup dengan potensi penuhnya yang mungkin.⁹⁰

Berdasarkan identifikasi hukum dan kebijakan diatas, maka dapat diangkat beberapa hal yang menjadi gap antara pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas dengan hukum dan kebijakan terkait:⁹¹

1. Perlu diklarifikasi apakah peraturan perundang-undangan yang menggunakan istilah ‘sesuai dengan derajat kecacatannya’ justru menjadi diskriminatif dan bertentangan dengan prinsip persamaan. Penyesuaian terhadap derajat kecacatan dapat menjadi kendala dalam partisipasi dalam kehidupan social.
2. Pembuatan Perda dapat meningkatkan anggaran pemenuhan hak-hak penyandang cacat. Mengenai pembuatan Perda, belum semua daerah memiliki Perda mengenai penyandang cacat. Oleh karena itu berdasarkan Perda yang sudah ada, terutama Perda Penyandang Cacat yang pertama yaitu di Kota Bandung, perlu dilakukan evaluasi sehingga pembentukan Perda yang baru dapat lebih mengakomodir

⁹⁰ Irwanto, “Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review”, *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia*, 2010.

⁹¹ Didi Tarsidi, “Kendala Umum yang Dihadapi Penyandang Disabilitas dalam Mengakses Layanan Publik”, *Jurnal Universitas Pendidikan Indonesia*.

kepentingan penyandang disabilitas serta dapat memastikan pelaksanaan perda di masyarakat.

3. Mengenai sektor ketenagakerjaan banyak terkandung dalam PP No. 43 Tahun 1998, termasuk kewajiban pengusaha mempekerjakan 1 orang penyandang cacat setiap 100 pekerja. Sebagai bentuk affirmative action, upaya ini dapat menjadi role model bagi sektor lain.
4. Mengenai sektor kesejahteraan sosial, perhatian khusus diberikan dalam hal perkawinan dimana dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa perceraian dapat dilakukan dalam hal pasangan menyandang cacat sehingga tidak dapat memenuhi tanggung jawabnya dalam perkawinan. Oleh karena itu UU dan PP ini dapat dikatakan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas.
5. Undang-Undang Kesejahteraan Sosial masih menempatkan penyandang cacat sebagai anggota masyarakat yang bermasalah dan memiliki disfungsi social. Tentunya UU ini bertentangan dengan semangat kesetaraan dan kenyataan bahwa penyandang disabilitas masih dapat berfungsi social secara aktif, misalnya dengan adanya kuota 1% di sector ketenagakerjaan.
6. Pada sektor pendidikan, sudah terdapat cukup ketentuan yang menyetarakan penyandang cacat dalam hal pendidikan, namun dalam peraturan perundang-undangan pendidikan belum diperkuat mengenai persamaan strata pendidikan/ijazah pendidikan khusus penyandang disabilitas,⁹² sehingga dalam dunia kerja seringkali ijazah penyandang cacat tidak diterima ketika melamar pekerjaan. Bagian ini terbukti secara nyata pada administrasi penerimaan pegawai negeri (keharusan sehat fisik dan jasmani) dan juga anggota legislatif yang sesuai UU Pemilu mensyaratkan adanya kecakapan menulis, membaca, dan berbicara Bahasa Indonesia.
7. Partisipasi politik belum seimbang antara penyandang cacat pemilih dan sebagai anggota legislatif yang dipilih. Sebagai pemilih, telah ada peraturan KPU (walaupun terbatas pada tuna netra), namun dalam persyaratan anggota legislatif tidak dimungkinkan penyandang disabilitas menjadi anggota legislatif. Perlu dibahas mengenai affirmative action. Hak dalam partisipasi politik dipayungi oleh UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia karena tidak terdapatnya dalam Pasal 6 UU No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat.

⁹² Kasim, E. R., et al. "Analisis situasi penyandang disabilitas di Indonesia: Sebuah desk-review." *Pusat Kajian Disabilitas, Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia*, 2010, hal. 24.

8. Secara keseluruhan, hukum dan kebijakan terkait penyandang cacat masih terdapat kontradiksi satu sama lain. Dengan kata lain belum terdapat harmonisasi kebijakan. Harmonisasi kebijakan dapat diupayakan melalui pengadaan Perda (yang saat ini belum terdapat di semua daerah) maupun revisi UU terkait.

H. Konvensi Internasional tentang Hak Penyandang Disabilitas (*Convention on The Right of Person with Disabilities / CRPD*)

Penyandang disabilitas merupakan salah satu kelompok minoritas terbesar di dunia, yaitu meliputi 600 juta orang, yang dua pertiga dari keseluruhan berada di negara berkembang. Para penyandang disabilitas telah diabaikan selama tiga dekade awal keberadaan PBB. Para perancang *International Bill of Human Rights* tidak memasukan penyandang disabilitas sebagai kelompok yang rentan terhadap pelanggaran HAM. Tak satu pun klausul kesetaraan dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), dan Kovenan Internasional tentang Ekonomi, Sosial dan Budaya (1966), yang secara eksplisit menyebutkan disabilitas sebagai kategori yang dilindungi. Adapun kata disabilitas yang dirujuk sebagai isu HAM dalam berbagai dokumen, hanya berkaitan dengan jaminan sosial dan kebijakan kesehatan preventif.⁹³

Baru pada tahun 1970-an, dengan diundangkannya Deklarasi Orang dengan Terbelakangan Mental (1971) dan Deklarasi Hak-hak Penyandang Disabilitas (1975), membuat penyandang disabilitas menjadi subyek dari deklarasi HAM. Namun begitu, instrumen awal itu masih mencerminkan gagasan disabilitas sebagai model medis. Model tersebut memandang penyandang disabilitas sebagai orang dengan masalah medis, yang penanganannya bergantung pada jaminan sosial dan kesejahteraan yang disediakan pada setiap negara.⁹⁴

Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD) merupakan konvensi tentang Hak-hak Difabel/Penyandang Disabilitas. Indonesia kemudian mengesahkan dalam Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 (selanjutnya disingkat UU No.19/2011) tentang Pengesahan CRPD.⁹⁵ Salah satu pembeda CRPD dengan konvensi

⁹³ Theresia Degener, "International Disability Law: A New Legal Subject on The Rise," disampaikan pada *Experts Meeting di Hongkong 13-17 Desember 1999*, California: Berkeley Journal International, 2000, hal. 187.

⁹⁴ Fajri Nursyamsi, dkk., *Kerangka Hukum Disabilitas: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*, Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015, hal. 15.

⁹⁵ CRPD merupakan instrument HAM internasional dan nasional dalam upaya Penghormatan, Pemenuhan dan Perlindungan Hak difabel di Indonesia (Development tool and Human Rights Instrument). Tujuan konvensi ini adalah untuk memajukan, melindungi,

internasional yang terkait dengan perlindungan hak asasi manusia lainnya adalah luasnya tujuan, makna dan ruang lingkup perlindungan bagi disabilitas. Dilihat dari tujuannya, konvensi ini tidak hanya untuk memajukan, melindungi dan menjamin penyandang disabilitas untuk menikmati hak-hak asasi manusia dan kebebasan fundamental yang juga dapat dinikmati orang yang bukan disabel, tetapi lebih jauh dari itu mereka harus dapat menikmatinya secara penuh dan tanpa diskriminasi yang didasarkan disabilitas. Selain itu, konvensi ini juga bertujuan untuk meningkatkan penghormatan terhadap harkat dan martabat insani yang melekat pada setiap diri manusia tanpa pandang bulu.⁹⁶ Perubahan cara pandang dari *charity based* menjadi *social based* sudah mendasari perkembangan isu disabilitas, terutama dalam konteks HAM. Saat ini, terutama setelah disahkannya CRPD, penyandang disabilitas tidak lagi dipandang sebagai kelompok yang hanya patut dikasihani, tetapi harus dijamin dan dipenuhi hak-haknya sebagai seorang manusia.⁹⁷

CRPD hadir dengan semangat mewujudkan pemenuhan hak penyandang disabilitas atas dasar kesetaraan hak dengan masyarakat umum lainnya. Indonesia merupakan salah satu negara anggota Persatuan Bangsa-Bangsa yang telah meratifikasi CRPD melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011 (UU Nomor 19 Tahun 2011) pada tanggal 18 Oktober Tahun 2011. UU Nomor 19 Tahun 2011 tersebut menjadi payung hukum bagi tiap peraturan perundang-undangan terkait agar memperhatikan dan mewujudkan kesetaraan hak bagi penyandang disabilitas. Salah satu sikap pemerintah Indonesia yang menunjukkan keseriusan dalam menjamin upaya penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas yaitu dengan meratifikasi CRPD.

Pemerintah Indonesia meratifikasi CRPD dengan dasar hukum pengesahan yang sesuai dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 pada alinea keempat dimana menyebutkan bahwa salah satu tujuan negara kesatuan Republik Indonesia adalah ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial. Negara Indonesia hadir sebagai salah satu bagian daripada anggota organisasi-organisasi internasional turut berpartisipasi

dan menjamin kesamaan hak dan kebebasan yang mendasar bagi semua penyandang disabilitas, serta penghormatan terhadap martabat penyandang disabilitas sebagai bagian yang tidak terpisahkan (*inherent dignity*). Penjelasan Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 Tentang Pengesahan CRPD.

⁹⁶ Pasal 1 (Alinea 1) CRPD (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*).

⁹⁷ Fajri Nursyamsi, dkk., *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*, Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015, hal. 14.

dalam mematuhi instrumen internasional yang kaitannya dengan upaya penegakan hak asasi manusia guna memajukan ketertiban dunia.⁹⁸

Dengan diberlakukannya CRPD tersebut terdapat beberapa ketentuan mengenai kewajiban yang harus ditaati oleh pemerintah Indonesia. Upaya pemenuhan hak penyandang disabilitas harus dapat diwujudkan dalam tiap kebijakan pemerintahan baik mulai dari ketentuan peraturan perundang-undangan, perencanaan pembangunan yang melibatkan partisipasi penyandang disabilitas hingga alokasi anggaran bagi pembangunan baik fisik maupun kesejahteraan sosial untuk aksesibilitas dan pemenuhan hak penyandang disabilitas.⁹⁹

Keberlakuan CRPD di negara anggota khususnya Indonesia, di mana pada akhirnya memberikan dampak yang signifikan terhadap aplikasi kebijakan atau peraturan yang akan di bentuk nantinya. Dampak yang paling terlihat jelas adalah dalam hal aksesibilitas infrastruktur, kontraktor, developer, operator transportasi atau manajemen gedung perkantoran adalah pihak yang sangat terpengaruh. Pemerintah Indonesia mau tidak mau harus tunduk kepada persyaratan baru mengenai desain gedung atau bangunan yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

Selain kewajiban pemerintah dalam penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas yang diatur di dalam CRPD, di dalam CRPD ada sebuah optional protocol yang menetapkan dua prosedur untuk memperkuat pelaksanaan dan pemantauan CPRD tersebut. Pertama memungkinkan individu untuk mengajukan petisi kepada Komite CRPD, mengklaim pelanggaran hak-hak mereka; dan yang kedua memberikan kewenangan Komite CRPD untuk melakukan penyelidikan atas pelanggaran serius CRPD tersebut.¹⁰⁰

Suatu instrumen hak asasi manusia pada umumnya memberikan pilihan kepada negara-negara untuk mengesahkan atau tidak mengesahkan instrumen tersebut. Demikian pula dengan perangkat-perangkat perjanjian lainnya yang menambah atau melengkapi instrumen tersebut seperti protokol opsional. Dalam banyak kasus, deklarasi ini berhubungan dengan kompetensi badan yang ditugasi memantau pelaksanaan instrumen hak asasi manusia, yang lazim dirujuk sebagai “*treaty body*” dan yang hampir semuanya disebut “komite”.

⁹⁸ Frichy Ndaumanu, Hak Penyandang Disabilitas: Antara Tanggungjawab dan Pelaksanaan Oleh Pemerintah Daerah, *Jurnal HAM*, Vol. 11, No. 1, tahun 2020, Kementerian Hukum dan HAM RI, hal. 137.

⁹⁹ Purwanto, “Kepentingan Indonesia Meratifikasi The Convention on The Rights of Persons with Disabilities,” *JOM FISIP*, Vol. 4, no. 19, tahun 2017, hal. 9.

¹⁰⁰ Yossa AP Nainggolan, dkk, *Mendorong Pengesahan Optional Protocol CPRD Dalam Rangka Pemenuhan HAM Penyandang Disabilitas*, Jakarta: Komnas HAM, 2016, hal. 8-9.

Secara umum, manfaat yang diterima saat negara/pemerintah melakukan pengesahan Optional Protocol CRPD adalah sebagai berikut:

1. Dapat memperkuat mekanisme perlindungan nasional bagi Penyandang Disabilitas.
2. Dapat memvalidasi upaya-upaya hukum dan kebijakan.
3. Dapat memvalidasi keputusan pengadilan nasional.
4. Membantu pemerintah membawa perubahan dalam negeri terkait penghormatan, perlindungan, dan pemenuhan hak-hak Penyandang Disabilitas.
5. Memberikan kesempatan kepada negara untuk mendapatkan nasihat dari para ahli internasional tentang: Membantu inkorporasi ketentuan-ketentuan Konvensi dalam hukum domestik.
6. Menyediakan mekanisme litigasi yang strategis bagi organisasi masyarakat sipil dalam rangka perubahan.
7. Dapat memberikan perlindungan kepada korban.
8. Pemenuhan HAM bagi warga negara untuk memanfaatkan segala mekanisme yang ada untuk memenuhi haknya sebagai warga negara, lalu pemerintah sendiri akan mendapatkan insentif untuk bekerja lebih giat dalam pemenuhan hak warga negara Penyandang Disabilitas karena adanya dorongan agar permasalahan pemenuhan hak tidak dibawa ke mekanisme internasional.¹⁰¹

Salah satu dampak tidak akomodifnya opsional protokol oleh Indonesia adalah penyandang disabilitas belum dapat menempuh mekanisme internasional untuk menyelesaikan kasusnya. Agar dapat menempuh mekanisme internasional syaratnya negara Indonesia telah mengesahkan Protokol Opsional pada Konvensi tentang Hak-Hak Penyandang Disabilitas.

Hakekat penghormatan dan perlindungan terhadap HAM adalah menjaga keselamatan eksistensi manusia secara utuh melalui aksi keseimbangan antara hak dan kewajiban serta keseimbangan antara kepentingan perseorangan dengan kepentingan umum. Upaya menghormati, melindungi dan menjunjung tinggi HAM menjadi kewajiban dan tanggung jawab bersama antara individu, pemerintah bahkan cakupan yang lebih besar, yaitu negara. Penyandang disabilitas memiliki kedudukan, hak dan kewajiban yang sama dengan masyarakat non disabilitas. Sebagai bagian dari warga negara Indonesia, sudah sepantasnya penyandang disabilitas mendapatkan perlakuan khusus, yang dimaksudkan sebagai upaya

¹⁰¹ Frichy Ndaumanu. "Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah." Dalam *Jurnal Ham*, Vol. 11, no. 1, tahun 2020, hal. 131-150.

perlindungan dari kerentanan terhadap berbagai tindakan diskriminasi dan terutama perlindungan dari berbagai pelanggaran hak asasi manusia.¹⁰²

Oleh karena Indonesia juga telah meratifikasi CRPD ke dalam sistem hukum nasional maka Indonesia memiliki mandat untuk mematuhi semua ketentuan dari konvensi yang telah diratifikasi. Kewajiban negara untuk menghormati, melindungi dan memenuhi hak penyandang disabilitas tersebut dilaksanakan atas dasar prinsip *pacta sunt servanda*. Prinsip *pacta sunt servanda* merupakan hasil dari hukum kebiasaan kemudian diformulasikan ke dalam artikel 26 dari Konvensi Vienna. Prinsip *pacta sunt servanda* yaitu bahwa setiap perjanjian mengikat antara para pihak dan harus dilakukan dengan itikad baik.¹⁰³

I. UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas

Indonesia meratifikasi Convention on the Rights of Persons with Disabilities berdasar pada kewajiban negara pihak dalam menjamin dan memajukan pemenuhan semua hak asasi manusia dan kebebasan mendasar semua orang disabilitas tanpa diskriminasi atas dasar kedisabilitasan mereka, dimana Indonesia merupakan salah satu dari 172 negara yang telah menandatangani konvensi tersebut.¹⁰⁴

Pasal 4 ayat (1) Konvensi Internasional Penyandang Disabilitas menyebutkan bahwa negara-negara pihak mempunyai kewajiban untuk :¹⁰⁵

1. Mengadopsi semua langkah legislatif, administratif dan lainnya untuk pelaksanaan semua hak yang diakui dalam Konvensi ini;
2. Mengambil semua langkah yang layak, termasuk peraturan untuk memperbaiki atau menghapuskan hukum, kebiasaan dan praktik-praktik yang diskriminatif terhadap orang-orang penyandang cacat;
3. Untuk mempertimbangkan perlindungan dan pemajuan hak asasi manusia orang-orang penyandang cacat dalam semua kebijakan dan program;
4. Untuk menghindari keterlibatan dalam tindakan atau praktik apa pun yang tidak sesuai dengan Konvensi ini dan untuk menjamin bahwa

¹⁰² Frichy Ndaumanu, Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah.", dalam Vol. 11, no. 1, tahun 2020, hal. 138.

¹⁰³ Nurhidayatulloh, "Forsaking Equality: Examine Indonesia'S State Responsibility on Polygamy To the Marriage Rights in Cedaw," *Jurnal Dinamika Hukum* Volume 18, nomor 2, 2018, hal. 186.

¹⁰⁴ Division for Sosial Policy and Development Disability, "Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber: <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html>, diakses pada tanggal 11 Maret 2017 pukul 23.05.

¹⁰⁵ Lihat Pasal 4 ayat (1) CPRD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities).

pihak berwenang publik dan institusi-institusi publik bertindak sesuai dengan Konvensi ini;

5. Untuk mengambil semua langkah yang layak untuk menghapuskan diskriminasi atas dasar kecacatan yang dilakukan oleh orang-orang, organisasi-organisasi atau perusahaan-perusahaan swasta mana pun;
6. Untuk melakukan atau memajukan penelitian dan pengembangan barang-barang, pelayanan jasa, peralatan dan fasilitas-fasilitas yang dirancang secara universal sebagaimana didefinisikan dalam pasal 2 dari Konvensi ini yang mewajibkan adanya adaptasi yang seminimum mungkin dan biaya serendah mungkin untuk memenuhi kebutuhan khusus seorang penyandang cacat untuk memajukan ketersediaan dan kegunaan mereka serta untuk memajukan rancangan universal dalam pengembangan standar-standar dan panduan-panduan;
7. Untuk melakukan atau memajukan penelitian dan pengembangan, serta untuk memajukan ketersediaan dan penggunaan teknologi-teknologi baru termasuk teknologi informasi dan komunikasi, alat-alat bantu gerak, peralatan dan teknologi pendukung yang sesuai dengan orang-orang penyandang cacat dengan memberikan prioritas bagi teknologi-teknologi dengan biaya yang terjangkau;
8. Untuk menyediakan informasi yang dapat diakses oleh orang-orang penyandang cacat mengenai alat-alat bantu gerak, peralatan dan teknologi pembantu termasuk teknologi-teknologi baru serta bentuk-bentuk perbantuan lainnya, pelayanan dan fasilitas pendukung;
9. Untuk memajukan pelatihan bagi para profesional dan staf yang bekerja dengan orang-orang penyandang cacat mengenai hak-hak yang diakui dalam Konvensi ini dengan tujuan untuk memberikan bantuan dan pelayanan sebagaimana dijamin oleh hak-hak tersebut.

Setelah berjuang sekian lama untuk memperoleh payung hukum terhadap perlindungan hak penyandang disabilitas, Sidang Paripurna DPR yang dihadiri seluruh fraksi dan Komisi VIII sepakat mengesahkan Convention on the Right of Persons with Disabilities (Konvensi mengenai Hak Penyandang Disabilitas) menjadi undang-undang pada hari Selasa tanggal 18 Oktober 2011 pukul 11.40 WIB. Dimana Indonesia menjadi Negara ke 107 yang meratifikasi Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas.¹⁰⁶

Saharuddin Daming, Komisioner Komnas HAM, menjelaskan bahwa sejarah perjuangan ratifikasi konvensi dimulai dengan pembentukan tim penyusun naskah akademis RUU oleh Komnas HAM pada tahun 2007.

¹⁰⁶ Eva Kasim, "Kronologis Upaya Ratifikasi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber : <https://ppdi.or.id/kronologis-upaya-ratifikasi-the-convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-crpd.html>, diakses pada tanggal 12 Maret 2017 pukul 23.10.

Setelah disahkan oleh Sidang Paripurna Komnas HAM pada tahun 2008, Saharuddin menyerahkan rancangan naskah akademis kepada Menteri Sosial.

Menurut Marty Natalegawa, pengesahan Konvensi mencerminkan komitmen dan kepedulian seluruh elemen bangsa bagi kemajuan hak asasi manusia khususnya terhadap kemajuan penyandang disabilitas yang wajib mendapatkan perhatian dari seluruh masyarakat Indonesia serta merupakan tanggung jawab Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia dalam melindungi dan memajukan hak asasi manusia termasuk para penyandang disabilitas atau yang biasa dikenal dengan sebutan penyandang cacat.¹⁰⁷

Berdasarkan data PBB saat ini tercatat penyandang disabilitas di seluruh dunia sekitar 1 miliar jiwa atau sekitar 15% dari penduduk dunia yang sebagian besar berada di negara berkembang. Langkah yang harus ditempuh setelah pengesahan Konvensi menjadi Undang-Undang adalah melakukan perubahan peraturan perundangan yang berhubungan erat dengan kebutuhan penyandang disabilitas dan sudah berlaku di Indonesia untuk disesuaikan dengan Konvensi.

Dengan disahkannya Undang-Undang No. 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Convention on the Rights of Persons with Disabilities (Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas) tanggal 10 November 2011 menunjukkan komitmen dan kesungguhan Pemerintah Indonesia untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi hak Penyandang Disabilitas yang pada akhirnya diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan Penyandang Disabilitas. Dengan demikian, Penyandang Disabilitas berhak untuk bebas dari penyalakan atau perlakuan yang kejam, tidak manusiawi, merendahkan martabat manusia, bebas dari eksploitasi, kekerasan dan perlakuan semena-mena, serta berhak untuk mendapatkan penghormatan atas integritas mental dan fisiknya berdasarkan kesamaan dengan orang lain, termasuk di dalamnya hak untuk mendapatkan perlindungan dan pelayanan sosial dalam rangka kemandirian, serta dalam keadaan darurat.

Indonesia telah melakukan tindakan yang tepat dengan meratifikasi konvensi hak penyandang disabilitas jika dilihat dari beberapa peraturan sebelum adanya konvensi ini yang kurang sesuai dengan perkembangan masyarakat dan pengesahan konvensi ini merupakan titik awal dari perjuangan memajukan hak-hak penyandang disabilitas. Pelaksanaan konvensi ini akan mendorong seluruh pihak untuk melakukan langkah penyesuaian dalam penanganan kelompok masyarakat penyandang disabilitas yang diharapkan dapat membuat perubahan kondisi yang kondusif

¹⁰⁷ Komnas HAM, "Pengesahan Ratifikasi CRPD: Sejarah Baru Jaminan Perlindungan Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia", Sumber: www.komnasham.go.id, diakses pada tanggal 13 Maret 2017 pukul 10.22.

untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang inklusif bagi penyandang disabilitas. Sebuah perubahan yang menjadikan Indonesia lebih baik dan bermartabat yang senantiasa memiliki kepedulian terhadap hak-hak penyandang disabilitas.

Oleh karena itu, Pemerintah Indonesia berkewajiban untuk merealisasikan hak yang termuat dalam konvensi, melalui penyesuaian peraturan perundang-undangan, termasuk menjamin pemenuhan hak penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan seperti pendidikan, kesehatan, pekerjaan, politik dan pemerintahan, kebudayaan, dan kepariwisataan, serta pemanfaatan teknologi, informasi, dan komunikasi.

Tindakan pemerintah Indonesia meratifikasi Konvensi ini merupakan cerminan tanggung jawab Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia dalam memajukan dan melindungi hak asasi manusia untuk semua,¹⁰⁸ termasuk para penyandang disabilitas. Sebagian ketentuan Konvensi yang terkait dengan hak-hak sipil penyandang disabilitas harus segera direalisasikan. Namun demikian, diharapkan hak-hak ekonomi, sosial dan budaya penyandang disabilitas, termasuk penyediaan akses di berbagai bidang yang belum dapat terpenuhi dapat direalisasikan secara bertahap sesuai dengan ketersediaan sumber daya nasional.

Indonesia meratifikasi CRPD berdasar pada kewajiban negara pihak dalam menjamin perlindungan Hak Asasi Manusia dan kebebasan mendasar semua orang cacat tanpa diskriminasi. Seperti diketahui, salah satu unsur negara hukum adalah adanya jaminan terhadap HAM, khususnya jaminan terhadap hak-hak kaum disabilitas,¹⁰⁹ yang dimaksudkan dengan negara hukum adalah negara yang penyelenggaraan kekuasaan pemerintahannya didasarkan pada hukum. Sifat negara hukum yang khas adalah adanya jaminan perlindungan HAM, yang menjadi dasar kekuasaan kenegaraan dan diletakkan kepada hukum sehingga pelaksanaan kekuasaan ini ditempatkan di bawah kekuasaan hukum.¹¹⁰

Setelah Indonesia meratifikasi CRPD Ada beberapa hal penting terkait ratifikasi Konvensi tersebut, dimana hal ini kemudian akan merubah sudut pandang masyarakat ataupun pemerintah terkait disabilitas Pertama, pengakuan bahwa diskriminasi atas setiap orang berdasarkan disabilitas merupakan pelanggaran terhadap martabat dan nilai yang melekat pada

¹⁰⁸ Sunyowati, Dina. "Hukum Internasional Sebagai Sumber Hukum dalam Hukum Nasional (Dalam Perspektif Hubungan Hukum Internasional dan Hukum Nasional di Indonesia)." *Jurnal Hukum dan Peradilan*, Vol. 2, no. 1, tahun 2013, hal. 67-84.

¹⁰⁹ Donal A. Rumokoy, dkk, *Dimensi-dimensi Pemikiran Hukum Administrasi Negara*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hal. 7

¹¹⁰ Abdul Latief, ed. *Perlindungan HAM dalam Negara Hukum dalam Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif*, Yogyakarta: PUSHAM UII, hal. 132.

setiap orang. Kedua, penyandang disabilitas harus memiliki kesempatan untuk secara aktif terlibat dalam proses pengambilan keputusan mengenai kebijakan dan program, termasuk yang terkait langsung dengan mereka. Ketiga, pentingnya aksesibilitas kepada lingkungan fisik, sosial, ekonomi dan kebudayaan, kesehatan dan pendidikan, serta informasi dan komunikasi, yang memungkinkan penyandang disabilitas menikmati sepenuhnya semua hak asasi manusia dan kebebasan fundamental.¹¹¹

Indonesia sebagai negara yang meratifikasi konvensi ini memiliki kewajiban umum yang telah ditetapkan secara jelas dan terperinci. Negara peserta wajib merealisasikan hak yang termuat dalam Konvensi, melalui penyesuaian peraturan perundang-undangan, hukum dan administrasi dari setiap negara, termasuk mengubah peraturan perundang-undangan, kebiasaan dan praktik-praktik yang diskriminatif terhadap penyandang disabilitas, baik perempuan maupun anak, menjamin partisipasi penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan seperti pendidikan, kesehatan, pekerjaan, politik, olahraga, seni dan budaya, serta pemanfaatan teknologi, informasi dan komunikasi.

Sebagai tindak lanjut pengesahan *Convention on The Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas), nantinya diperlukan sebuah aturan baru untuk pelaksanaannya. Pasal 33 CRPD menentukan adanya mekanisme koordinasi nasional dan lembaga independen pemantau pelaksanaan penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas. Dibutuhkan kerja keras yang berkelanjutan dari semua pihak agar pelaksanaan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas dapat terwujud. Konvensi ini kemudian juga menjadi dasar untuk terciptanya atau direvisinya undang-undang negara Indonesia yang terkait dengan penyandang disabilitas.¹¹²

Keberlakuan CRPD di negara anggota khususnya Indonesia, dimana pada akhirnya memberikan dampak yang signifikan terhadap aplikasi kebijakan atau peraturan yang akan di bentuk nantinya. Dampak yang paling terlihat jelas adalah dalam hal aksesibilitas infrastruktur. Kontraktor, developer, operator transportasi atau manajemen gedung perkantoran adalah pihak yang sangat terpengaruh. Pemerintah Indonesia mau tidak mau harus tunduk kepada persyaratan baru mengenai desain gedung atau bangunan yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

Walaupun Indonesia telah memiliki peraturan UU terkait penyandang disabilitas di berbagai sektor, namun setelah Indonesia menjadi anggota

¹¹¹ Udoyono Basuki. "Perlindungan HAM dalam Negara Hukum Indonesia: Studi Ratifikasi Konvensi Hak-hak Disabilitas," *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 10, no.1, tahun 2012, hal. 4.

¹¹² Fajri Nursyamsi, *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: menuju Indonesia ramah disabilitas*, Jakarta: PSHK. 2015, hal. 12.

negara yang menandatangani CRPD Indonesia wajib memerhatikan UU tersebut dengan menjadi CRPD sebagai referensi dasar untuk membuat undang-undang terkait disabilitas. Hal ini tidak lepas dari memosisikan kembali para penyandang disabilitas sebagai bagian dari keragaman masyarakat dan bagian dari warga negara yang wajib untuk dipenuhi hak-haknya.

Terdapat 3 hal utama dimana CRPD berpengaruh dalam pembentukan UU terkait disabilitas.

1. UU Penyandang Disabilitas harus mengubah cara pandang charity based dengan pendekatan medis, menjadi cara pandang right based dengan pendekatan sosial. Dengan perubahan itu, maka pengaturannya harus memfokuskan pada pembentukan atau perbaikan sistem, yaitu perubahan pada aspek pelayanan, fasilitas, serta pola interaksi masyarakat. Perubahan itu dalam rangka menciptakan lingkungan yang sesuai dengan kebutuhan semua orang, termasuk para penyandang disabilitas. Dengan begitu tidak ada lagi hambatan yang dialami oleh siapapun, termasuk penyandang disabilitas
2. UU Penyandang Disabilitas menjadi penegasan digunakannya istilah disabilitas menggantikan “Cacat”. Perubahan itu untuk menghadirkan makna yang lebih positif, dan sebagai upaya mensinkronkan dengan istilah disabilitas yang sudah digunakan pada UU Nomor 19/2011
3. Pengaturan dalam UU Penyandang Disabilitas harus sesuai dengan amanat dari CRPD yang sudah diratifikasi Indonesia melalui UU Nomor 19/2011. Kesesuaian yang dimaksud juga bermakna bahwa ada proses adaptasi dari substansi CRPD ke kondisi peraturan perundang-undangan dan birokrasi di Indonesia. Dengan begitu, UU Penyandang Disabilitas akan berperan untuk menerjemahkan semangat dan prinsip yang ada di CRPD kedalam ketentuan-ketentuan yang sesuai dengan aspek hukum, khususnya ketatanegaraan di Indonesia.

Sebagai tindak lanjut paska pengesahan Konvensi PBB Tentang Hak Penyandang Disabilitas United Nation Convention on the Rights of Person with Disability langkah selanjutnya adalah menerbitkan Undang-Undang disabilitas baru sebagai bentuk domestikalisasi dari UN CRPD sehingga dapat menerapkan peraturan CRPD di dalam peraturan domestik.

Pada 18 Oktober 2011, sidang paripurna DPR yang dipimpin oleh Pramono Anung dan dihadiri oleh seluruh fraksi dan Komisi VIII sepakat mengesahkan Convention on the Rights of Persons with Disability (CRPD) menjadi Undang-Undang. Indonesia merupakan negara ke-107 yang meratifikasi konvensi tersebut. Wakil Ketua Komisi VIII DPR RI Chairum Nisa mengatakan bahwa “Pengesahan konvensi tentang Hak-hak

Penyandang Disabilitas memiliki nilai strategis dan sejarah baru dalam pembaruan sistem hukum nasional, khususnya dalam hal pemenuhan hak-hak bagi penyandang disabilitas”.¹¹³

Perwakilan pemerintah yang turut hadir pada paripurna yakni Marty Natalegawa yang saat itu menjabat sebagai Menteri Luar Negeri. Marty Natalegawa mengutarakan bahwa pengesahan Konvensi mengenai Hak-hak Penyandang Disabilitas mencerminkan komitmen dan kepedulian seluruh elemen bangsa bagi kemajuan hak asasi manusia khususnya terhadap kemajuan penyandang disabilitas yang wajib mendapatkan perhatian dari semua pihak.¹¹⁴

Sebagai sebuah sumber hukum, Undang-Undang No. 19 Tahun 2011 belum dapat langsung diimplementasikan di Indonesia. Mandat dan perintah yang ada di dalamnya merupakan mandat dari PBB kepada pihak negara yaitu negara-negara anggota badan dunia tersebut. Oleh karenanya, dibutuhkan Undang-Undang yang lebih implementatif, yang langsung dapat diterapkan, dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia

Walaupun demikian, Undang-Undang No. 19 tahun 2011 ini kemudian akan menjadi hukum dasar atau rujukan dari berbagai perundang-undangan yang akan dibuat nantinya terkait dengan penyandang disabilitas di Indonesia. Hal ini merupakan perkembangan yang baik bagi kaum penyandang disabilitas untuk menuju kesetaraan hak-hak antara penyandang disabilitas dengan masyarakat normal lainnya. Sehingga nantinya setiap perundang-undangan baru yang dapat melibatkan penyandang disabilitas baik secara langsung atau tidak langsung akan berorientasi terhadap UU No. 19 tahun 2011.

J. UU No 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas

CRPD dan juga UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas adalah dasar lahirnya UU No.8/2016 Tentang Penyandang Disabilitas yang pada tanggal 15 April 2016, Menteri Hukum dan HAM Republik Indonesia resmi mengundang di dalam lembaran negara. Melalui UU 8/2016, Pemerintah dan DPR berupaya untuk mewujudkan kesetaraan hak bagi penyandang disabilitas. Perwujudan kesetaraan hak bagi penyandang disabilitas bertujuan:

1. mewujudkan penghormatan, pemajuan, perlindungan, dan pemenuhan hak asasi manusia serta kebebasan dasar penyandang disabilitas secara penuh dan setara;

¹¹³ gerakinklusi.id, "UU 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas", dalam <https://www.gerakinklusi.id/politik/uu-8-2016-penyandang-disabilitas>, tanggal 3 Juli 2021.

¹¹⁴ <http://www.jimlyschool.com>, "Akses Terhadap Hukum dan Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas", <<http://www.jimlyschool.com/read/news/337/akses-terhadap-hukum-dan-peradilan-bagi-penyandang-disabilitas>>. Tanggal 3 Juli 2021.

2. menjamin upaya penghormatan, pemajuan, perlindungan, dan pemenuhan hak sebagai martabat yang melekat pada diri penyandang disabilitas;
3. mewujudkan taraf kehidupan penyandang disabilitas yang lebih berkualitas, adil, sejahtera lahir dan batin, mandiri, serta bermartabat;
4. melindungi penyandang disabilitas dari penelantaran dan eksploitasi, pelecehan dan segala tindakan diskriminatif, serta pelanggaran hak asasi manusia; dan memastikan pelaksanaan upaya penghormatan, pemajuan, perlindungan, dan pemenuhan hak penyandang disabilitas untuk mengembangkan diri serta mendayagunakan seluruh kemampuan sesuai bakat dan minat yang dimilikinya untuk menikmati, berperan serta berkontribusi secara optimal, aman, leluasa, dan bermartabat dalam segala aspek kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat.¹¹⁵

Hak politik penyandang disabilitas juga diakomodir oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU), karena dalam Pasal 13 UU No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, yang mengatur mengenai hak politik dari penyandang disabilitas, dinyatakan bahwa “Hak Politik untuk Penyandang Disabilitas meliputi hak: a) memilih dan dipilih dalam jabatan publik; b) menyalurkan aspirasi politik baik tertulis maupun tidak tertulis; c)”¹¹⁶

Dan pada pada tahun 2019, Komisi Pemilihan Umum (KPU) mengakomodasi para penyandang disabilitas untuk terlibat dalam pemilihan umum. Melalui Surat Edaran Nomor 1401/PL.02.1-SD/01/KPU/CI/2018, KPU Pusat meminta semua KPU tingkat Provinsi dan tingkat Kabupaten/Kota untuk mendata para WNI penyandang disabilitas grahita atau gangguan jiwa/mental dan memasukannya kedalam Daftar Pemilih Tetap (DPT) Pemilu tahun 2019.

Pada Pemilu 2019 lalu misalnya, Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI mencatat jumlah pemilih penyandang disabilitas sebanyak 1.247.730 pemilih. Pemilih tunadaksa sebanyak 83.182 pemilih, tunanetra sebanyak 166.364 pemilih, dan tunarungu sebanyak 249.546 pemilih. Kemudian untuk pemilih dari tunagrahita ada 332.728 dan disabilitas yang masuk kategori lainnya sebanyak 415.910 pemilih.

Dalam menikmati kesenian penyandang disabilitas selama ini mengalami kesulitan mengakses tempat-tempat pertunjukan/pameran seni. UU No. 8 tahun 2016 pasal 18 jelas menekankan hak atas fasilitas publik bagi penyandang disabilitas. Infrastruktur buruk menjadi salah satu penyebab

¹¹⁵ Undang-Undang No.8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

¹¹⁶ Tony Yuri Rahmanto. 2019. “Hak Pilih Penyandang Disabilitas Mental Ditinjau Dari Perspektif Hak Asasi Manusia.” *Jurnal HAM*, Vol. 10, no. 1, Juli 2019. hal. 19-38.

utama. Hal ini sangat bertentangan dengan UU No 28 tahun 2002 Pasal 27 ayat (2) tentang Bangunan Gedung serta Peraturan Menteri PUPR No.14/PRT/M/2017 yang menekankan fasilitas dan aksesibilitas yang mudah, aman, dan nyaman bagi penyandang disabilitas.

Dari data Susenas Modul Sosial Budaya dan Pendidikan (MSBP) oleh BPS tahun 2018, hanya 14,43 persen penyandang disabilitas yang menonton pertunjukan/pameran seni secara langsung. Angka tersebut tidak sampai separuh dari jumlah non disabilitas yang menonton (34,87 persen).¹¹⁷

Secara umum, kebutuhan aksesibilitas tiap jenis disabilitas berbeda-beda. Pertama, penyandang disabilitas fisik lebih memerlukan aksesibilitas tempat duduk khusus. Dalam Peraturan Menteri PUPR No.14/PRT/M/2017 dirinci mengenai persyaratan tempat duduk gedung pertunjukan. Paling sedikit 2 tempat duduk untuk setiap 400 tempat duduk dan kelipatannya harus tersedia dan dapat diakses penyandang disabilitas.

Sementara itu, penyandang disabilitas sensorik membutuhkan fasilitas audio, visual, dan taktil seperti huruf timbul untuk mendapatkan informasi mengenai seni yang sedang dipertunjukkan. Untuk mempermudah mobilisasi, panel kontrol lif harus diberi simbol tulisan braile, simbol panel timbul, serta sensor suara. Jalur pemandu juga diperlukan untuk menunjukkan arah.

Jangankan dengan fasilitas yang minim, bahkan dengan fasilitas yang lengkap pun, penyandang disabilitas tetap berjuang untuk bisa mengakses infrastruktur fisik. Bayangkan betapa tersiksanya mereka jika fasilitasnya tidak ada sama sekali.

Idealnya, pemerintah perlu mengimbau kepada seluruh stasiun televisi agar tayangannya dilengkapi penerjemah bahasa isyarat. Selama ini, hal itu hanya diimplementasikan di tayangan berita saja dan itu pun terbatas. Tayangan lain seperti film, musik, dan lainnya belum sesuai dengan kebutuhan penyandang disabilitas. Perusahaan penyedia aplikasi layanan menonton film, musik, dan seni lainnya lewat gawai diharapkan bisa menyediakan subtitle atau sensor suara. Misalnya saja, pemerintah dapat bekerja sama dengan rumah produksi film agar menyertakan subtitle dalam setiap film yang ditayangkan di bioskop. Hal ini sangat membantu penyandang disabilitas, khususnya tuli untuk memahaminya.

Apa yang dilakukan oleh group musik Coldplay dapat dijadikan inspirasi tentang bagaimana mengikutsertakan penyandang disabilitas dalam bidang seni, grup music ini berusaha memberikan pengalaman istimewa pada konsernya. Salah satu upaya grup musik yang dibentuk pada tahun 1996

¹¹⁷ Rida Agustina, “Refleksi Hari Disabilitas Internasional, Infrastruktur Seni Ramah Disabilitas”, <https://banjarmasin.tribunnews.com/2019/12/03/refleksi-hari-disabilitas-internasional-infrastruktur-seni-ramah-disabilitas?page=all>, diakses 1 Juni 2023

tersebut adalah dengan mengembangkan aplikasi ramah penyandang disabilitas netra.

Aplikasi bertajuk ‘Coldplay: Music of The Spheres World Tour App’ itu dikembangkan dengan bantuan SAP. SAP adalah salah satu perusahaan aplikasi perangkat lunak yang didukung oleh banyak pekerja dari lebih dari 157 negara. Dengan kolaborasi tersebut, Coldplay berupaya mendukung para penggemar yang merupakan penyandang disabilitas netra.

Bahkan dalam konsernya di Jakarta panitia penyelenggara menyatakan bahwa para penyandang disabilitas tidak perlu war untuk berburu mendapatkan tiket dikarenakan pihak promotor sudah memberikan kuota khusus. Untuk mendapatkan otorisasi pemesanan tempat duduk ini, penyandang disabilitas diwajibkan untuk melampirkan surat keterangan dokter yang sah.¹¹⁸

¹¹⁸ Dinar Pamugari, “Coldplay in Jakarta 2023: Konser Megah Ramah Lingkungan hingga Ramah Disabilitas”, <https://www.cxomedia.id/art-and-culture/20230511170026-24-178659/coldplay-in-jakarta-2023-konser-megah-ramah-lingkungan-hingga-ramah-disabilitas>, diakses 1 Juni 2023.

BAB V KONTRUKSI TAKLÎF PENYANDANG DISABILITAS

A. Syarat *Taklîf*

Segala amal perbuatan manusia, perilaku dan tutur katanya tidak dapat lepas dari ketentuan hukum syara', dari segi tuntutan *Taklîf*, manusia tidak dapat lepas dari tuntutan mengerjakan atau tuntutan untuk meninggalkan untuk ditinggalkan, Tuntutan hukum inilah yang menekankan kepada manusia untuk bertindak dalam semua aspek kehidupannya.

Hukum syar'i, memiliki tiga unsur yang saling berinteraksi sehingga menimbulkan kewajiban dan kewajiban menaati hukum. Tiga unsur hukum atau aturan hukum dalam sistem hukum Islam adalah: Pemberi Hukum (*Hâkim*); perbuatan yang terkait dengan hukum (*mahkûm fih*, juga disebut sebagai *mahkûm bih*); dan subjek yang melakukan perbuatan (*mahkum 'alayh*), yaitu orang yang wajib menaati hukum.¹

Manusia penerima beban *Taklîf* ini disebut *mahkum alaih*. Secara etimologi mahkum 'alaih memiliki pengertian yang sama dengan subjek hukum dan *mukallaf*, yang artinya orang-orang yang dibebani hukum atau orang yang kepadanya diperlakukan hukum. Sedangkan secara terminologi, pengertian mahkum 'alaih adalah orang-orang yang dituntut oleh Allah SWT untuk berbuat, dan segala tingkah lakunya telah diperhitungkan berdasarkan tuntutan Allah.²

¹ Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence*, Selangor: The Other Press, 2003, hal. 82.

² Abdul Wahâb Khalâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah al-Madani, 2010, hal. 126.

Yang dimaksud dengan mahkum alaih adalah *mukallaf* yang perbuatannya berhubungan dengan hukum syar'i atau dengan kata lain, *mahkûm alaih* adalah orang *mukallaf* yang perbuatannya menjadi tempat berlakunya hukum Allah. Dinamakan *mukallaf* sebagai mahkum 'alaih adalah karena dialah yang dikenai (dibebani) hukum syara'. Jadi, ringkasannya, yang dimaksud dengan mahkum alaih' adalah orang atau si *mukallaf* itu sendiri, sedangkan perbuatannya disebut sebagai mahkum fih. Para ahli hukum Islam membahas mahkum fih dari dua aspek yaitu syarat *Taklif* dan sifat perbuatan.³

Al-Zarkasyî (w. 794 H) ketika membahas *Mukallaf* mengatakan setidaknya ada tujuh syarat untuk terkena beban *Taklif*, tujuh syarat itu adalah⁴;

1. Hidup
2. Manusia
3. Balig
4. Berakal
5. Memahami perintah
6. Kebebasan berkehendak
7. Mengetahui bahwa ia masuk dalam perintah

Mirip dengan az-Zarkasyî, Bayânûnî menyebutkan bahwa paling tidak ada delapan syarat *Taklif* menambahi tujuh syarat yang disebutkan az-Zarkasyî, syarat kedelapan itu adalah beragama islam.⁵ Syarat kedelapan ini menjadi perdebatan di kalangan ahli ushûl fiqh apakah orang yang belum beragama Islam terkena hukum Bayanuni mendukung versi pendapat ini.

Sebagian dalil yang dipakai untuk mendukung pendapat ini adalah firman Allah:

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؛ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ؛ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ؛ وَكُنَّا نَحْوُكُمْ مَعَ
الْحَائِضِينَ

“Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)? Mereka menjawab, “Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat. Dan kami tidak (pula) memberi makan orang miskin. Dan adalah kami membicarakan yang batil, bersama dengan orang-orang yang

³ Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence*, Selangor: The Other Press, 2003, hal. 82.

⁴ Abu Abdillah Badruddin Muhammad az-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Mukhîth fi Ushûl al-Fiqh*, Amman: Dâr al-Kutubi, 1994, hal. 54-84.

⁵ Muhammad Abu al-Fath al-Bayânûnî, *al-Hukm al-Taklîfi fi as-Syariat al-Islamiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1988, hal. 278.

membicarakannya. Dan adalah kami mendustakan hari pembalasan. Hingga datang kepada kami kematian.” (Al-Muddatstsir/74: 42-47).

Dalam ayat di atas, ada penjelasan keadaan penduduk neraka. Sebab mereka masuk neraka adalah “mendustakan hari pembalasan”, yang ini merupakan sebab mereka divonis sebagai orang kafir. Juga karena “tidak mengerjakan shalat”, menurut pendapat terkuat dalam masalah ini bahwa meninggalkan shalat termasuk kekafiran. Atau jika mengikuti pendapat ulama bahwa meninggalkan shalat bukan termasuk dosa kekafiran, maka ayat ini adalah dalil bahwa orang kafir mendapatkan adzab karena meninggalkan cabang (*furû’*) syariat.

Dalam ayat yang sama, juga dijelaskan bahwa sebab mereka diadzab di neraka adalah “tidak memberi makan orang miskin”. “Tidak memberi makan orang miskin” alias zakat atau sedekah, tidaklah termasuk dosa kekafiran yang menyebabkan pelakunya divonis kafir. Sehingga ayat ini adalah dalil kuat bahwa orang kafir akan disiksa di akhirat karena mereka meninggalkan kewajiban dalam agama.

Allah Ta’ala juga berfirman,

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى؛ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى

“Dan ia tidak mau membenarkan (rasul dan Al Quran) dan tidak mau mengerjakan shalat. Tetapi ia mendustakan (rasul) dan berpaling (dari kebenaran).” (Al-Qiyamah/75: 31-32).

Juga perintah Allah yang bersifat umum kepada semua jenis manusia untuk melaksanakan berbagai kewajiban syariat. Allah Ta’ala berfirman,

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

“Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke baitullah.” (Ali ‘Imran/3: 97).

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid.” (Al-A’raf/7: 31).

Dua ayat di atas menunjukkan perintah yang bersifat umum kepada seluruh manusia, tanpa terkecuali.

Oleh karena itu, pendapat terkuat adalah bahwa orang-orang kafir juga terkena perintah dan larangan dalam syariat.⁶ Namun, bukan maksudnya bahwa mereka diperintahkan untuk shalat atau puasa ketika

⁶ Abu al-Walid al-Bâjî, *Ihkâm al-Fushûl fî Ahkâm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1407 H, hal. 36

masih kafir dan belum masuk Islam. Karena jika mereka shalat dan berpuasa ketika masih kafir, ibadah mereka tidak sah.

Sehingga maksud “orang-orang kafir juga terkena perintah dan larangan dalam syariat” adalah bahwa orang kafir akan mendapatkan tambahan adzab karena mereka di dunia tidak shalat, tidak puasa, tidak zakat, juga karena mereka di dunia minum khamr, berzina dan sebagainya. Itu adalah hukuman yang akan mereka terima di samping adzab yang disebabkan oleh dosa kekafiran mereka.

Al-Sulamî ketika membagi syarat *Taklif*, ia membaginya menjadi dua syarat, syarat *Taklif* terkait dengan penerima bebannya (subjek hukum) dan syarat *Taklif* yang terkait dengan perbuatan hukumnya.⁷ Syarat *Taklif* yang berkaitan dengan subjek hukumnya ada lima yaitu;

1. Mencapai Usia Balig
2. Berakal dan Memahami Titah Syariah (*Khithab*)
3. Mampu melakukan
4. Kebebasan kehendak (*ihtiyâr*)
5. Pengetahuan tentang isi *Taklif*

Sementara syarat *Taklif* yang berkaitan dengan perbuatan hukumnya, al-Sulamî membaginya menjadi tiga syarat yaitu;

1. Bahwa perbuatan itu belum dilakukan
2. Bahwa perbuatan itu sudah dikeyahui
3. Bahwa perbuatan mungkin untuk dilakukan

Lathifah Hasan membagi syarat *Taklif* menjadi 2 macam, yaitu syarat-syarat yang disepakati dan syarat-syarat yang diperselisihkan. Untuk syarat *Taklif* yang disepakati, Latifah menyebutnya ada empat yaitu; berakal, mempunyai pemahaman, mempunyai pengetahuan dan sengaja. Sementara syarat *Taklif* yang diperselisihkan juga berjumlah empat yaitu; balig, manusia, kebebasan kehendak dan wujud.⁸

Jika dicermati perdebatan mengenai syarat *Taklif*, paling tidak ada dua persyaratan yang harus dipatuhi agar seseorang *mukallaf* sah dibebani *Taklif*, pertama bahwa orang tersebut mampu memahami dalil-dalil *Taklif* itu dengan sendirinya, atau dengan perantara orang lain. Karena orang yang tidak mampu memahami dalil-dalil itu, tidak mungkin mematuhi apa yang di*Taklif*kan kepadanya.

Yang dimaksud dengan paham di sini adalah mampu mengilustrasikan makna dari kata-kata yang ada pada *Taklif* tersebut. Titah *Taklif* ini bisa dipahami bagi mereka yang memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan berbicara dengan bahasa Arab. Bagi yang tidak bisa

⁷ ‘Iyadh Nami as-Sulamî, *Ushûl al-Fiqh allazi La Yasa al-Faqih Jahluh*, Riyadh: Dâr at-Tadamuriyah, 2005, hal. 74.

⁸ Lathifah Hasan Muhammad Qari, *At-Taklif fi as-Syariat al-Islamiyyah*, Mekah: Umm al-Qura University, hal. 95.

mengetahui hukum-hukum syara' dan mengistinbat hukum dari dalil dalilnya-mereka jumlahnya sangat banyak-hendaknya mereka merujuk pada ahli ilmu, bertanya kepada mereka, dan mengetahui hukum melalui mereka.⁹

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman,

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Maka tanyakanlah olehmu kepada orang-orang yang berilmu, jika kamu tiada mengetahui." (Al-Anbiya': 7)

Mereka yang tidak memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan tidak berbicara dengan bahasa Arab dapat mengetahui hukum melalui orang yang memiliki kemampuan bahasa Arab. Apabila seseorang yang memahami bahasa Arab dan bahasa asing melakukan penyalinan dan menyampaikan hukum-hukum syara kepada penduduk daerahnya, maka itu bisa menjadi hujjah bagi mereka. Demikian pula orang yang memiliki kemampuan dua bahasa hendaknya ia menyalin hukum-hukum syara' ke bahasa penduduk daerahnya, sehingga hal itu bisa menjadi hujah bagi mereka.

Tidak ada kewajiban untuk melakukan tindakan yang tidak diketahui atau tidak pasti. Alasannya adalah bahwa subjek harus membayangkan tindakan itu dalam pikirannya dan biasanya merumuskan niat untuk kerjanya. Ada tradisi yang menyatakan bahwa pelaksanaan suatu perbuatan ditentukan oleh sifat niatnya (Sesungguhnya (sifat) perbuatan itu ditentukan oleh niatnya). Pengetahuan subjek tentang tindakan di sini menyiratkan pengetahuan aktual atau setidaknya pengetahuan potensial, yaitu, ia harus menyadari sifat tindakan atau berada dalam posisi untuk mengetahuinya baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk pengetahuan tentang sifat perbuatan, adanya

Kemampuan memahami dalil-dalil *Taklif* hanya dapat terwujud dengan akal, karena akal adalah alat untuk mengetahui apa yang di*Taklif*kan itu. Dan oleh karena itu akal adalah hal tersembunyi dan sulit diukur, maka Allah menyangkutkan *Taklif* itu kepada hal-hal yang menjadi tempat anggapan adanya akal, yaitu balig dan tidak kelihatan cacat akalnya berarti ia telah cukup kemampuannya untuk dibebani *Taklif*.¹⁰

Akal adalah sesuatu yang abstrak dan sulit diukur, dan dipastikan berbeda antara satu orang dengan yang lainnya. Maka syara' menentukan batasan dasar lain sebagai indikasi yang konkrit (jelas) dalam menentukan seseorang telah berakal atau belum. Indikasi konkrit itu adalah balig-nya

⁹ Abdul Hayy Abdul Al, *Pengantar Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014, hal. 203.

¹⁰ Muhammad H Holle, *Bunga Rampai Studi Ekonomi Syariah*, Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020, hal. 55.

seseorang. Penentu bahwa seseorang telah balig itu ditandai dengan keluarnya haidh pertama kali bagi wanita dan keluarnya sperma (mani) bagi pria melalui mimpi yang pertama kali, atau telah sempurna beumur lima belas tahun.¹¹

Balig adalah suatu kondisi dimana seorang anak dianggap dewasa dan memiliki pemahaman yang layak sehingga diberikan beban hukum *Taklif*. Tanda-tanda balig untuk laki-laki adalah *Ihtilâm* (mimpi basah) yaitu keluarnya mani baik karena mimpi atau karena lainnya. Para ulama telah sepakat bahwa *ihtilâm* merupakan tanda balig, bagi anak laki-laki dan perempuan.

وَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْإِحْتِلَامَ فِي الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ يَلْزِمُ بِهِ الْعِبَادَاتُ وَالْحُدُودُ وَسَائِرُ الْأَحْكَامِ¹²

"Para ulama telah sepakat (*ijma'*) bahwa: wajib bagi laki-laki dan perempuan karena *ihtilâm* (untuk diberlakukan atasnya) ibadah, hudud, dan seluruh perkara hukum." (Fathul-Bârî, 5/277)

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur balig, maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Selain keluar mani, salah satu tanda balig juga adalah tumbuhnya rambut kemaluan atau *pubic hair/adult hair*. Ulama empat madzhab berbeda pendapat: Madzhab Hanafi berpendapat bahwa tumbuhnya rambut kemaluan bukan merupakan tanda balig secara mutlak. Madzhab Hanbali dan satu riwayat dari Abû Yusuf dari madzhab Hanafi berpendapat bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig secara mutlak.

Dalam Madzhab Mâlikî ada dua pendapat: Pendapat pertama: bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig secara mutlak, dan inilah pendapat yang masyhur dalam madzhab ini. Pendapat kedua: bahwa ia merupakan tanda balig yang menyangkut hak-hak anak Adam dalam beberapa hukum, seperti *qadzaf* (menuduh wanita baik-baik telah berbuat zina), potong tangan, dan pembunuhan. Adapun yang menyangkut hak-hak kepada Allah, maka ia bukan sebagai tanda balig.

¹¹ Sulaeman Jajuli, *Fiqih Madzhab Ala Indonesia*, Sleman: DeePublish, 2015, hal. 203.

¹² Al-Asqalânî, Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Fathul Bârî: Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H, juz 5, hal. 277.

Madzhab Syafi'i sepakat bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig bagi non muslim. Adapun bagi muslimin, mereka berbeda pendapat. Satu pendapat mengatakan bahwa ia merupakan tanda balig sebagaimana non muslim, dan pendapat lain-dan ini yang sahîh mengatakan bahwa ia bukan tanda balig.

Untuk tanda balig perempuan sama seperti tanda balig laki-laki ditambah *haidh* (menstruasi), berkembangnya alat reproduksi dan membesarnya buah dada. Bila tidak terdapat tanda-tanda fisik ini maka anak akan dihukumi balig secara umur.

Secara yuridis pengertian anak didasarkan pada batas usia tertentu. Namun perumusan seorang anak dalam berbagai Undang-undang sama sekali tidak sama. Bahkan terkadang tidak memiliki korelasi antara satu Undang undang dengan Undang-undang yang lain menyangkut apa yang dimaksud dengan anak. Hak ini dipengaruhi batasan usia anak mengacu kepada pertimbangan kepentingan tertentu dan tujuan tertentu.

Dalam Konvensi tentang Hak-hak Anak, secara tegas dinyatakan bahwa:

*"for the purposes of the convention, a child means every human being below the age of 18 years unless, under the law applicable to the child, majority is attained earlier".*¹³

Sedangkan menurut Standard Minimum Rules (SMR JJ) dinyatakan bahwa: *Juvenile is a child or young person who under the respektive legal system, may be dealt with for an offence in a manner whice is different from an adult.*

Dalam komentar antara lain dijelaskan sebagai berikut: *..... it should be noted that age limits will depend on, and are explicity made depend on, each resfektive legal system, thusfully resfecting the economic, social, political, cultural, and legal system of member state. This makes for a wide variety of ages coming under thedefinition of juvenile. Ranging from 7 years to 18 years or above.....* dalam hal ini harus dicatat bahwa batas usia anak akan sangat tergantung pada sistem hukum negara anggota di suatu pihak dan kondisi ekonomi, sosial, politik dan budaya masyarakat di lain pihak, oleh karena itu batasan anak dirumuskan secara relative, yaitu anak adalah seseorang yang berumur antara 7-18 tahun atau mungkin di atasnya...).

Di bawah ini akan diuraikan beberapa ketentuan Undang-undang tentang batas usia anak sebagai berikut:

1. Kitab Undang-undang Hukum Perdata Perdata

¹³ United Nations Childrens Fund, Convention On The Rights Child, Resolusi PBB No.44/25, 20 November 1989.

Pasal 330 ayat (1) menyebutkan "belum dewasa adalah mereka yang belum mencapai umur genap dua puluh satu tahun dan tidak lebih dahulu telah kawin", dan pada Ayat¹⁴ (2) disebutkan "apabila perkawinan di bubarkan sebelum umur mereka genap dua puluh satu tahun, maka mereka tidak kembali lagi dalam kedudukan belum dewasa"

2. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan

Pasal 50 Ayat (1) menyebutkan "anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali". Sedangkan mengenai batas usia untuk melangsungkan perkawinan ditentukan dalam Pasal 6 Ayat (2) yaitu "untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua. Pasal 7 Ayat (1) memuat batas umur minimum bagi seseorang yang akan melangsungkan perkawinan, yaitu "perkawinan hanya dapat diizinkan jika pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.

Dari beberapa ketentuan tersebut ternyata Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 telah memberikan tiga kriteria usia, yang meliputi: a) Usia syarat kawin yaitu pria usia 19 tahun dan b) Usia izin kawin di mana bagi mereka yang akan menikah di bawah usia 21 tahun harus ada izin dari orang tuanya. c) Usia dewasa yaitu 18 tahun atau telah kawin.

3. Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Pasal 45 menyebutkan "Dalam hal penuntutan pidana terhadap orang yang belum dewasa karena melakukan suatu perbuatan sebelum umur 16 tahun hakim dapat menentukan: memerintahkan supaya yang bersalah dikembalikan kepada orang tuanya, walinya atau pemeliharanya, tanpa pidana apapun; atau memerintahkan supaya yang bersalah diserahkan kepada pemerintah tanpa pidana apapun, jika perbuatan merupakan kejahatan atau satu pelanggaran berdasarkan Pasal-Pasal 489, 490, 492, 496, 497, 503-505, 514, 517-519, 526, 531, 532, 536 dan 540 serta belum lewat dua tahun sejak dinyatakan bersalah karena melakukan kejahatan atau salah satu pelanggaran tersebut di atas, dan putusannya telah menjadi tetap; atau menjatuhkan pidana kepada yang bersalah.

Selanjutnya dalam Pasal 283 KUHP menentukan batas kedewasaan apabila sudah mencapai umur 17 tahun. Sedangkan berdasarkan ketentuan Pasal 287 KUHP, batas umur dewasa bagi seorang wanita adalah 15 tahun.

Dari ketiga ketentuan tersebut, apabila diterapkan terhadap persoalan pertanggungjawaban pidana, maka yang dikategorikan sebagai anak (di

¹⁴ Liza Agnesta Krisna, *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum*, Sleman: DeePublish, 2018, hal. 21.

bawah umur) adalah apabila belum mencapai usia 16 tahun. Hal inilah yang membedakan keadaan seseorang termasuk dalam kategori sebagai seorang anak atau seseorang yang telah dewasa. Batas usia tersebut dalam lingkungan Pengadilan Tinggi Jakarta telah diperluas menjadi 18 tahun.

4. Undang-Undang Nomor Kesejahteraan Anak 4 Tahun 1979 Tentang Batas usia anak dirumuskan dalam Pasal 1 Angka dua yaitu anak adalah seseorang yang belum mencapai usia 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin.

Menurut undang-undang ini, batas usia 21 tahun ditetapkan berdasarkan pertimbangan kepentingan usaha kesejahteraan sosial, tahap kematangan sosial, tahap kematangan pribadi dan tahap kematangan mental. Pada usia 21 tahun, anak sudah dianggap mempunyai kematangan sosial, kematangan pribadi dan kematangan mental.¹⁵

Belanjutnya dijelaskan pula bahwa: "batas umur 21 tahun tidak mengurangi ketentuan batas dalam peraturan perundang-undangan lainnya, dan tidak pula mengurangi kemungkinan anak melakukan perbuatan sejauh in mempunyai kemampuan untuk itu berdasarkan hukum yang berlaku."

5. Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHP) Pasal 171 menyebutkan yang boleh untuk memberikan keterangan tanpa sumpah ialah:

a Anak yang umurnya belum cukup lima belas tahun dan belum pernah kawin.

b. Orang sakit ingatan atau sakit jiwa meskipun kadang kadang ingatannya belum kembali.

Pasal 183 Ayat (5) menyebutkan hakim ketua sidang dapat menentukan bahwa anak yang belum mencapai usia tujuh belas tahun tidak diperkenankan menghadiri sidang."

6. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. Pasal 1 Angka 1 menyebutkan bahwa "anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun termasuk anak yang masih dalam kandungan."

7. Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan Pasal 63 ayat (1) menyebutkan "Penduduk warga negara Indonesia dan orang Asing yang memiliki izin tinggal tetap yang telah berumur 17 (tujuh belas) tahun atau telah kawin atau pernah kawin wajib memiliki KTP-el.

8. Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2009 Tentang Lalu Lintas Angkutan Jalan Pasal 81 Ayat (2) menyebutkan syarat usia sebagaimana

¹⁵ Afifah, Wiwik. "Pertanggungjawaban Pidana Anak Konflik Hukum." dalam *DiH: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10, no. 19, tahun 2014, hal. 240.

dimaksud pada Ayat (1) ditentukan paling rendah sebagai berikut: a. Usia 17 (tujuh belas) tahun untuk Surat Izin Mengemudi A, Surat Izin Mengemudi C, dan Surat Izin Mengemudi D.

b. Usia 20 (dua puluh) tahun untuk Surat Izin Mengemudi BI, dan c. Usia 21 (dua puluh satu) tahun untuk Surat Izin Mengemudi B II

9. Undang-Undang Nomor 42 Tahun 2008 Tentang Pemilihan Umum Presiden Dan Wakil Presiden Pasal 27 menyebutkan "Warga Negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih.

10. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 Tentang Sistem Peradilan Pidana Anak

Anak menurut undang-undang ini adalah yang telah berumur 12 (dua belas) tahun, tetapi belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang diduga melakukan Tindak Pidana (Pasal 1 Angka 3).

Dari berbagai peraturan hukum positif yang mengatur batas usia seorang anak di Indonesia, tampaknya belum ada keseragaman baik yang diatur dalam aspek hukum pidana maupun dalam hukum perdata. Dikategorikan seorang anak di bawah umur apabila seorang anak berada di antara usia 12 tahun sampai 21 tahun. Namun, dari beberapa peraturan perundang-undangan yang dibentuk pada periode selanjutnya secara umum membatasi kategori seorang anak pada usia di bawah 18 tahun.

Demikian halnya dalam pandangan hukum Islam, untuk membedakan anak dan dewasa tidak didasarkan pada batas usia semata. Para ulama membagi masa-masa yang dilewati manusia dilihat dari segi kelayakannya menerima kewajiban dan melaksanakannya kepada empat fase sebagai berikut.¹⁶

1. Fase Pertama

Fase atau marhalah pertama adalah masa ketika anak belum dilahirkan, yakni, ketika ia masih berupa janin dalam rahim ibunya. Manusia, dalam fase demikian dapat dinilai dari dua pertimbangan (*I'tibar*).

Pertimbangan pertama dari sisi bahwa ia adalah bagian dari ibunya. bergerak dengan gerakannya, berpindah dengan kepindahannya, dan menetap dengan menetapnya. Jadi, sang bayi seakan-akan merupakan salah satu anggota dari anggota badan ibunya. Atas dasar itu, maka ia akan

¹⁶ Huzaemah, Tahido Yango, *FIQIH ANAK (Metode Islam Dalam Mengasuh dan Mendidik Anak serta Hukum-Hukum yang Berkaitan dengan Aktivitas Anak)*, PT AL-Mawardi Prima, Jakarta Selatan, hal. 11.

merdeka jika sang ibu merdeka, dan akan menjadi budak sahaya jika sang ibu pun seorang budak sahaya. Bahkan ia juga akan termasuk yang dijual, jika sang ibu dijual.¹⁷ Oleh sebab itu maka anak kecil kehilangan *ahliyyah* (kelayakan/keahlian) dalam mengemban kewajiban atau tugas-tugas yang mesti ia tunaikan.

2. Fase Kedua

Masa ini dimulai sejak sang bayi lahir dan berakhir pada masa *tamyiz*. Yaitu ketika ia menginjak usia tujuh tahun. Manusia pada fase ini merupakan sosok yang merdeka dari berbagai tuntutan. Ia secara mutlak mesti mendapatkan jaminan (*dzimmah*). Ditetapan baginya hak-hak secara sempurna untuk diperlakukan secara baik oleh yang lain (*ahliyyah al-wujûb*).

Sedang syarat ditetapkannya *ahliyyah al-wujûb* yang sempurna adalah bahwa anak kecil, karena ia mesti ditanggung atau mempunyai hak *dzimmah*, maka ia layak urus atau mempunyai hak untuk mendapatkan hak-haknya dan ditetapkan pula atasnya (untuk melaksanakan). Itu berarti anak yang kecil itu mempunyai kewajiban untuk melaksanakan hak-hak yang lain sebagaimana hak-hak tersebut pun diwajibkan atas orang-orang yang dewasa.

3. Fase Ketiga

Fase ini dimulai sejak usia *tamyiz*, yakni, senggang waktu antara tujuh tahun sampai usia dewasa. Manusia pada usia demikian tidak memiliki *ahliyyah al-ada* (pelaksanaan) syariat secara sempurna. Sebab kelayakan untuk melaksanakan syariat secara sempurna sebagaimana telah disebutkan, memerlukan dua Kemampuan. Yakni, kemampuan memahami khithab yang akan terbukti dengan adanya akal dan kemampuan untuk melaksanakan syariat yang akan terpenuhi dengan badan (yang kuat).

Pada fase ini, manusia belum mencapai kesempurnaannya sebagai manusia dari segi akal dan fisik. Karena ia lahir sejak permulaanya tidak memiliki (kesempurnaan) akal dan badan Meskipun ia telah memiliki persiapan dan kepantasan untuk memiliki kedua kemampuan tersebut sedikit demi sedikit, sampai pada gilirannya mencapai kesempurnaannya; yakni, dewasa dan berakal secara sempurna. Yang jelas, pada masa *tamyiz* itu manusia telah mempunyai *ahliyyah al-wujûb* secara sempurna dan *ahliyyat al-ada'* yang minim karena mempunyai kemampuan yang minim sebagai konsekuensi dari kelemahan akalnya.

4. Fase Keempat

Fase keempat, dimulai dengan masa kedewasaan. Tandanya adalah nampaknya salah satu atau lebih tanda tanda kedewasaan. Pada masa ini,

¹⁷ Krisna, Liza Agnesta. *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum*. Sleman: DeePublish, 2018, hal. 20.

seorang anak manusia sudah dianggap memiliki *ahliyyah al-wujûb* (kelayakan mendapat tugas) dan *ahliyyat al-ada'* (kelayakan dan kemampuan untuk melaksanakan tugas-tugas secara sempurna). Ia harus menjalankan segala ketentuan-ketentuan syara', seperti keharusan beriman, malakukan ibadah, bermuamalah bermasyarakat dengan baik dan lain-lainnya. Anak yang telah dewasa diakui sah untuk melakukan berbagai akad atau transaksi dan segala tindakan yang berhubungan dengan syari'at dengan segala konsekuensinya. Ia berhak mendapatkan segala anfaat dan faedah dari segala tindakan baiknya.

Ia pun wajib dan berhak untuk dituntut, secara sempurna, mengenai segala tindakannya yang salah. Ditegakkan padanya had atau hukuman jika ia melakukan sesuatu yang mewajibkan hukuman, seperti berzina, mencuri, meminum khamar, menuduh zina dan lain-lainnya, kecuali jika ada tanda-tanda atau bukti-bukti mengenai kelemahan akal atau keabnormalannya. Pada usia ini, segala kewajiban dapat gugur bahkan tidak dapat dihukum bila seseorang itu gila.

Balig (*al-bulugh*) yaitu dewasa secara etimologis diartikan mengenai/memahami. Tanda-tanda balig menurut jumhur ulama yaitu *al-ihtilam* atau bermimpi berhubungan suami istri (pria-wanita). Disamping itu, tanda khusus bagi anak wanita yaitu haid atau menstruasi 10

Sedangkan pendapat mengenai batasan usia balig yang sempurna, Imam Abu Hanifah membedakan antara anak kecil pria dan wanita. Menurutnya kesempurnaan balig bagi pria adalah delapan belas tahun dan bagi wanita adalah tujuh belas tahun.¹⁸ Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, tidak membedakan batasan usia balig bagi anak pria dan wanita, menurut mereka batasan usia balig anak pria dan wanita itu sama yaitu lima belas tahun.¹⁹

Dalam pandangan penulis tentu dalam *Taklif* beribadah batasan balig akan mengikuti pada tanda pubertas seperti keluar sperma atau menstruasi bagi wanita, jika tidak ditemukan tanda-tanda ini maka seorang anak akan mengalami masa balig di usia lima belas tahun *qamariyyah*. Sementara dalam hal yang berkaitan dengan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia misalnya usia perkawinan atau tentang hukum pidana ataupun perdata maka akan mengikuti perundangan-undangan yang berlaku. Hal ini sebagaimana kaidah fiqih "*hukm al-hâkim ilzâmun wa yarfa' al-khilâf*". Maksud dari kaidah itu adalah keputusan hakim adalah mengikat dan menghilangkan perbedaan.

¹⁸ Abu al-Barakât an-Nasafi, *Kanz ad-Daqâiq*, Kairo: Dâr al-Basyair al-Islamiyah, 2011, hal. 573.

¹⁹ Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Al-Umm*, Beirut: Dâr al Fikr, 1990, juz 2, hal. 121. Lihat juga Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mugni*, Riyadh: Dâr A'lam al-Kutub, 1995, juz 4, hal. 364.

Syarat yang kedua bahwa orang tersebut "ahli" (cakap) bagi apa yang *ditaklifkan* kepadanya. "ahli disini berarti layak atau kepantasan yang terdapat pada diri seseorang. Orang yang telah cakap untuk bertindak menurut hukum atau cakap untuk melaksanakan apa-apa yang dibebankan syariat kepadanya, dalam istilah ushûl fiqh disebut *ahliyyah* (kecakapan bertindak). *Ahliyyah* itu sendiri para ahli ushûl fiqh dibagi dalam dua macam, yaitu *ahliyyah al-wujûb* dan *ahliyyah al-ada'*.

Ahliyyah al wujûb adalah kecakapan seseorang untuk menerima hak-hak yang diberikan orang lain kepadanya dan ia juga wajib menunaikan kewajiban terhadap orang lain. Kecakapan ini merupakan suatu kekhususan bagi manusia semenjak dalam rahim ibunya dan merupakan fitrah manusia.

Para ulama usul membedakan *ahliyyah al wujub* dalam dua macam. Pertama, *ahliyyah al-wujûb* yang *naqis* (kurang), yakni keahlian yang baru cakap untuk memiliki hak tanpa ada beban atau kewajiban atau kebalikannya, ada kewajiban tanpa hak. Kedua, *ahliyyah al-wujûb* yang *tammah* (sempurna), yaitu *ahliyyah al-wujûb* yang di dalamnya terdapat penerimaan hak dan sekaligus juga beban kewajiban.

ahliyyah al ada' adalah kecakapan seseorang untuk bertindak hukum sehingga segala perkataan dan perbuatannya harus dipertanggungjawabkan sendiri.²⁰ *Ahliyyah al ada'* yang *tammah* ialah *ahliyyah al ada'* yang dilakukan oleh *mukalaf* sedangkan *ahliyyah al ada'* yang *naqis* adalah bagi orang-orang yang masih belum dalam keadaan *mumayyiz* (mampu membedakan), yang perbuatan atau tindakannya belum dapat dimintai tanggung jawab penuh secara hukum.

Dengan demikian, *mukalaf* yang dapat dibebani hukum dan dimintai pertanggung jawaban perbuatan dan perkataan adalah orang-orang yang telah mempunyai akal serta telah memiliki *ahliyyah al ada' kamilah* (telah cakap bertindak hukum secara sempurna).

B. Akal dan Ihtiyar dalam Taklif

Manusia tidak terkenan beban *Taklif* selagi syarat-syaratnya belum terpenuhi, termasuk di antara syarat yang menjadi poin penting dalam pembahasan ini adalah syarat berakal dan mempunyai kebebasan kehendak.

Secara etimologis, akal (العقل) berasal dari akar kata (عقل يعقل عقلا) yang artinya bermakna mencegah (المنع) Akal juga memiliki makna yang lain, diantaranya: (الحجر) berarti mencegah, (النهي) berarti melarang, dan (الدية) yang berarti tebusan. Dalam bahasa Arab, *al-'aql* dapat pula berarti menahan, dan isim fail-nya (*al-'aqil*) berarti orang yang menahan diri dan

²⁰ Effendy, Mochtar. *Ensiklopedi agama dan filsafat*. Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2001, vol 4, hal. 73.

mengekang hawa nafsu. *Al-'aql* juga berarti kebijaksanaan (*al-nuha*) lawan dari lemah pikiran (*al-humq*). Di samping itu, *al-'aql* juga diartikan sebagai *qalb*, dan kata kerjanya, *'aqala* bermakna memahami.

Dalam Lisan al-Arab misalnya dijelaskan bahwa *al-'aql* berarti *al-hijr* yang menahan dan mengekang hawa nafsu. Seterusnya diterangkan pula bahwa *al-'aql* mengandung arti kebijaksanaan (*al-nuha*), lawan dari lemah pikiran (*al-humq*).²¹

Selanjutnya disebutkan pula bahwa *al-'aql* juga mengandung arti *qalb* (*al-qalb*).²¹ Lebih lanjut lagi dijelaskan bahwa kata *aqala* mengandung arti memahami. Demikian pula dalam kamus-kamus Arab, dapat dijumpai kata *'aqala* yang berarti mengikat dan menahan.

Berbagai pengertian tentang *'aql* sebagaimana tersebut di atas menunjukkan adanya potensi yang dimiliki oleh *aqal* itu sendiri, yaitu selain berfungsi sebagai alat untuk mengingat, memahami, mengerti, juga menahan, mengikat dan mengendalikan hawa nafsu. Melalui proses memahami dan mengerti secara mendalam terhadap segala ciptaan Allah sebagaimana dikemukakan pada ayat tersebut di atas, manusia selain akan menemukan berbagai temuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, juga akan membawa dirinya dekat dengan Allah. Dan melalui proses menahan, mengikat dan mengendalikan hawa nafsunya membawa manusia selalu berada di jalan yang benar, jauh dari kesesatan dan kebinasaan.

Dalam pemahaman Izutzu, sebagaimana dikutip Harun Nasution,²² bahwa kata *'aql* di zaman jahiliyah dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelligence*) yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan untuk memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang berakal menurut pendapatnya adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problema dan selanjutnya dapat mele paskan diri dari bahaya yang ia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini dihargai oleh orang Arab Zaman Jahiliyah. Orang yang berakal akan memiliki kesanggupan untuk mengelola dirinya dengan baik, agar selalu terpelihara dari mengikut hawa nafsu.

Akal adalah daya fikir atau proses pikiran yang lebih tinggi yang berkenaan dengan pengetahuan, daya akal budi, kecerdasan berfikir, atau boleh juga berarti terpelajar. Kata lain yang menunjukkan akal dalam al-Qur'an ada lebih dari 10 macam ungkapan, seperti:²³

1. Kata *ya'qilun* artinya mereka yang berakal.

²¹ Ibnu Manz{ur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H, juz 11, hal. 459.

²² Harun Nasution, *Aqal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.

²³ Dadang Mahdar, "Kedudukan Akal Dalam Al-Qur'an Dan Fungsinya Dalam Pendidikan Hukum Islam." *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan* Vol. 8, no.1, tahun 2014, hal. 57-80.

2. Kata *yatafakkarûn* artinya mereka yang berfikir.
3. Kata *yatadabbarûn* artinya mereka yang mempelajari.
4. Kata *yarauna* artinya mereka yang memberi perhatian.
5. Kata *yanzhurûn* artinya mereka yang memperhatikan.
6. Kata *yabhatsûn* artinya mereka yang membahas.
7. Kata *yazkurûn* artinya mereka yang mengingat.
8. Kata *yataammalûn* artinya yang menginginkannya.
9. Kata *ya'lamûn* artinya mereka yang mengetahuinya.
10. Kata *yudrikûn* artinya mereka yang mengerti.
11. Kata *ya'rifûn* artinya mereka yang mengenalnya; dan
12. Kata *yaqraûn* artinya mereka yang membaca.

Kata *al-'aql* dalam bentuk kata benda, tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Namun dalam bentuk kata kerja, dalam arti perintah penggunaan *'aql*, terulang sebanyak 49 kali, yaitu: Kata *'al-'aql* disebut sekali dalam al-Baqarah/2:75. Kata *ta'qilûn* disebut sebanyak 24 kali, dan biasanya diikuti dengan harapan (*raja'*). Lokus pemuatannya yaitu, al-Baqarah/2:44,7,76,242; Ali Imran/3: 65,118; al-An'am/6:32,151; al-A'raf/7:169; Yunus/10:16; Hud/11:51; Yusuf/12:2,109; al-Anbiya'/21:10,57; al-Mu'minun/ 23:80; al-Nur/24:61; al-Syu'ara'/26:28; al-Qashash/28:60; Yasin/ 36:62, al-Shaffat/37:138, Ghafir/40:67; al-Zukhruf/43:33; dan alHadid/57:17. Kata *na'qilu* disebut satu kali dalam Surat al-Mulk/67: 10. Kata *ya'qilûna* disebut sekali dalam al-Ankabut/29:43. Kata *ya'qilun* disebut sebanyak 22 kali, dengan rincian: 10 kali dalam bentuk positif (*ya'qilun*) dan 12 kali dalam bentuk negatif (*la ya'qilun*).

Lokus pemuatannya yaitu; surat al-Baqarah/2:164,170,171; al-Maidah/5:58,103; al-Anfal/8:22, Yunus/ 10:42,100; al-Ra'd/13:4; alNahl/16:12,67; al-Hajj/22:46; al-Zumar/39:43; al-Jatsiyat/45:5; alHujurat/49:4 dan al-Hasyr/59:14.3

Sedangkan menurut istilah ada beberapa pengertian akal, diantaranya yaitu: pertama, (*الغريزة المدركة*) insting/naluri yang mampu merasa, yaitu naluri yang memiliki manusia untuk mengetahui dan memikirkan sesuatu, sama seperti kekuatan melihat pada mata dan kekuatan merasa pada lidah.²⁴ Ia adalah obyek *Taklîf* (pembebanan ibadah) yang dapat membedakan manusia dengan hewan; kedua, *العلوم الضرورية* (ilmu pasti/ekstra), yaitu ilmu yang di ketahui oleh seluruh orang berakal, seperti pengetahuan tentang hal yang mungkin, yang wajib dan lain-lain; ketiga, *العلوم النظرية* (ilmu-ilmu

²⁴ Mahdar, Dadang. "Kedudukan Akal dalam Al-Qur'an dan Fungsinya dalam Pendidikan Hukum Islam." Dalam *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, Vol. 8, no. 1, tahun 2014, hal. 57-80.

teoritis) yang diperoleh melalui proses penalaran dan pencarian data; dan keempat, kerja-kerja yang berdasarkan ilmu.²⁵

Mengacu kepada beberapa definisi dan pengertian di atas, dapat dirumuskan bahwa yang dimaksud dengan akal adalah alat berfikir yang manusia yang diberikan oleh Allah SWT berupa aksioma-aksioma yang bersifat rasional dan pengetahuan-pengetahuan dasar serta kesiapan bawaan yang bersifat instinktif dan kemampuan yang matang.

Islam adalah agama yang sangat memperhatikan peran dan fungsi akal secara optimal, sehingga akal dijadikan sebagai standar seseorang diberikan beban *Taklif* dalam sebuah hukum. Jika seseorang kehilangan akal maka hukumpun tidak berlaku baginya. Saat itu dia dianggap sebagai orang yang tidak terkena beban apapun.

Islam bahkan menjadikan akal sebagai salah satu di antara lima hal primer yang diperintahkan oleh syariah untuk dijaga dan dipelihara, di mana kemaslahatan dunia dan akhirat amat disandarkan pada terjaga dan terpeliharanya kelima unsur tersebut, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Agama mengajarkan dua jalan untuk mendapatkan pengetahuan. Pertama, melalui jalan wahyu, yakni melalui komunikasi dari Tuhan kepada/manusia, dan kedua dengan jalan akal, yakni memakai kesan-kesan yang diperoleh pancaindera. Pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu diyakini sebagai pengetahuan yang absolut, sementara pengetahuan yang diperoleh melalui akal diyakini sebagai pengetahuan yang bersifat relatif, yang memerlukan pengujian terus menerus, mungkin benar dan mungkin salah. Ia memahami atau mengetahui titah Allah tersebut yang menyatakan bahwa ia terkena tuntutan dari Allah. Paham dan tahu itu sangat berkaitan dengan akal; karena akal itu adalah alat untuk mengetahui dan memahami.

Akal itu berkembang secara bertahap. Kesempurnaan akal itu tumbuh sejak kecil dan akan sampai batas kesempurnaannya pada masa tertentu. Pertumbuhan akal merupakan hal yang abstrak dan berproses sejalan dengan perkembangan waktu sampai batas kesempurnaannya. Sebagai tanda atau batas yang konkrit adalah umur balig yang memisahkan antara kesempurnaan dan kekurangan akal. Pada saat sampai batas umur itulah *Taklif* mulai berlaku.

Pada dasarnya orang yang telah dewasa dan berakal akan mampu memahami titah Allah yang menyebabkan ia telah dapat memenuhi syarat sebagai subjek hukum. Paham itu dapat dicapainya secara langsung dengan memahami ayat-ayat hukum dalam Al-Quran atau Hadis Nabi yang berkaitan dengan tuntutan *Taklif* itu, baik yang tersurat maupun tersirat.

²⁵ Mahdar, Dadang. "Kedudukan Akal dalam Al-Qur'an dan Fungsinya dalam Pendidikan Hukum Islam... hal. 57-80.

Disamping itu ia pun dapat dianggap telah memahami *Taklîf* itu bila khitab Allah sudah disampaikan kepadanya dengan cara apapun. Dengan demikian umat Islam di seluruh muka bumi ini yang telah memenuhi persyaratan balig dan brakal telah dianggap mengetahui hukum Allah. Karena itu kepadanya telah berlaku *Taklîf*.

*the conditions for taklîf in addition to being Muslim are that the individual be of sound mind, be possessed of all of his physical senses (salāmat al-ḥawāss), and have reached the age of puberty (al-bulūgh), thus meeting the requirements for full receptive legal capacity. The first condition is to establish that the individual has the requisite faculties that will enable him to discern the laws, but since intelligence is not a tangible quality, the additional criterion of bulūgh is added. These conditions not only give the individual the ability to discern the law through the intellect, but also fulfill the responsibility through actions, since aḥādīth make it clear that mandatory acts of worship such as ḥajj are accepted only from individuals who have reached puberty.*²⁶

As Sya'râwî ketika menafsiri ayat

لَعَلَّكَ بَاحِعٌ نَفْسِكَ إِلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Boleh jadi engkau (Nabi Muhammad) akan membinasakan dirimu (dengan kesedihan) karena mereka (penduduk Makkah) tidak beriman.

إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ

Jika berkehendak, niscaya Kami turunkan bukti (mukjizat) kepada mereka dari langit sehingga tengkuk mereka selalu tunduk kepadanya.

Menyatakan bahwa ada tiga syarat utama dalam *Taklîf* yaitu; keberadaan akal, kematangan berfikir dan kebebasan berkehendak. Allah memberikan pesan bahwa Allah sanggup membuat mereka tunduk secara paksa dengan kekuasaanNya tetapi justru Allah membiarkan mereka beriman dengan kehendak bebas mereka karena salah satu unsur utama dari *Taklîf* adalah *Ihtiyar*.²⁷

C. Konsep *Kasb Asy'ari* & *Qudrah Hâditsah Mu'tazilah*

Ali bin Ismail bin Ishaq bin Salim bin Ismail bin Abdullah bin Musa bin Abi Burdah bin Abu Musa al-Asy'arî>, yang banyak dikenal dengan sebutan al-Asy'arî (w. 324 H) dilahirkan di Basrah. Al-Asy'arî> wafat di

²⁶ Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society, 2003.

²⁷ Muhammad Mutawallî asy-Sya'râwî, *Khawâthir asy-Sya'râwî*, Kairo: Akhbâr al-Yaum, 1997, juz 17, hal. 1053.

Baghdad dan dimakamkan di antara Karkh dan Bab al-Basrah. Ketika Asy'ari berusia sepuluh tahun, ibunya menikah dengan Abu Ali al-Jubbâ'I (w. 303 H), seorang tokoh Mu'tazilah terkemuka di Basrah.

Sehingga sejak saat itu al-Asy'arî> kemudian menekuni akidah Mu'tazilah kepada ayah tirinya, sampai kemudian beliau benar-benar menjadi pakar di kalangan Mu'tazilah hingga berusia sekitar 40 tahun. Seiring berjalannya waktu, al-Asy'arî kemudian merasa tidak puas terhadap ideologi Mu'tazilah yang selalu mendahulukan akal yang tak jarang menemukan jalan buntu dan dapat dipatahkan dengan argumentasi akal yang sama.

Banyak pendapat berkaitan dengan keterlibatan usaha manusia dalam mewarnai takdir. Di antaranya adalah al-Jubbai, menerangkan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada atas kehendak dan kemauannya sendiri. Adapun daya (*istitha'ah*) untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan.

Doktrin Qadariyah berdasar atas suatu premis bahwa manusia dengan kreasinya karena Allah, telah dianugerahi kapasitas atau kehendak. *Qadar* (kekuasaan) menghasilkan perbuatan-perbuatannya sendiri dan karena itu harus tetap bertanggungjawab atasnya.²⁸

Hal senada juga disampaikan oleh Abdul Jabbar bahwa perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan. Manusia adalah makhluk yang dapat memilih. Artinya kehendak untuk berbuat adalah kehendak manusia. Tetapi selanjutnya tidak jelas apakah daya yang dipakai untuk mewujudkan perbuatan itu adalah pula daya manusia sendiri.

Berbeda dengan pendapat tersebut, manusia tidak memiliki kemampuan untuk memilih, segala gerak dan perbuatan yang dilakukan manusia pada hakikatnya adalah dari Allah semata. Manusia menurut mereka sama dengan wayang yang digerakkan oleh ki dalang, karena itu manusia tidak mempunyai bagian sama sekali dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Pendapat inilah yang terkenal dengan Jabariyah yang dipelopori oleh Jahm bin Shafwan (w. 128 H).

Untuk menjawab persoalan ini, al-Asy'arî mengambil jalan tengah di antara dua pendapat aliran Qadariyah dan Jabariyah. Aliran Qadariyah berpandangan, bahwa manusia itu memiliki kemampuan untuk menentukan iradah dan perbuatannya secara bebas dan potensi-potensi tersebut sudah diciptakan oleh Allah dalam tubuh manusia. Aliran Jabariyah memiliki keyakinan, bahwa setiap manusia terpaksa oleh takdir

²⁸ Dimjati, Djabir. "Makna Keadilan dalam Perspektif Islam." dalam *Jurnal Realita* Vol. 1, no. 1, tahun 2004, hal. 6.

tanpa memiliki pilihan dan usaha dalam perbuatannya. Di sisi lain, Jabariyah berpegang teguh pada pendapat yang fatalis.

Untuk mengambil jalan tengah dari dua pendapat di atas, al-Asy'arî membedakan antara *khalq* dan *kasb* (perbuatan manusia yang diciptakan Allah). Al-Asy'arî berpandangan, bahwa Allah adalah Pencipta (Khaliq) perbuatan manusia. Sedangkan manusia adalah yang mengupayakannya (muktasbi). Hanya Allah yang mampu menciptakan segala sesuatu termasuk keinginan dan perbuatan manusia.²⁹

Secara sederhana, *al-kasb* adalah terjadinya sesuatu atau peristiwa dikarenakan adanya daya perolehan dan peristiwa ini terjadi melalui akuisisi (*kasb*), yakni manusia menggunakan daya pemberian dari Allah. Perbuatan manusia yang disebut al-Asy'arî *al-kasb* adalah sebenarnya perbuatan Allah, dapat juga dilihat dari pendapat al-Asy'arî mengenai kehendak dan daya yang menyebabkan perbuatan mempunyai wujud.

Apabila kita melakukan sesuatu, daya yang kita punyai untuk melakukan itu sumbernya dari Allah. Misalnya, kita ingin mengangkat sebuah meja, ini bukan dengan daya kita, namun dari daya yang dipinjamkan oleh Allah kepada kita. Kita hanya *kasb* (hanya meraih atau memperolehnya), jadi apabila Allah berhendak kita tidak akan mampu mengangkat meja tersebut. Jadi, menurut al-Asy'arî, daya itu ada yang bersifat *qadîmah* (orisinal) dan *hâditsah* (perolehan).

Dalam sejarah pemikiran teologi Islam, perbuatan manusia merupakan salah satu isu krusial, karena ia menyangkut persoalan sejauh manakah kehendak manusia berpengaruh terhadap perbuatannya. Menanggapi masalah ini, sedikitnya telah melahirkan dua aliran kalam yang berbeda secara diametral.

Pertama, Qadariyah, yang berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri dalam mewujudkan perbuatannya. Sedangkan Allah sama sekali tidak menentukan perbuatan tersebut sebelumnya.³⁰ Aliran Qadariyah ini pertama kali diserukan oleh Ma'bad al-Juhany (w. 80 H) yang lahir di Bashrah, kemudian mengembara ke berbagai kota seperti Damaskus dan Madinah. Ia pernah berguru kepada Hasan Al-Bashri dan tokoh Qadariyah yang lain yaitu Ghilan al-Dimasyqy, (w. 105 H) teman dari Ma'bad al-Juhani.³¹ Paham Qadariyah ini sepaham dengan pandangan Mu'tazilah.

²⁹ Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 115

³⁰ M. Yûsuf Musa, *Al-Qur'an wa al-Falsafah*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1966, hal. 102.

³¹ Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 26-27.

Kedua, Jabariyah³² yang berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemampuan sama sekali untuk menentukan perbuatan dan tidak dapat mewujudkan kemauan-Nya.³³ Istilah untuk kedua term di atas dikenal dengan sebutan *free will* dan *predestination*, yakni paham kebebasan manusia dan fatalisme.

Dalam hal ini, pendapat al-Asy'arîy tentang perbuatan manusia lebih dekat kepada faham Jabariyah daripada faham Mu'tazilah. Ini karena al-Asy'arî memandang lemah manusia, dan karenanya banyak tergantung pada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kemauan dan kekuasaan mutlak Tuhan, al-Asy'arî memakai istilah *al-kasb* (*acquisition*, perolehan). Menurutnya, bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan.

Pendapatnya ini, didasarkan pada al-Saffat/37: 96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

“Padahal Allahlah yang menciptakanmu dan apa yang kamu perbuat itu.”

Lafazh ‘*wa ma ta'malun*’ pada ayat tersebut diartikan sebagai “apa yang kamu perbuat”, bukan “apa yang kamu buat”. Ini artinya bahwa Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu. Dengan demikian, menurut faham al-Asy'arî bahwa perbuatan-perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan. Atau dengan kata lain, bahwa yang mewujudkan *kasb* atau perbuatan manusia adalah Tuhan sendiri.³⁴

Ayat yang juga senada dengan konteks ini adalah ayat dalam al-Insan/70:30

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Kamu tidak menghendaki (sesuatu) kecuali apabila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. “

Berdasarkan pandangan al-Asy'arî di atas, tampaknya manusia tidak memiliki pilihan di dalam perbuatannya, karena semua yang dilakukan manusia berdasarkan ketentuan Tuhan. Pandangan yang demikian, mendapatkan banyak kritik, terutama oleh kaum Mu'tazilah yang mengatakan jika Tuhan menciptakan perbuatan manusia, maka perbuatan manusia bukan merupakan perbuatan baginya. Oleh karena itu batallah

³² Term Jabariyah berasal dari kata jabara, yang mengandung pengertian memaksa. Memang dalam aliran ini terdapat paham bahwa manusia dalam mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa (majbur). Manusia tidak memiliki daya, keinginan dan usaha. Paham ini dicetuskan oleh Ja'ad bin Dirham dan Jahm ibn Sofwan (w. 311). Lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 115.

³³ Ahmad Mahmûd Subhi, *Al-Falsafah al-Akhlaqiyah fi Fikr al-Islamî*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1969, hal. 156.

³⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 107.

Taklif, janji dan ancaman Allah.³⁵ Dan bagaimana Tuhan akan menghisab hamba-hamba-Nya di akhirat atau akan memberi pahala dan siksa, jika manusia tidak memiliki andil dalam menciptakan perbuatannya. Demikian pula Allah menjadi sia-sia dengan pengutusan rasul-Nya karena manusia tidak bebas untuk mengikuti petunjuk-Nya.³⁶ Di sisi lain, di dalam perbuatan manusia ada kekafiran dan kebohongan dan kezaliman. Maka jika Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia, maka perbuatan tersebut adalah perbuatan Tuhan karena perbuatan itu disandarkan kepada Tuhan. Padahal Tuhan Maha Suci dari perbuatan-perbuatan nista dan zalim seperti itu.³⁷

Kritikan senada juga datang dari Ibnu Taimiyah (w. 728 H), menurutnya bahwa al-Asy'arîy telah gagal dengan konsep *kasbnya* yang hendak menengahi antara Qadariyah dengan Jabariyah, sebab menurut Ibnu Taimiyah, *kasbnya* al-Asy'arîy itu telah membawa para pengikutnya berfaham Jabariyah murni, yang mengingkari sama sekali adanya kemampuan pada manusia untuk berbuat.³⁸

Penilaian senada juga datang dari Yusuf Musa.³⁹ Demikian juga Ibn Rusyd (w. 595 H) memperkuat penilaian tersebut dengan menganggapnya sebagai jabariyah murni.⁴⁰ Agaknya itulah sebabnya mengapa para pengembang ajaran al-Asy'arîy yang kemudian, seperti al-Juwaini (w. 478 H) dan al-Baqilani (w. 495 H) misalnya, berusaha memahami kembali teori *kasb* yang diciptakan al-Asy'arîy dan kemudian memunculkan teori yang lebih rasional dari pada yang dikemukakan oleh al-Asy'arîy.⁴¹

Dalam teologi Islam bahasan perbuatan manusia dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *af'âl al- 'ibâd*. Persoalan ini telah melahirkan tiga pendapat: pertama, seluruh perbuatan manusia muncul dan ditentukan oleh kehendak manusia sendiri, sedangkan Allah hanya memberikan potensi awal kepadanya. Pandangan ini dilontarkan oleh golongan Qadariyah yang

³⁵ Abd al-Jabbâr, *Syarah al-Ushûl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1996, hal. 501.

³⁶ Zuhdi Jar Allah, *Al-Mu'tazilat* Beirut: Al-Ahliyah li al-Nashr wa al-Tauzi', 1874, hal. 96.

³⁷ Zuhdi Jar Allah, *Al-Mu'tazilat* ... hal. 96.

³⁸ Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, Riyadh: Muhammad bin Sau'd Univ Press, 1986, hal. 16-17

³⁹ Yûsuf Musa, *Falsafat al-Akhlak al-Islam*, ... hal. 46.

⁴⁰ Ibrâhim Mazkûr, *Fi Falsafat al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiqah*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.th., juz 2, hal. 104.

⁴¹ Jalâl Musa, *Nasyat al-Asy'arîyyat wa Tathawwuruha*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnan, 1975, hal. 338-406.

didirikan oleh Ma'bad al-Juhani (w. 80 H) dan Ghailan al-Dimasyqi (w. 106 H) yang kemudian paham ini dianut oleh Mu'tazilah.⁴²

Kedua, manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, semua yang muncul darinya telah ditentukan oleh dan berdasarkan kehendak mutlak Allah, manusia menurut pendapat ini tidak lebih hanya ibarat "selembar bulu" yang melayang-layang di udara ke arah mana saja angin meniupnya. Pandangan ini disuarakan oleh golongan Jabariyah yang diperkenalkan pertama kali oleh al-Ja'ad bin Dirham dan disiarkan oleh Jahm bin Sofwan (w. 128 H) dari Khurasan.⁴³

Ketiga, pendapat yang mengambil posisi antara ekstrim rasionalis yang menggunakan metafor dan golongan ekstrim tekstualis, ia mengambil posisi di antara Qadariyah dan Jabariyah. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hasan al-Asy'ariy pendiri aliran al-Asy'ariyah.

Al-Asy'ariy mencoba menempuh jalan tengah antara dua ekstrimitas; yakni para rasionalis Mu'tazili yang membawa wahyu di bawah penalaran, dan para tekstualis yang menolak peranan nalar serta kembali bersandar pada makna dohir ayat-ayat al-Qur'an dan hadis secara murni. Jadi perumusan dogma al-Asy'ariy pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodoks yang waktu itu belum dirumuskan dengan pandangan Mu'tazilah.

Dalam wacana "kebebasan manusia" al-Asy'ariy menegaskan doktrinnya dengan *kasb* (*acquisition*, perolehan),⁴⁴ suatu perbuatan yang lahir dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan Allah. Implikasi dari teori *kasb* al-Asy'ariy yang memandang manusia tidak mempunyai pengaruh efektif dalam perbuatannya itu, menyebabkan al-Asy'ariy dianggap lebih dekat dengan paham Jabariyah.⁴⁵ Paham kemahakuasaan al-Asy'ariy yang dikenal dengan volunterisme meskipun melawan kebebasan dan realitas intelegensi manusia, namun ia memiliki aspek positif, yakni menekankan kehadiran Tuhan dalam kehidupan manusia.

⁴² Mu'tazilah didirikan oleh Wasil bin Atho' dan Amr bin Ubaid, yang rasional. Setelah terjadi silang pendapat dengan gurunya Hasan al-Basri yang tekstualis di Basrah tentang hukum pendosa besar. Tesa ini membawa kepada kesimpulan bahwa aliran ini timbul didasari persoalan agama yang bercorak politik. Ahmad Amîn, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabat al Nahdhat al-Misriyyat, 1965, hal. 291. Mu'tazilah dijuluki dengan "Rasionalis Islam", karena ia banyak memakai akal. Mu'tazilah yang dimaksud adalah Mu'tazilah yang didasarkan pada agama semata, bukan atas politik.

⁴³ Ibrahim Madkûr, *Fi al-Falsafat al-Islamiyyat Manhaj wa Tatbiqih*, ..., hal. 98-100.

⁴⁴ Abu al-Hasan al-Asy'ariy, *al-Luma' Fi al-Radd 'alâ Ahl al-Ziagh wa al-Bidâ'*, Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th., hal. 71.

⁴⁵ Abû Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islâmiyyat*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 205.

Dalam pandangan al-Asy'arîy, perbuatan manusia sebenarnya adalah perbuatan Tuhan tetapi dengan diciptakan perbuatan manusia oleh Tuhan, bukan berarti bahwa manusia menjadi lemah tidak berdaya sama sekali, sebagaimana yang digambarkan oleh paham Jabariyah. Perbuatan-perbuatan manusia oleh al-Asy'arîy diciptakan oleh Allah dalam arti yang sebenarnya. Semua itu mencakup perbuatan-perbuatan terpaksa (*involuter*) atau yang bersifat gerakan reflek dan perbuatan yang berdasarkan pilihan. Dalam bentuk perbuatan yang involuter menurut al-Asy'arîy terdapat dua unsur, yaitu penggerak atau badan yang bergerak. Di sini jelas bahwa penggerak atau yang mewujudkan gerak adalah Tuhan, sedang badan yang bergerak adalah manusia. Penjelasan ini tampaknya sejalan dengan pandangan Mu'tazilah yang mengatakan perbuatan *idhtirar* adalah perbuatan-perbuatan yang terjadi dengan sendirinya tanpa campur tangan dari kehendak manusia.⁴⁶ Mu'tazilah mengaitkan perbuatan tersebut kepada manusia hanya secara allegoris karena perbuatan itu terjadi di tangannya,⁴⁷ tetapi ia tetap mengembalikan perbuatan tersebut kepada Allah dan bentuk perbuatan yang berdasarkan pilihan juga memiliki dua unsur yaitu pembuat yang sebenarnya dan yang memperoleh perbuatan. Maka pembuat yang sebenarnya adalah Tuhan. sedang yang memperoleh perbuatan adalah manusia.

Meskipun al-Asy'arîy memandang bahwa Tuhan Pencipta perbuatan manusia tetapi perbuatan itu masih dibedakan antara perbuatan terpaksa dengan perbuatan pilihan. Bentuk perbuatan terpaksa yang bersifat memaksa seperti menggigil karena sakit. Gerakan yang demikian itu disebut dengan gerakan terpaksa sedang bentuk gerakan *ikhtiyari* tidak mempunyai sifat-sifat keterpaksaan. Gerakan manusia seperti pergi, datang, membaca berbeda dengan gerakan menggigil karena sakit demam. Orang dapat membedakan keduanya, dalam hal gerakan *involuter* terdapat ketidakmampuan manusia, tetapi pada perbuatan *ikhtiyari* terdapat adanya kemampuan manusia, yang demikian menurut al-Asy'arîy disebut *al-Kasb*. Jika Allah pencipta semua perbuatan baik yang terpaksa maupun yang pilihan, lalu di mana letak tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Dalam hal ini manusia menurut al-Asy'arî mempunyai *al-Kasb*.

Al-Asy'arîy memakai istilah *al-Kasb* yang dipahami dengan baik sebagai sebutan yang tepat untuk melukiskan hubungan manusia dengan perbuatannya. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kehendak mutlak Tuhan atau dengan kata lain bagaimana manusia

⁴⁶ Hammauda Ghuraba, "al-Asy'arî's Teory of Acquisition (*al-Kasb*)", dalam *The Islamic Quarterly*, London: The Islamic Cultural Centre, 1995, hal. 3.

⁴⁷ Abd al-Jabbâr, *Al Mugni fî Abwâb al Adl wa al Tauhid*, Beirut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 2011, juz 11 hal. 21.

memperoleh perbuatan yang diciptakan Tuhan, maka al-Asy'arîy sebagaimana telah dikutip oleh Watt, mengatakan sebagai berikut.

*“The ground of the separation of dhirar bin Amr from the Mu'tazilah was his view that the act of men is created, and that when act comes from two agent (failan), one of whom creates it, namely God, while the other acquires it (iktasaba) namely man; and that God is agent of the acts of men in reality, and that men are the agents of them in reality.”*⁴⁸

Menurut Wensick, pemakaian kata *kasb*, *acquisition* yang digunakan untuk menggambarkan hubungan secara spesifik antara manusia dengan perbuatannya itu mungkin dipengaruhi oleh al-Qur'an Surat al-Baqarah ayat 286,⁴⁹ yang artinya: “Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapatkan pehala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapatkan siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya.”

Terkait dengan pembahasan *kasb* ini, secara rinci al-Asy'arîy mengemukakan lima poin sebagai berikut. Pertama al-Asy'arîy mengatakan bahwa muktasib melakukan sesuatu, tetapi terjadinya *kasb* itu melalui daya yang diciptakan Tuhan.⁵⁰ Jadi dengan *kasb* manusia dapat mewujudkan perbuatan. Tetapi karena manusia dalam mewujudkan perbuatan itu melalui daya yang diciptakan Tuhan pada manusia, maka arti penciptaan perbuatan ini tidaklah dalam arti yang sebenarnya. Hal ini sangat bertentangan dengan paham Mu'tazilah yang mengatakan bahwa manusia sesungguhnya adalah pelaku, pembuat, pencipta dan yang mewujudkan perbuatan dalam arti yang sebenarnya.⁵¹

Kedua al-Asy'arîy mengungkapkan tentang makna *kasb* yang sebenarnya. Yaitu, sesuatu yang terjadi dari muktasib dengan daya yang diciptakan.⁵² Kemudian dalam Maqalat yang telah dikutip oleh Harry Austryn,⁵³ mengatakan, “The true meaning of *acquisition* is that the thing proceeds from the acquirer in virtue of a certain power (*Kuwwah*).”

Tampaknya definisi *kasb* baik di dalam al-Luma' maupun Maqalat memiliki arti yang sama, yaitu terjadinya sesuatu dengan perantara kekuatan (qudrah) yang diciptakan Tuhan pada manusia yang memperoleh daya.

⁴⁸ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973, hal. 104.

⁴⁹ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932, hal. 213.

⁵⁰ Al-Asy'arîy, *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al-Ziagh wa al-Bidâ'*, hal. 40.

⁵¹ Al-Asy'arîy, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallin*, tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, Maktabat, al-Nahdhat, Al-Qahirat, 1389/1969, Juz II, hal.197.

⁵² Al-Asy'arîy, *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al-Ziagh wa al-Bidâ'*, hal. 42.

⁵³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, hal. 685.

ketiga ini al-Asy'arîy mengungkapkan bahwa terjadinya perbuatan manusia karena *kasb*.⁵⁴ Manusia bukanlah fa'il yang sebenarnya, melainkan Allah. Dalam poin keempat ini al-Asy'arîy mempertanyakan apakah manusia menciptakan perbuatan dalam arti yang sebenarnya, seperti menciptakan kekufuran menjadi batil dan keimanan menjadi sesuatu yang baik. Pertanyaan ini dijawab al-Asy'arîy, dengan mengatakan bahwa manusia tidak menciptakan perbuatannya, dalam arti yang sebenarnya. Karena makna menciptakan (*iktasaba*) di sini hanyalah berarti manusia menciptakan sesuatu dengan daya yang diciptakan (*bi quwwat mudasat*).⁵⁵ Pada poin yang kelima ini, Harry Austryn mengartikan sebagai berikut, “*When God empower us over acquered motion it must be He who creates it in us as an acquisition.*”⁵⁶

Dalam uraian selanjutnya, al-Asy'arîy menyebutkan bahwa tidak ada fail bagi *kasb* kecuali Allah, tidak ada Khâlik kecuali Allah, tidak ada yang mampu menciptakan secara hakiki kecuali Allah. Perbuatan mesti dari fail secara hakiki, *kasb* mesti dari muktasib yang memberi *kasb* secara hakiki. Dari ungkapan ini paham *kasb* yang dikemukakan al-Asy'arîy amat sulit dimengerti, apa maksud *kasb* yang sebenarnya dan di mana letak perbedaan dengan Khâliq.

Pandangan al-Asy'arîy seputar *acquisition* dengan lima penjelasan di atas, apabila dikaji secara mendalam, dapat dipahami bahwa pertama kali ia mengungkapkan tentang orang yang memperoleh *kasb*, yang disebut dengan *muktasib*, “*acquirer*”, Kedudukan muktasib pada pembahasan *kasb* sebagai pelaku dari perbuatan manusia. Sedang poin yang kedua al-Asy'arîy mencoba menjelaskan tentang definisi *kasb*, yaitu terjadinya sesuatu dengan perantaraan kekuatan yang diciptakan Tuhan pada manusia yang memperoleh daya. Untuk pernyataan ketiga, tampaknya al-Asy'arîy menjelaskan tentang terjadinya perbuatan manusia dengan menggunakan *kasb*, tetapi *kasb* tersebut tidak berdiri sendiri atau lepas kontrol dari Tuhan, karena *kasb* manusia terjadi lewat daya yang diciptakan Tuhan, sehingga *kasb* manusia dalam menciptakan perbuatan pada hakekatnya adalah diciptakan Tuhan. Pada poin keempat, ia berusaha untuk mengungkapkan bahwa manusia adalah pencipta perbuatannya, hanya saja arti mencipta masih dalam kategori majaz (bukan arti yang sebenarnya). Pernyataan terakhir merupakan kesimpulan dari teori *kasb*nya, yaitu Tuhan sebagai Pencipta perbuatan manusia dalam arti sebenarnya, sedangkan manusia hanyalah sebagai *kasb*. Dengan demikian dapat dipahami bahwa *kasb* adalah semata-mata hubungan-hubungan *qudrat* dan kehendak manusia

⁵⁴ Al-Asy'arîy, *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al- Ziagh wa al-Bidâ'*, hal. 39.

⁵⁵ Al-Asy'arîy, *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al- Ziagh wa al-Bidâ'*, hal. 40.

⁵⁶ Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, hal. 685.

dengan perbuatan manusia, sedangkan perbuatan ini merupakan ciptaan Allah karena daya tidak bisa berpengaruh terhadap *maqdur* (yang dikodrati), karena ia sendiri adalah makhluk. Dengan demikian, *kasb*, *iktisab* dipahami bahwa manusia menciptakan perbuatan seseorang dan orang tersebut memperolehnya. Jadi, dengan *kasb* ini manusia bertanggung jawab atas perbuatannya.

Dari pendapat-pendapat al-Asy'arîy di atas, dapat disimpulkan bahwa manusia dalam pandangan al-Asy'arîy mempunyai kehendak dan daya yang tidak efektif yang terdapat di dalam *kasb*, sedangkan *kasb* itupun diciptakan Tuhan. Dengan demikian, manusia hampir tidak mempunyai peranan dalam mewujudkan perbuatannya, kalau tidak dapat dikatakan tidak mempunyai peranan sama sekali. Atas dasar itu pula ia memandang perbuatan yang terwujud sebagai perbuatan Tuhan dalam arti yang sebenarnya sedangkan perbuatan manusia dalam arti majaz (kiasan). Tetapi pada pendapat yang demikian ia meletakkan *Taklif* dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Pandangan yang demikian membawa pengertian manusia terpaksa atau tidak mempunyai pilihan di dalam perbuatannya, karena ia tidak berkuasa mencipta perbuatannya.

Pendapat al-Asy'arîy mendapat kritikan dari berbagai pihak, yang menganggap bahwa *kasb* al-Asy'arîy ialah sebagai teori yang tidak masuk akal dan tidak dapat dipahami,⁵⁷ bahkan Ibn Hazm (w. 456 H) menilai bahwa *kasb* adalah sebagai jabariyah murni karena al-Asy'arîy tidak menetapkan adanya ikhtiyar manusia.⁵⁸

Dengan menciptakan teori *kasb*, kelihatannya al-Asy'arîy ingin menjembatani paham qadariyat dan jabariyat yang berkembang dan menempatkan pahamnya pada posisi tengah antara keduanya. Tetapi dalam kenyataannya seperti kata Mahmud Subhi, tantangannya hanya tertuju kepada qadariyat dan membangun paham yang tidak keluar dari ikatan paham jabariyah.⁵⁹ Agaknya itulah sebabnya mengapa para pengembang ajaran al-Asy'arîy yang kemudian, al-Juwainî (w. 478 H) dan al-Bâqillânî (w. 403 H) misalnya, berusaha memahami kembali teori *kasb* yang diciptakan al-Asy'arîy dan kemudian memunculkan teori yang lebih rasional daripada yang dikemukakan oleh al-Asy'arîy.⁶⁰

Teori *al-kasb* walaupun prinsipnya telah disebutkan oleh al-Asy'arîy, tapi dalam pandangan Al-Baqillânî makna teori ini sedikit mengalami perubahan, yang menurut Ahmad Mahmud Shubhi; Al-Baqillânî

⁵⁷ Al-Jabbar, *al-Mughniy fi Abwab al-Tauhid wa al-adl*, Kairo: Dâr al-Mishriyyat, juz 7, hal. 83-84.

⁵⁸ Abu Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyat*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 202.

⁵⁹ Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalâm: Al-Mu'tazilat,...*, hal. 213.

⁶⁰ Jalal Musa, *Nasyat al-Asy'arîyyat wa Tathawwuruha*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnan, 1975, hal. 338-406.

mengembangkan teori ini yang sebelumnya al-Asy'arîy tidak menyinggung masalah pengaruh kuasa manusia yang baharu terhadap perbuatan manusia (*al-kasb*), tapi Al-Baqillânî menetapkan bahwa kuasa manusia yang baharu mempunyai pengaruh dalam perbuatan manusia.⁶¹

Pendapat al-Asy'arîy bahwa kuasa manusia tidak mempunyai pengaruh untuk mewujudkan perbuatannya, karena kuasa dan kehendaknya adalah ciptaan Allah swt., karena lafazd' am dari firman Allah dalam al-Zumar (39): 62 berarti Allah yang menciptakan segala sesuatu. Kalau memang pendapat al-Asy'arîy demikian, bagaimana makna *al-kasb* menurut beliau? al-Asy'arîy memberikan pemahaman tentang *al-kasb* adalah: mewujudkan kehendak dalam perbuatan, yaitu Allah swt. menciptakan kuasa pada manusia bersifat sementara yang berkaitan dengan perbuatan, dan kuasa tersebut tidak mempunyai pengaruh yang hakiki dalam mewujudkannya, tapi kuasa Allah yang memberikan pengaruh yang sebenarnya. Lantas di mana peran *al-kasb* di sini? Tentang pertanyaan ini al-Asy'arîy tidak memberikan jawaban yang meyakinkan.⁶²

Al-Baqillânî dengan tetap berpegang pada teori *al-kasb* secara umum, yaitu Allahlah yang menciptakan perbuatan manusia, tapi beliau lebih memperjelas bahwa perbuatan manusia tercipta karena pengaruh dua kuasa yaitu kuasa Allah dan kuasa manusia yang diciptakan, kuasa Allah mempengaruhi pada perbuatan (*al-fi'l*) dan kuasa manusia berpengaruh dalam realisasi perbuatan. Perbuatan inilah yang menjadi standar apakah baik atau buruk, mendapat pahala atau siksa.⁶³

Al-Juwainî (w. 478 H) memandang teori *al-kasab* seperti yang disebutkan oleh Muhammad al-Sayyid al-Julined berangkat dari pandangan beliau bahwa kewajiban-kewajiban agama (*al-takâlîf al-syar'iyah*) tidak logis bila ditanggung oleh manusia tanpa ada kuasa untuk melaksanakannya, demikian juga kuasa yang Allah berikan pada manusia tidak berarti bila tidak berpengaruh dalam mewujudkan perbuatannya, sama dengan menafikan kuasa itu sendiri. Sehingga menisbatkan perbuatan pada manusia adalah penisbahan yang hakiki, tetapi tidak berarti bahwa manusia yang menciptakan perbuatannya, karena sifat pencipta hanya milik Allah semata.⁶⁴

Penisbahan perbuatan pada manusia menurut Al-Juwainî adalah karena kuasa manusia yang mewujudkan perbuatan tersebut. Tapi wujud

⁶¹ Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalâm: Al-Mu'tazilat, ...*, hal. 103.

⁶² Abdullâh, Muhammad Ramadhan. *Al-Baqillânî wa Arauhu alKalâmiah*. Baghdad: Mathba'ah al-Ummah, 1986, hal. 600.

⁶³ Al-Taftazaniy, Mas'ud bin Umar bin Adullah Sa'd al-Din, *Syarh al-Maqashid*. Tahqiq Abd al-Rahman 'Umairah, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989, cet 1, juz 4, hal. 223.

⁶⁴ Al-Julained, Muhammad al-Sayyid, *Qadhiyyah al-Khair Wa alSyarr*, Kairo: Mathba'ah al-Halabiy, 1981, hal. 307.

perbuatan tersebut tergantung pada kuasa atau daya, sedangkan wujud dari daya tergantung pada sebab, dan wujud dari sebab tergantung pada sebab yang lain begitu seterusnya, sehingga akan berakhir pada sebab dari segala sebab yaitu sang pencipta (Allah).⁶⁵ Pendapatnya inilah yang dinilai oleh Harun Nasution bahwa al-Juwaini berada jauh dari paham al-Asy'ariyah dan dekat dari paham Mu'tazilah tentang hukum *causality*, atau sebagaimana kata Ahmad Amin "Kembali dengan melalui jalan yang berkelok-kelok kepada ajaran Mu'tazilah."⁶⁶ Akan tetapi apabila pendapat al-Juwaini sebagai pengikut al-Asy'ariyah dicermati, maka akan didapati beliau tetap berpendapat bahwa semua berpulang kepada Allah dengan teori *causality*nya.

Dapat disimpulkan jika teori *Kasb* Asy'ari awalnya adalah upaya menjembatani antara Qadariyyah dan Jabbariyyah. Jika Qadariyyah berpendapat bahwa manusia bisa berbuat sekehendak hatinya melalui kekuasaan Allah yang diberikan kepadanya yang difahami seolah-olah menafikan kemahakuasaan Allah pada makhluknya dan Jabbariyyah berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kemampuan untuk melakukan sesuatu sebagai konsekwensi kemahakuasaan, maka Asy'ari mengatakan bahwa manusia tidak kuasa melakukan sesuatu, akan tetapi mempunyai daya untuk memperoleh (*kasab*) sesuatu perbuatan. Meskipun pengikut Asy'ari belakangan mentafsirkan ulang makna *kasab* kaitannya dengan kemampuan dan pengaruh manusia dalam mewujudkan perbuatannya, al-Baqillânî melihat manusia mempunyai sumbangan yang efektif dalam mewujudkan perbuatannya sedangkan Asy'ari tidak melihat pengaruh manusia yang hakiki.

D. Pembebanan Hukum di luar Batas Kemampuan

Pembebanan Hukum di luar Batas Kemampuan dikenal dengan istilah *Taklîf mâ lâ Yuthâq, at Taklîf bil Muhâl dan at Taklîf bil Mumtani'* yang dapat diartikan sebagai pembebanan hal yang mustahil, konstruksi *Taklîf* Penyandang Disabilitas akan terkait secara erat dengan konsep ini. Apakah Allah membebani hamba-hambanya dengan hal-hal yang tidak mungkin dilakukan?

Mu'tazilah berpandangan bahwa Tuhan mempunyai kewajiban untuk berbuat baik dan terbaik untuk manusia yang diistilahkan dengan *al-shalah wa al-ashlah* seperti kewajiban Tuhan untuk menepati janji-janjinya, kewajiban Tuhan mengirim Rasul untuk memberi petunjuk kepada

⁶⁵ Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim, *alMilal wa al-Nihal*. Tahqiq Muhammad Sayid al-Kailani. Beirut: Dâr Sh'ab, 1986, juz 1, hal. 99.

⁶⁶ Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1986, cet V, hal. 72.

manusia, kewajiban Tuhan memberi rezeki kepada manusia.⁶⁷ Hal ini timbul karena konsep mu'tazilah mengenai keadilan Tuhan yang berjalan sejajar dengan paham adanya batas-batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Baginya Tuhan hanya akan memberi beban sesuai dengan kemampuan manusia. Beban itu bukan diluar kemampuan manusia yang diistilahkan dengan *Taklif mâ lâ Yuthâq*. Kalau itu terjadi maka bertentangan dengan paham berbuat baik dan terbaik dan prinsip keadilan yang dianut oleh mu'tazilah.

Asy'arî berpandangan tuhan memiliki kekuasaan mutlak. Tuhan dapat berbuat sekehendak hatinya terhadap makhluk-Nya dan tidak ada yang membatasinya. Artinya bahwa tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap makhluk-Nya. Tuhan tidak memiliki beban. Kaum Asy'ariyah percaya terhadap kekuasaan mutlak Tuhan. Al-Asy'ary sendiri menyatakan bahwa tuhan dapat meletakkan pada manusia beban yang tak dapat dipikul.⁶⁸

Taklif ma la yuthaq, artinya membebaskan apa yang tidak mampu dikerjakan, atau memberi beban di luar kemampuan. Para teolog dalam memecahkan persoalan ini terbagi kepada dua macam pendapat. Pendapat pertama, mengatakan bahwa boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya.

Pendapat kedua, mengatakan bahwa tidak boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya. Kaum Mu'tazilah di dalam memecahkan persoalan ini mengkaitkan dengan paham keadilan yang mereka anut. Menurut mereka, Tuhan adil. Karena itu semua perbuatan-Nya bersifat baik. Ia tidak akan melakukan perbuatan buruk. Termasuk dalam hal ini ia tidak akan memberi beban kepada manusia sesuatu yang mereka tidak mampu melakukannya. Memberi beban di luar kemampuan merupakan perbuatan yang buruk, dan berlawanan dengan keadilan. Tidak mungkin bagi Tuhan untuk berbuat yangburuk dan berlawanan dengan keadilan. Oleh karena itu, menurut mereka tidak boleh bagi Tuhan memberi beban kepadamanusia di luar kemampuannya. Mereka mengemukakan ayatAl-Qur'an yaitu ayat 286 surah Al-Baqarah

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya”

⁶⁷ Abu al Hasan Al Bashrî, *Al Mu'tamad*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H, juz 2, hal. 404.

⁶⁸ Al-Asy'arîy, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallin*, tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, Kairo: Maktabat, al-Nahdhat, 1389/1969, juz I, hal.160.

Dengan ayat ini kaum Mu'tazilah menolak pendapat yang mengatakan bahwa boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya.

Semua umat Islam sependapat bahwa Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak. Yang menjadi persoalan ialah apakah Tuhan akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu semutlak-mutlaknya tanpa membatasinya. Berkenaan dengan persoalan ini muncul dua pendapat. Pendapat pertama, mengatakan bahwa Tuhan tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu semutlak-mutlaknya,⁶⁹ dan ia akan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu. Pendapat kedua, mengatakan bahwa Tuhan boleh menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, dan tidak ada keharusan bagi-Nya membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu. Menurut kaum Mu'tazilah, meskipun Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak, namun ia tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu dengan semutlak-mutlaknya, Mu'tazilah mengkaitkan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dengan keadilan Tuhan, janji dan ancaman-Nya, dan hukum alam yang telah ditentukan.

Kaitannya dengan keadilan Tuhan, ada dua hal yang membuat Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, yaitu:

1. Karena Tuhan adil terhadap manusia, ia memberi kebebasan kepada manusia berupa kebebasan dalam berkehendak dan dalam melakukan perbuatan, sehingga kalau Tuhan memberikan balasan pahala terhadap perbuatan baik yang dilakukan manusia dan balasan siksa terhadap perbuatan jahat yang dilakukan manusia. Oleh karena Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia, maka Tuhan tidak lagi menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak sekehendak-Nya kepada manusia. Bagi kaum Mu'tazilah, dengan memberikan kebebasan kepada manusia ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya
2. Bagi kaum Mu'tazilah, karena Tuhan mesti berbuat adil, maka ia dalam hal ini tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, melainkan berbuat dengan adil. Dalam hal ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya.

Menurut kaum Mu'tazilah, kewajiban Tuhan terhadap manusia yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia. Dengan demikian, Tuhan mesti selalu berbuat yang baik dan yang terbaik bagi manusia. Kalau tidak demikian berarti Tuhan mengabaikan apa yang menjadi kewajiban-Nya.

⁶⁹ Syam, Syamsuar. "Perbuatan Manusia Perspektif Aliran Kalam Dan Ethos Kerja (Kajian Tentang Manfaat Teologi Rasional Dalam Manajemen Diri)." *Al Imam: Jurnal Manajemen Dakwah* tahun 2018, hal. 31-45.

Termasuk dalam kewajiban Tuhan terhadap manusia ialah kewajiban menepati janji-janji-Nya, kewajiban mengutus rasul untuk memberi petunjuk kepada umat manusia, kewajiban memberi rezeki kepada mereka, dan sebagainya.⁷⁰

Bagi kaum Mu'tazilah, karena Tuhan mesti berbuat adil, maka ia dalam hal ini tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, melainkan berbuat dengan adil. Dalam hal ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Dalam konteks keadilan ini kemudian pembebanan di luar batas kemampuan dianggap sesuatu yang bertentangan dengan keadilannya.

Sebaliknya Asyariyah menganggap bahwa perbuatan tuhan tidak perlu dirasionalisasikan baik dan buruknya dalam perspektif manusia karena perbuatan tuhan tidak dipertanggung jawabkan, inilah makna ayat

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

Dia (Allah) tidak ditanya tentang apa yang dikerjakan, tetapi merekalah yang akan ditanya. (Al-Anbiya/21: 23)

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa Allah bebas berbuat apapun sekehendakNya termasuk memberikan beban di luar batas kemampuan makhlukNya. Al-Asy'arî, karena berpegang pada konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan berpandangan, Allah berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya sesuai dengan ayat

إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

"Sesungguhnya Tuhanmu Maha Melaksanakan apa yang Dia kehendaki." (Hud/11:107).

Dalam masalah *Taklif*, ia berpendapat bahwa Allah membebani orang-orang kafir untuk mendengarkan dan menerima al-Qur'an serta beriman kepada Allah seperti diisyaratkan dalam ayat berikut ini:

مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ

Mereka selalu tidak dapat mendengar (kebenaran) dan mereka selalu tidak dapat melihat(nya) (Hud/11: 20)

Dalam memperkuat pendapatnya di atas, al-Asy'arî mengemukakan ayat "Dan mereka dipanggil untuk bersujud maka mereka tidak kuasa." (al-Qalam/68: 42). Menurutnya, berdasarkan ayat tersebut Allah memerintahkan orang yang tidak mampu bersujud untuk bersujud padahal tulang punggungnya lemah. Menurutnya, hal itu menunjukkan bahwa tidak mesti beban atau perintah yang diberikan Allah harus sesuai dengan qudrat manusia. Al-Asy'arî selanjutnya mengatakan, Allah tetap memerintahkan

⁷⁰ Abd al-Jabbâr, Syarh al-Ushûl al-Khamsah..... hal. 301.

Abu Lahab untuk beriman meskipun Ia mengetahui Abu Lahab tidak mempunyai qudrat beriman.⁷¹

Taklîf mâ lâ yuthâq adalah *Taklîf* terhadap yang benar-benar tidak mampu sebagaimana Allah memerintahkan para malaikat untuk menyebut nama-nama ciptaan-Nya seperti difirmankan dalam ayat "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu."(al-Baqarah/2: 31) sedang mereka tidak mampu dan tidak mengetahuinya.

Demikian pula perintah berbuat adil. "Berlaku adil."(al-Maidah/5: 8) terhadap manusia tetapi Allah sendiri mengatakan manusia tidak mampu berbuat adil seperti difirmankan dalam ayat Al-Qur'an "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil diantara istri(mu) walaupun kamu ingin berbuat demikian." (an-Nisa/4: 129). Oleh karena dikemukakan dalam ayat-ayat tersebut, al-Asy'arî berpandangan bahwa *taklîf ma la yutâq* juga baik.⁷²

Pandangan yang demikian tampaknya merupakan konsekuensi dari konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Itulah tampaknya yang membuat al-Asy'arî memahami keadilan Tuhan sebagai Allah pemilik yang berkuasa mutlak terhadap sesuatu yang dimiliki-Nya dan menggunakannya sesuai pengetahuan dan kehendak-Nya.

Kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa efek yang dihasilkan oleh benda atau sesuatu adalah ditimbulkan oleh benda atau sesuatu itu sendiri, bukan ditimbulkan oleh Tuhan. Tuhan hanya menciptakan materi benda atau sesuatu atau memberikan *thabi'ah* (hukum alam) pada benda atau sesuatu itu. Misalnya, pada api Tuhan memberikan *thabi'ah* panas dan membakar. Ketika api itu membakar dan menghanguskan, efek yang timbul darinya yaitu terjadinya hangus adalah ditimbulkan oleh api itu sendiri, bukan oleh Tuhan. Demikian juga pada air. Tuhan memberikan *thabi'ah* padanya dapat menghilangkan haus. Ketika air itu diminum, ia membuat haus menjadi hilang. Bisa hilangnya haus itu adalah ditimbulkan oleh air itu sendiri sesuai dengan *thabi'ah* yang ada padanya yaitu dapat menghilangkan haus.

Manusia memiliki kemampuan untuk memilih dan menentukan serta mengaktualisasikan perbuatannya. Al Asy'ariyah mengambil pendapat menengah di antara dua pendapat yang ekstrem, yaitu Jabariyah yang fatalistik dan menganut paham *pra-determinisme* semata mata, dan Mu'tazilah yang menganut paham kebebasan mutlak dan berpendapat bahwa manusia menciptakan perbuatan sendiri.

⁷¹ Abu al-Hasan al-Asy'ari *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H, hal. 195.

⁷² Abu al-Hasan al-Asy'ari *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H, hal. 195.

Untuk menengahi dua pendapat di atas, Al Asy'ariyah membedakan antara *khaliq* dan *kasb*. Menurutnya, Allah adalah pencipta (*khaliq*) perbuatan manusia, sedangkan manusia adalah yang mengupayakan (*muktasib*). Hanya Allah yang mampu menciptakan segala sesuatu (termasuk keinginan manusia)

Pada dasarnya Asy'ariyah dan Mu'tazilah setuju bahwa Allah itu adil. Mereka hanya berbeda dalam cara pandang makna keadilan. Asy'ariyah tidak sependapat dengan ajaran Mu'tazilah yang mengharuskan Allah berbuat adil. Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah tidak memiliki keharusan apa pun karena ia adalah penguasa Mutlak. Jika Mu'tazilah mengartikan keadilan dari visi manusia yang memiliki dirinya, sedangkan Asy'ariyah dari visi bahwa Allah pemilik mutlak.

E. Teo-Antropodisi Taklif Penyangang Disabilitas

Salah satu persoalan di dunia Islam yang hampir mirip dengan persoalan di Barat tersebut adalah pembahasan tentang kesempurnaan Tuhan. Pertanyaannya, bagaimana cara mendamaikan antara kesempurnaan Tuhan dengan ketidaksempurnaan yang ada di muka bumi? Jika Tuhan Maha Sempurna dan dunia ini hasil ciptaan-Nya, kenapa muncul ketidaksempurnaan di muka bumi? Pertanyaan ini menjadi sumber perdebatan teolog muslim.⁷³

Ketika sebagian kelompok Islam berpendapat bahwa satu-satunya agen penentu alam semesta adalah Tuhan, lalu perdebatan berujung pada persoalan tentang 'tindakan kejahatan' oleh Tuhan. Perdebatan berlanjut menjadi pertanyaan yang mempertanyakan keabsahan kebebasan manusia. Bagaimana merekonsiliasi antara kemahakuasaan Tuhan dengan kebebasan manusia? Pertanyaan ini di kemudian hari menjadi pemicu kemunculan wacana teodisi dalam konteks Islam.

Aliran Mu'tazilah menolak pernyataan bahwa Tuhan menciptakan perbuatan manusia, termasuk perbuatan kejahatan. Kelompok rasional ini mendukung kebebasan manusia dengan tetap menekankan pentingnya sifat keadilan Tuhan ('adl). Mereka menegaskan bahwa Tuhan, sesuai dengan sifat keadilan-Nya, tidak mampu menciptakan kejahatan. Kejahatan adalah akibat langsung dari kebebasan manusia. Dari sini muncul pertanyaan, jika Tuhan tidak menciptakan kejahatan, lalu siapa yang bertanggung jawab atas kesengsaraan dan penderitaan yang menimpa pada manusia seperti bencana alam? Pertanyaan selanjutnya, jika Tuhan menginginkan bencana

⁷³ Maftukhin, Maftukhin. "Pemikiran Teodisi Said Nursi tentang Bencana Alam: Perpaduan Pemikiran al-Ghazali dan al-Rumi." dalam *TSAQAFAH*, Vol. 14, no. 2, tahun 2018, hal. 241-262.

ditimpakan pada manusia, bagaimana Tuhan bisa disebut adil? Mu'tazilah menjawab, meskipun bencana dan penyakit tampak terlihat sebagai 'kejahatan', sesungguhnya merupakan 'kebaikan' yang diberikan oleh Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menyatakan bahwa Tuhan tidak hanya tunduk pada aturan keadilan, tetapi Tuhan juga wajib untuk berlaku adil.

Ibnu Rusyd menentang pandangan Mu'tazilah tersebut dan menegaskan bahwa unsur keadilan tidak boleh dilekatkan kepada Tuhan. Manusia berusaha mencapai kebaikan, sedangkan Tuhan bersifat adil karena kesempurnaan-Nya.

Ibnu Sina membedakan dua bentuk kejahatan, yaitu 'kejahatan esensial' (*syarr bi al-dzât*) dan 'kejahatan aksidental' (*syarr bi al-a'radh*). Kedua kejahatan tersebut dalam pandangan Ibnu Sina merupakan penyebab penderitaan dan kesengsaraan pada manusia. Kata Ibnu Sina, jumlah kebaikan secara keseluruhan di alam ini jauh lebih banyak dibanding jumlah kejahatan.⁷⁴

Menurut kelompok al-Asy'arîyyah, pemikiran tentang keadilan Tuhan justru akan membatasi kekuasaan Tuhan yang Maha Kuasa. Tuhan tidak diikat oleh hukum ciptaan-Nya. Dia bertindak adil pada apa yang Dia lakukan. Maka, semua kesengsaraan yang menimpa pada manusia merupakan hal yang diinginkan oleh Tuhan yang bersifat adil terhadap semua makhluk ciptaan-Nya. Kelompok al-Asy'arîyyah menegaskan bahwa Tuhan menciptakan semua perbuatan. Karena itu, untuk merekonsiliasi antara kemahakuasaan Tuhan dengan tanggung jawab manusia, al-Asy'arîyyah mengadopsi konsep *kasb* (usaha). Meskipun Tuhan menciptakan semua perbuatan, namun manusia bebas memilih perbuatannya. Dengan kebebasan tersebut manusia bertanggung jawab atas perbuatan jahat maupun baik.⁷⁵

Syiah tidak sependapat dengan al-Asy'arîyyah. Morteza Mutahhari berpandangan bahwa konsep al-Asy'arîyyah tersebut berujung pada membebaskan para penindas atas segala perbuatan jahat yang ia lakukan sementara pada saat yang sama melepaskan Tuhan dari tindakan tidak adil.⁷⁶ Dalam pandangan Mulla Sadra, sebagaimana dijelaskan dalam buku

⁷⁴ Lihat, Shams C. Inati, *The Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy*, Albany: State University of New York Press, 2000.

⁷⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, hal. 688.

⁷⁶ Morteza Mutahhari, *Adl-e Elahi*, Tehran: Sadra, 1385 H., hal. 50-51. Versi Arab dapat dibaca dalam buku *al-'Adl al-Ilâhi*, Beirut: al-Dâr al-Islâmiyah, 1997. Lihat juga, Sujiat Zubaidi, 'Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi', dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, no. 2, tahun 2011, hal. 247-272.

Mafatih al-Ghayb, eksistensi absolut (Tuhan) adalah kebaikan absolut. Karena Tuhan adalah satu-satunya Sosok yang Wajib Ada, maka Dia adalah kebaikan absolut. Artinya, kesempurnaan hanya milik Tuhan. Karena itu, semua makhluk ciptaan-Nya memiliki kekurangan.

Penulis sendiri sepakat dengan konsep Mutaakhirin Asya'irah yang diusung sejak Imam Juwaini bahwa konsep kasb yang diusung tidak lantas menghilangkan pengaruh daya manusia dalam mewujudkan perbuatannya. Kejahatan yang diciptakan oleh Allah tidak lantas difahami bahwa Allah menghendaki kejahatan, tentu ada unsur perbuatan manusia dalam melakukan kejahatan.

Teodisi adalah istilah yang digunakan oleh Leibniz dalam rangka menegaskan sifat kemahakuasaan dan kemahabaikan Tuhan (*Omnipotensi* dan *Omnibenevolensi*). Theo diambil dari istilah Yunani theos artinya Tuhan, dike artinya keadilan. Asumsi dasar teodisi adalah: bahwa Tuhan itu Maha Baik (*Omnibenevolen*) dan Maha Kuasa (*Omnipoten*); alam semesta diciptakan oleh Tuhan dan memiliki hubungan yang kontingen dengan penciptanya; kejahatan hadir di dunia dengan tujuan tertentu.⁷⁷

Leibniz menulis *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Buku itu mengangkat masalah yang jahat dan penderitaan manusia ini sebagai masalah Teodisi. Tulisannya itu bertujuan untuk memperlihatkan bahwa yang jahat, kemalangan dan penderitaan yang dialami manusia di dunia ini sama sekali tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa Allah itu memang Maha Baik. Sehingga, meskipun penuh dengan kejahatan dan penderitaan, dunia ini adalah kenyataan yang terbaik yang ada, dari segala kemungkinan adanya dunia-dunia yang lainnya. Maka tidaklah mungkin ada suatu dunia lain yang lebih baik dari dunia ini. Leibniz menegaskan bahwa orang sungguh tidak dapat memahami dan menerima dunia yang tidak ada kejahatan dan penderitaan di dalamnya. Manusia tidak dapat menyimpulkan bahwa dunia ini harus ada tanpa yang jahat dan penderitaan. Karena memang orang tidak tahu bagaimana segala yang jahat dan penderitaan ini ada melekat di dunianya dan orang juga tidak tahu apakah jika yang jahat lenyap dan tidak ada, maka dunia ini akan menjadi baik.

Teodisi adalah masalah bagaimana orang membela dan mempertahankan keyakinan bahwa Allah itu, bagaimanapun juga pada

⁷⁷ Lihat misalnya dalam Philip Irving Mitchell, "Theodicy: an Overview" dalam <https://www3.dbu.edu/mitchell/documents/TheodicyOverview.pdf>.

kenyataannya memang adil. Penolakan terhadap adanya yang jahat dan penderitaan manusia itu tidak termasuk Teodisi. Penolakan terhadap adanya Allah Yang Maha Kuasa, Yang Maha Tahu, Yang Maha Baik sebagai pencipta dan pemelihara manusia dan alam semesta, itu juga tidak masuk dalam garis pemikiran Teodisi. Teodisi merupakan pusat usaha filosofis manusia untuk memahami dan memaknai keberadaan Allah di dalam semua kenyataan yang jahat dan penderitaan yang dialami dalam hidupnya. Leibniz dalam bukunya itu berusaha menanggapi di satu sisi kelompok Socinian, yang menyatakan bahwa jika Allah Maha Tahu, maka keberadaan-Nya itu tidak cocok dan bertentangan sama sekali dengan kenyataan adanya yang jahat. Mereka menyatakan bahwa Allah itu tidak Maha Tahu, karena Dia tidak tahu tentang adanya yang jahat. Meskipun demikian adanya yang jahat itu tidak menjadi masalah yang terlalu mendasar untuk tetap dapat meyakini keberadaan Allah.⁷⁸

Leibniz merupakan orang pertama yang memperkenalkan kata teodisi dalam bukunya *Théodicée* (1710). Tujuan teodisi Leibniz adalah membela kemahabajaan dan kemahakuasaan Allah di hadapan penderitaan. Pembelaan ini terbagi dalam dua penjelasan, pertama Allah dan kedua manusia (ciptaan). Kodrat Allah terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu rasional (bijaksana), kehendak (tertuju pada kebaikan), dan mahakuasa (mengadakan sesuatu). Leibniz berusaha merekonsiliasi ketiga kodrat Allah itu dengan kehendak bebas manusia yang terkadang menggiringnya melakukan keburukan.⁷⁹

Kodrat rasional mengandaikan Allah tidak menciptakan dunia yang sempurna (tanpa kesalahan atau dosa), tetapi Allah telah menciptakan dunia yang terbaik dari segala kemungkinan dunia yang bisa Allah ciptakan.⁸⁰ Leibniz menguraikan kemungkinan dunia yang terbaik ke dalam tiga komponen rasionalitas ilahi, yakni “yang mungkin”, “yang aktual”, dan “yang kondisional.” Rasionalitas “yang mungkin” mengandaikan suatu hal berpotensi ‘akan terjadi’ (ide); rasionalitas “yang aktual” mengandaikan suatu hal ‘harus terjadi’; rasionalitas “yang kondisional” mengandaikan suatu hal ‘terjadi tergantung kondisi’ dari

⁷⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, translated by E. M. Huggard, edited by Austin Farrer. Chicago/La Salle: Open Court, 1951, hal. 126

⁷⁹ Shahin Avani, “Theodicy or Divine Justice in Leibniz,” *The Quarterly Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 14, no. 30, tahun 2020, hal. 2.

⁸⁰ Jan Levin Propach, “Leibniz’s Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm,” *Synthesis Philosophica* Vol. 34, no. 2 tahun 2019, hal. 423.

“yang mungkin” dan “yang aktual” demi kebaikan (kehendak anteseden) sebagai tujuan utamanya.⁸¹ Perspektif Leibniz ini tidak meniadakan penderitaan atau kemalangan dari rasionalitas Allah. Leibniz membuka peluang untuk eksistensi penderitaan di dalam “yang kondisional.” Di dalam “yang rasional”, Allah berpotensi untuk memberlakukan penderitaan. Namun, penderitaan ini akan selalu bergantung pada kodrat “kehendak-Nya.”

Kodrat kehendak Allah terbagi ke dalam dua kategori, yakni kehendak anteseden dan kehendak konsekuen. Kehendak anteseden merujuk kepada keinginan Allah agar manusia memperoleh kebaikan dan kehendak konsekuen merujuk kepada potensi penderitaan yang terjadi karena manusia berlaku salah, sehingga memperoleh konsekuensi. Sebagai contoh, jika manusia membunuh sesamanya, konsekuensinya Allah menghukum pembunuh tersebut.⁸² Hukuman tersebut dapat dipandang sebagai sebetulnya penderitaan. Walau demikian, Leibniz menegaskan bahwa penderitaan tersebut terjadi demi kebaikan yang lebih besar (*greater good*) bagi manusia, karena kodrat Allah yang konsekuen itu selalu bernegosiasi dengan yang anteseden untuk mendatangkan kebaikan.⁸³

Kodrat Allah yang mahakuasa berkorelasi dengan kodrat Allah yang rasional dan kodrat Allah yang mahabaik. Allah yang mahakuasa berarti Allah berkuasa untuk menyatakan atau merealisasikan kehendakNya. Untuk merealisasikannya, kodrat Allah yang mahakuasa bergantung pada sesuatu “yang mungkin” dan “yang aktual.” Untungnya, Allah yang mahakuasa ini selalu bernegosiasi dengan kehendak-Nya yang anteseden,⁸⁴ sehingga Allah tidak menjadi sosok yang sewenang-wenang, karena Allah mendasari kemahakuasaan-Nya pada cinta-Nya kepada dunia.⁸⁵ Dengan demikian, dunia yang ada saat ini adalah dunia yang terbaik dari pemahaman ideal Allah.⁸⁶ Penderitaan yang diprakarsai Allah tidak bertujuan buruk, melainkan demi kebaikan. Kodrat Allah yang rasional dan

⁸¹ Vincentius Damar, *Kejahatan dalam Dunia yang Terbaik*, Yogyakarta: Kanisius, 2016, hal. 64–65.

⁸² Larry M. Jorgensen dan Samuel Newlands, ed., *New Essays on Leibniz's Theodicy* Oxford: Oxford University Press, 2014, hal. 75.

⁸³ Rateau, “*The Problem of Evil and the Justice of God*,” hal. 114.

⁸⁴ Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Leibniz: Discourse on Metaphysics: Translated with Introduction and Commentary* by Gonzalo Rodriguez-Pereyra, New York: Oxford University Press, 2020, hal. 104–105.

⁸⁵ Paul Rateau, *Leibniz on the Problem of Evil*, New York: Oxford University Press, 2019, hal. 326.

⁸⁶ Julia Weckend dan Lloyd Strickland, ed., *Leibniz's Legacy and Impact, Routledge studies in seventeenthcentury philosophy* 22, New York: Taylor & Francis, 2019, hal. 55.

mahakuasa, selalu berkompromi dengan kodrat-Nya yang anteseden, sehingga manusia senantiasa memperoleh kebaikan di dalam penderitaan. Akhirnya, manusia dapat mengamini bahwa penderitaan yang diprakarsai Allah berkontribusi untuk menata dunia menjadi lebih baik lagi.⁸⁷

Hal itu diuraikan Leibniz lebih jauh dalam tulisannya *A Most Perfect Being Exists*.⁸⁸ Leibniz memaparkan kesempurnaan kodrat Allah di hadapan ciptaan sebagai kesempurnaan yang tidak dapat dipahami manusia secara utuh. Namun, manusia dapat memastikan suatu keniscayaan, yaitu kesempurnaan Allah itu positif, sederhana, dan absolut. Allah hadir untuk menyatakan kebaikan (positif), menjumpai manusia dengan cara yang sederhana, dan secara absolut memaklumkan kebaikan bagi ciptaan.⁸⁹

Dalam penjelasannya mengenai manusia (ciptaan), Leibniz meyakini bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah, tetapi berbeda secara signifikan, karena kehendak bebas manusia. Kodrat Allah sempurna, tetapi manusia tidak. Allah tidak mungkin “sama” seperti manusia “*For God could not give creature all without making of it a God; therefore there must needs be different degrees in the perfection of things, and limitations also of every kind.*”⁹⁰ Leibniz menempatkan Allah sebagai sosok yang sempurna, sedangkan manusia terbatas.

Leibniz menulis bahwa manusia tidak sungguh-sungguh bebas. Kebebasan sempurna hanya milik Allah. Allah memiliki otoritas untuk mengintervensi kehendak bebas manusia yang mengarah pada kejahatan. Untuk itulah Allah menyiapkan sesuatu yang baik bagi ciptaannya. Kebebasan Allah yang sempurna itu bertujuan menata kehidupan yang mewujud dalam “dunia yang terbaik.”

Leibniz menutup persoalan ini dengan membahas kemungkinan dunia yang terbaik dari segala kemungkinan lain yang dapat Allah ciptakan. Dunia yang “terbaik” bukan berarti sempurna; yang “mungkin” bukan berarti sesuai dengan kebutuhan manusia; “dari kemungkinan lain” bukan

⁸⁷ Nicholas Hadsell, “Leibniz’s Horrendous and Unthinkable World: A Critique of Leibniz’s ‘Best Possible World’ Theodicy,” *The Heythrop Journal* tahun 2019, hal 1- 5.

⁸⁸ Teks aslinya berbunyi, “Perfectiones, sive formae simplices, sive qualitates absolutae positivae, sunt indefinibiles sive irresolubiles ... Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta” Propach, “Leibniz’s Worlds,” hal. 417.

⁸⁹ Jan Levin Propach, “Leibniz’s Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm,” *Synthesis Philosophica* Vol. 34, no. 2, tahun 2019, hal. 418.

⁹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, terj. E. M. Huggard, Charleston: BiblioBazaar, 1985, hal. 31.

berarti sesuai logika manusia. Semuanya menyatu di dalam “harmoni.”⁹¹ Dengan penalaran seperti ini, di dalam *Théodicée*, sebagaimana dikutip Gian Luigi Paltrinieri, Leibniz menegaskan bahwa tidak mungkin membayangkan dunia yang terbaik tanpa rasa sakit dan penderitaan. Rasa sakit dan penderitaan akan terus ada, karena ketidaksempurnaan dunia dan kerentanan ciptaan.⁹²

Leibniz menggarisbawahi bahwa bagaimana pun, karena Allah adalah “*the most perfect mind*,” Allah tidak akan dipengaruhi oleh konsep harmoni yang terbaik, tetapi Allah mengidealkan sesuatu yang terbaik bagi ciptaan.⁹³ Dengan pemahaman semacam ini, Leibniz mencoba menyelaraskan realitas penderitaan di hadapan kodrat Allah yang rasional (bijaksana), kehendak (tertuju pada kebaikan), dan mahakuasa (meng-ada-kan sesuatu)—yang selalu bertumpu pada kehendak-Nya yang anteseden.

Teodisi Leibniz secara jelas bertitik tolak pada satu tujuan, yaitu membela Allah kodrat Allah secara teoretis di hadapan penderitaan. Motif pembelaan semata-mata untuk mengamankan posisi iman dari guncangan para penganut ateisme, gnostik, atau skeptis yang mengklaim bahwa jika Allah ada, tidak mungkin ada penderitaan. Secara teoretis, Leibniz berhasil meyakinkan bahwa Allah ada di hadapan realitas penderitaan.

Leibniz mengakui bahwa dunia tanpa penderitaan adalah tidak mungkin. Leibniz terlihat memberi ruang bagi eksistensi penderitaan di tengah kehidupan manusia, yaitu penderitaan akibat kehendak bebas manusia dan kondisi natural (ketidaksempurnaan ciptaan).

Teodisi Leibniz memosisikan Allah di dalam ruangan teoretis, sehingga mengikis kepedulian Allah di tengah penderitaan secara konkret. Leibniz berusaha menghibur orang-orang yang menderita dengan mengklaim bahwa “kehendak Allah yang anteseden pasti menyertai setiap manusia di dalam penderitaannya.” Di balik penderitaan itu, manusia diajar untuk mendisiplinkan diri di hadapan Allah dan berlaku baik. Allah niscaya akan memberikan “*the greater good*” bagi manusia. Teodisi Leibniz berusaha menaruh pengharapan yang besar di relung orang-orang yang beriman untuk meyakini bahwa “Allah menemani mereka yang menderita.”

⁹¹ Gian Luigi Paltrinieri, “Justifying Leibniz, or the Infinite Patience of Reasoning,” PDF, in *Theodicy and Reason*, ed. Matteo Favaretti Camposampiero, and Luigi Perissinotto, Venezia: Università Ca’ Foscari Venezia, 2016, hal. 216.

⁹² Leibniz, *Theodicy*, hal. 133–134

⁹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil*, 1671–1678, terj. Robert C. Sleigh, New Haven: Yale University Press, 2005, hal. 3. Teks aslinya berbunyi: “Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari

Emmanuel Levinas adalah seorang yang mengalami siksaan oleh Nazi dan melihat pembantaian terhadap orang Yahudi di kamp-kamp Nazi. Ia melihat orang-orang tak bersalah menderita. Joshua Shaw menaksir bahwa tulisan-tulisan Levinas seperti *Totality and Infinity*, *Ethics and Infinity*, *Useless Suffering*, atau buku-bukunya yang lain merupakan responsnya terhadap penderitaan (mis. dalam bentuk *holocaust*).

Levinas berusaha mengkritisi penderitaan orang Yahudi yang cenderung dipahami menurut sudut pandang teodisi. Teodisi terlampau abstrak dan kebanyakan berteori. Levinas mengumumkan bahwa teodisi telah berakhir, karena gagal untuk menjelaskan penderitaan manusia. Teodisi tidak mampu memahami kebutuhan orang-orang yang menderita, seperti kasih sayang dan perhatian. Teodisi turut memosisikan orang yang menderita sebagai orang bersalah dan berdosa. Alasan-alasan teoretis paradigma teodisi telah memosisikan orang Yahudi yang sengsara akibat *holocaust* sebagai orang-orang yang layak menderita. Levinas mengecam paradigma seperti ini, karena telah menyeret manusia kepada ketidakpedulian terhadap orang-orang yang menderita. Teodisi seolah melarang seseorang untuk bertanggung jawab bagi penderitaan yang lain, karena memandang penderitaan yang lain sebagai karya (hukuman) Allah.

Teodisi berupaya merasionalkan penderitaan dan membela Allah. Levinas tidak menolak pembelaan terhadap Allah, tetapi pembelaan terhadap Allah tanpa tindakan etis merupakan sebuah kejahatan. Bahkan, Levinas mencela segala usaha untuk menjelaskan penderitaan dalam kungkungan rasionalitas belaka sebagai sumber pelanggaran moral. Levinas menjelaskan bahwa:

*Theodicy as an attempt to explain suffering is meaningless ... a source of immorality. Suffering is linked to evil and therefore useless; it is unjustifiable by nature. However, suffering, and therefore theodicy, can find a meaning in ethics. Suffering has meaning as a subject taking upon itself the suffering of the other human.*⁹⁴

Penderitaan tidak bermakna apa pun jika tidak direspons atau penderitaan useless jika direspons dengan teodisi. Penderitaan diabaikan atau tidak dipedulikan, karena prinsip-prinsip teodisi yang menganggap seseorang layak menderita. Penderitaan menjadi ruang kesepian, karena tanpa kepedulian orang lain.

⁹⁴ Losada-Sierra, "Memory and history: The overcoming of traditional theodicy in Levinas and Metz." *Religions*, Vol. 10, no. 12, tahun 2019, hal. 657.

Tragedi holocaust merupakan kejahatan, karena telah menyiksa, membunuh orang Yahudi, membenarkannya, dan memperlihatkan ketidakpedulian manusia melalui paradigma teodisi. Levinas berusaha merekonstruksi pemahaman tentang penderitaan dengan istilah *mal* dalam bahasa Perancis yang berarti rasa sakit dan kejahatan.

Levinas menilai holocaust dipenuhi oleh rasa sakit dan kejahatan, sehingga ia menolak segala bentuk pembenaran terhadap penderitaan yang dialami orang Yahudi. Pembenaran itu hanya membela Allah yang mahabaik dan mahakuasa dengan menganggap bahwa orang Yahudi layak menderita, tanpa memedulikan rasa sakit yang mereka alami; pembenaran itu membungkam logika kritis untuk melihat holocaust sebagai *mal* yang diprakarsai Nazi; dan pembenaran itu seolah membujuk orang Yahudi yang menderita untuk pasrah menerimanya sebagai hukuman Tuhan. Teodisi yang memprakarsai pembenaran semacam ini gagal, karena telah salah arah. Teodisi bukan menjadi sarana pemulihan bagi orang-orang yang menderita, tetapi menjadi stigma bagi mereka sebagai orang-orang berdosa.⁹⁵

Jennifer Geddes dan Daniel J. Fleming sepakat untuk menyatakan bahwa penolakan Levinas terhadap teodisi menggambarkan dirinya sebagai seorang yang antiteodisi. Sierra menafsir sebaliknya. Ia menilai bahwa Levinas tidak mendeklarasikan dirinya sebagai seorang yang anti-teodisi. Levinas sedang menggiring teodisi ke arah yang berbeda, yaitu dari teodisi yang berteori (teodisi tradisional) menuju teodisi etis.

Dari keprihatinannya terhadap penderitaan, Levinas membangun etika tanggung jawab sebagai respons etis terhadap penderitaan yang menolak respons teoretis yang diprakarsai teodisi tradisional. Baginya, yang terpenting dan krusial bukanlah berteori tentang penderitaan, melainkan respons etis untuk menangani penderitaan. Dari sini kita menyaksikan bahwa teodisi etis berbeda dengan teodisi atau pun antropodisi, karena Levinas berusaha menggiring teodisi ke hal-hal yang bersifat praktik, sehingga pembelaan mengenai kebaikan dan kemahakuasaan Tuhan dapat dirasakan oleh orang-orang yang menderita. Levinas memilih cara-cara etis untuk menangani penderitaan ketimbang berteori tanpa bukti kepedulian etis.

⁹⁵ Losada-Sierra, "Memory and history: The overcoming of traditional theodicy in Levinas and Metz." *Religions*, Vol. 10, no. 12, tahun 2019, hal. 657.

Argumen yang mendukung teodisi beraneka ragam.⁹⁶ Ormsby, misalnya, mencatat alternatif yang lebih moderat di dalam teodisi Islam tentang kehendak Tuhan dan kebebasan manusia.⁹⁷ Pandangan ini menawarkan alternatif terhadap pandangan yang ekstrim di dalam merespon isu kejahatan. Sikap yang ekstrim tunjukkan dengan karakter determinatif terhadap terjadinya kejahatan di dunia sehingga seolah-olah itu semua terjadi karena kehendak Tuhan semata, di satu sisi, atau mendukung ide kebebasan manusia sembari menyudutkan kehendak Tuhan, di sisi lain, sehingga seakan itu semua terjadi akibat absolutisme kebebasan manusia. Dengan demikian, satu pertimbangan yang moderat sebagai jalan tengah adalah: kejahatan itu sesungguhnya penting untuk memberikan Hikmat kepada manusia dalam rangka agenda misi ketuhanan tentang kebaikan.

Para teolog Islam dengan aneka penjelasannya memberikan respon terhadap problem kejahatan guna mempertahankan kebenaran agama. Teologi Mu'tazilah, misalnya, memegang doktrin keadilan Tuhan ('a d l), sembari memberikan porsi yang lebih besar kepada kebebasan dan tanggungjawab manusia, bahkan manusia dipandang memiliki kekuatan kreatif (*qudrah*). Mereka menginterpretasikan kehendak abadi Tuhan (*God Will* atau *masyî'ah*) bukan sebagai keinginan (*irâdah*) atau perintah (*amr*), tetapi sebagai desainer abadi, daya kreatif (*creative genius*), pengetahuan ilahiah.⁹⁸ Dengan pandangan yang realistik terhadap moralitas, teologi Mu'tazilah lebih melihat kejahatan sebagai peristiwa moral yang objektif.

Sementara teologi Asy'ariah menekankan pandangan yang lebih moderat melalui konsep *kasb* (*acquisition*) sebagai relasi ko-insidensi antara kreasi Tuhan dan kebebasan manusia. Namun dalam soal transendensi ketuhanan, Asy'ariah membatasi kemampuan manusia memahami transendensi Tuhan dengan konsep *via negativa*: "*bila*

⁹⁶ Sebagai perbandingan dalam tradisi Kristen, misalnya teodisi Augustinus, teodisi Hick, dan teodisi Whitehead. Lihat Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, London: Routledge, 2009, hal. 128-146.

⁹⁷ Norman Calder, "Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî's 'Best of All Possible Worlds' (Review)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, n. 1, 1986, hal. 211-212. Penggambaran spesifik pandangan sufisme al-Ghazali dan Jalaluddin Rumi tentang teodisi Islam dalam Nasrin Rouzati, "Evil and Human Suffering in Islamic Thought: Towards a Mystical Theodicy", *Religions*, Vol. 9, no. 47, tahun 2018, hal. 272.

⁹⁸ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International, 1962, hal. 105.

kaifa” (*without asking how*).⁹⁹ Pandangan moral Asyarian yang lebih metafisis mengandaikan bahwa tidak ada kebaikan dan keburukan yang dapat diukur secara objektif. Tuhan yang menciptakan nilai moral, apa yang dianggap baik, benar, buruk, jahat, tidak bersifat hakiki.¹⁰⁰

Al-Gazâlî merupakan satu dari para teolog sekaligus filsuf-sufi yang paling penting dalam membangun teodisi Islam. Ia memformulasikan teodisi Islam dengan dasar paham *occasionalisme*.¹⁰¹ Memodifikasi Asyarianisme, Al-Gazâlî memandang kebaikan dan kejahatan bergantung kepada Kehendak Tuhan. Setiap manusia tidak bisa menjamin suatu peristiwa pasti terjadi, dan pikiran manusia tidak dapat menjelaskan peristiwa secara mutlak, karena peristiwa itu terjadi dalam koridor kehendak Tuhan. Namun kejahatan terkait dengan kedirian manusia. Sumber kejahatan manusia adalah hawa nafsu manusia.

Al-Ghazali juga mendukung *occasionalisme* dengan menolak determinasi absolut dari kausalitas alamiah dan kausalitas sekunder dalam peristiwa kejahatan. Semua terjadi dengan kehendak-Nya dalam probabilitas. Apa yang Dia kehendaki terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak terjadi. Sehingga pembangunan karakter jiwa dan pribadi itu penting, sampai orang memahami dengan penuh kepasrahan (*tawakkul*) bahwa tidak ada yang lebih menakutkan dari suatu peristiwa dunia ini melebihi apa yang sudah terjadi dengan kehendak-Nya (*laisa fi al-Imkân abda' mimmâ kâna*).¹⁰²

Teolog Islam lainnya memiliki kecenderungan, bahwa teodisi bukan saja digunakan untuk mendukung *omnipotensi* dan *omnibenevolensi* Tuhan, tapi juga untuk mempertahankan kemurnian doktrin monoteisme dan mendukung keadilan Tuhan. Argumen ini bersifat mono-dualistik. Pendukungnya antara lain Murtadha Muthahari, yang berpandangan bahwa pada dasarnya kebaikan dan kejahatan secara fenomenologis memang ada, tetapi secara esensial yang ada hanyalah kebaikan, sedangkan kejahatan hanyalah ketiadaan murni. Kebaikan yang ada merupakan manifestasi dari sifat omnipotensi Tuhan. Argumen ini menolak ide dualisme sehingga tidak mengharuskan dua sumber wujud

⁹⁹ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*. ... hal. 116-117.

¹⁰⁰ Frank Lloyd Sindler, *Comparative Study of Christian, Jewish and Islamic Theodicy*, Charlotte, North Carolina, 2011, hal. 72.

¹⁰¹ Frank Lloyd Sindler, *Comparative Study of Christian*, hal. 64. Lihat juga John. L. Esposito, *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*, Jakarta: Penerbit Mizan, 2001, hal. 112.

¹⁰² Frank Lloyd Sindler, *Comparative Study*, hal. 78.

dan nilai, sekaligus menekankan esensi yang tunggal dari realitas sebagaimana menjadi penekanan utama dalam ajaran tauhid.¹⁰³

Sayangnya, teodisi Leibniz dipandang kurang memadai untuk menjawab problem penderitaan secara konkret dengan saling membantu secara ekonomi, saling merangkul secara sosial, dan saling menopang secara psikologis. Kritik terhadap Leibniz berdatangan. Salah satunya dari Frederick Sontag dalam artikelnya *Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's: The Structure of Evil* dan sebuah bab dalam buku dengan judul *Anthropodicy and the Return of God*. Sontag berangkat dari pemahaman bahwa manusia dapat melakukan kesalahan. Kesalahan ini berlaku menurut ukuran ilmu pengetahuan, sehingga dapat diperbincangkan dan bukan kesalahan secara religius yang terkadang tidak dapat diukur oleh ilmu pengetahuan.¹⁰⁴

Inilah cikal-bakal kejahatan menurut paradigma antropodisi. Kejahatan bukan berasal dari luar, melainkan dari manusia, sehingga manusia dapat mengukur dan mencari solusi terkait kesalahan-kesalahan yang diperbuatnya. Sistem yang dikonstruksi antropodisi memosisikan manusia sebagai sentra. Kini paradigma tersebut berkembang menjadi antroposen (*anthropocene*). Antroposen merupakan pertanda beralihnya penyebab perubahan zaman, yaitu dari zaman es (holosen) menuju zaman manusia (antroposen). Manusia merupakan penyebab perubahan terhadap berbagai keadaan kehidupan, mulai dari iklim udara, kebersihan laut, dan sejumlah hal lain. Dengan tersentralisasi pada manusia, antropodisi memosisikan manusia sebagai penentu keadaan.¹⁰⁵

Sontag meyakini bahwa manusia dapat menjelaskan cikal-bakal penderitaan, menelusurinya, dan menemukan jalan keluar penderitaannya. Perspektif ini menghantarnya untuk membela kehendak bebas manusia yang dipersoalkan teodisi. Teodisi telah menerapkan sebuah sistem dan struktur untuk menyalahkan kehendak bebas manusia. Padahal, kehendak bebas ini bukan saja dapat tertuju pada keburukan, tetapi juga kebaikan, sehingga kesalahan-kesalahan yang telah terjadi dapat direvisi.¹⁰⁶

¹⁰³ Penulis merujuk pada Sujiyat Zubaidi, "Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi" Jurnal *TSAQAFAH*, Vol. 7 No. 2, 2011, hal. 247-272.

¹⁰⁴ Frederick Sontag, "Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's: The Structure of Evil," *Journal of the American Academy of Religion* XLIX, no. 2, 1981: 267.

¹⁰⁵ Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, London: Allen & Unwin, 2017, hal. 70.

¹⁰⁶ Sontag, "Anthropodicy or Theodicy," hal. 273.

Dengan ilmu pengetahuan, Sontag percaya bahwa manusia dapat melalui semuanya ini. Walaupun, Sontag menyadari bahwa keberagaman pengetahuan manusia tentang kebaikan dapat memicu penderitaan. Antropodisi dapat terealisasi hanya jika manusia memiliki kapasitas untuk melakukan kebaikan secara setara. Dengan demikian, setiap penderitaan dapat diobservasi, ditelaah, dan dianalisis oleh ilmu pengetahuan. Jika penderitaan tidak berada dalam ruang lingkup ilmu pengetahuan, maka manusia berpotensi untuk kembali kepada teodisi dengan berserah kepada Allah atau yang Sontag sebut sebagai *the return of God*.¹⁰⁷ Untuk tidak kembali kepada Allah, manusia harus dapat menjelaskan dan mencari solusi atas penderitaannya sendiri.

Dengan mengeksklusi cikal-bakal penderitaan dan solusi terhadap penderitaan dari ihwal religius, antropodisi berusaha memosisikan kemandiriannya. Antropodisi tidak bergantung pada penderitaan dari luar, melainkan melihat penderitaan dari manusia sepenuhnya. Manusia dapat menjadi pelopor problem sekaligus solusi. Manusia dapat membangun kepedulian terhadap manusia lainnya dengan menciptakan jalan keluar bagi penderitaan manusia lain. Titik kepedulian itu yang disebut sebagai antropodisi. Antropodisi mewujud ketika manusia menderita dan manusia lain hadir untuk menghibur, menguatkan, dan memberi topangan. Antropodisi sangat berfokus pada hal-hal praktik untuk mengkonstruksi solidaritas sosial bagi sesama yang menderita.

Karman menilai bahwa konstruksi kepedulian antarmanusia merupakan kritik utama antropodisi terhadap teodisi. Bahasa teodisi tak menyentuh hati orang yang putus asa karena penderitaan. Teodisi terlalu sibuk meyakinkan logika rasio, hingga melupakan logika hati. Antropodisi sanggup menyentuh hati korban kemalangan agar mereka dapat lebih leluasa mengekspresikan kepedihan mereka. Inilah yang dibutuhkan korban musibah yang tak bersalah. Antropodisi menyatakan keberpihakan pada manusia sebagai korban kemalangan. Keberpihakan antropodisi dapat mewujud secara konkret melalui topangan manusia lainnya.

Mengaca pada Fazlur Rahman yang konsen terhadap disparitas studi hukum Islam dan teologi. Ia menilai penting untuk meletakkan teologi dan hukum dalam hubungan yang saling terkait dan organik. Ia menyebutnya sebagai *Functional Interdependence of Law and Theology*.¹⁰⁸ Pengabaian

¹⁰⁷ Sontag, “*Anthropodicy or Theodicy*,” hal. 273.

¹⁰⁸ Lihat, Fazlur Rahman, “*Functional Interdependence of Law and Theology*”, dalam G. E. von Grunebaum ed., *Theology and Law in Islam*, hal. 89 – 97.

terhadap hal ini akan memencilkan teologi dari hukum, dan pada gilirannya mereduksi pesan universal Islam. Agar teologi menjadi partner yang mutual bagi hukum, corak teologi yang dibutuhkan tentu bukan yang bersifat *defensive theology*,¹⁰⁹ atau teologi yang bersifat ketuhanan murni, akan tetapi teologi yang membumi yang diorientasikan pada pencapaian kemaslahatan manusia.

Dalam pandangan penulis, teodisi yang digunakan Leibniz untuk membela kemahabaihan dan kemahakuasaan Allah di hadapan realitas penderitaan, cenderung berhenti pada ranah teori tanpa praktik. Sementara antropodisi yang diusung Sontag dalam wujud solidaritas sosial yang mengedepankan praktik untuk mengkritik teodisi yang terlampau abstrak dalam membela Allah tanpa mempedulikan penderitaan manusia. Antropodisi ini tampaknya terlalu sosialis dan cenderung berpegang pada kemampuan manusia, sehingga mengeksklusi aspek religius dalam solidaritas sosial. Penulis menggunakan konsep teodisi etis Levinas dengan istilah yang penulis sebut sebagai teo-antropodisi.

Paradigma teodisi etis digunakan Levinas untuk memperlihatkan kehadiran Allah melalui manusia yang bertanggung jawab terhadap penderitaan sesamanya. Dari keprihatinannya terhadap penderitaan, Levinas membangun etika tanggung jawab sebagai respons etis terhadap penderitaan yang menolak respons teoretis yang diprakarsai teodisi tradisional. Baginya, yang terpenting dan krusial bukanlah berteori tentang penderitaan, melainkan respons etis untuk menangani penderitaan.¹¹⁰

Dari sini kita menyaksikan bahwa teodisi etis berbeda dengan teodisi atau pun antropodisi, karena Levinas berusaha menggiring teodisi ke hal-hal yang bersifat praktik, sehingga pembelaan mengenai kebaikan dan kemahakuasaan Tuhan dapat dirasakan oleh orang-orang yang menderita.¹¹¹ Levinas memilih cara-cara etis untuk menangani penderitaan ketimbang berteori tanpa bukti kepedulian etis.

Saat seseorang hadir untuk bertanggung jawab bagi yang lain, ia tidak sendiri, tetapi turut memanasifestasikan jejak-jejak Tuhan. Karena, bagaimanapun antropodisi berpotensi untuk memicu sekat-sekat dalam solidaritas sosial, karena tidak didorong oleh hal-hal terkait agama.

¹⁰⁹ Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", dalam G. E. von Grunebaum ed., *Theology and Law in Islam*, hal. 3 – 23.

¹¹⁰ Jennifer Geddes, "Theodicy, Useless Suffering, and Compassionate Asymmetry," *Religions* 9, no. 4 (2018): 1-8.

¹¹¹ Joel Michael Reynolds, "Killing in the Name of Care," dalam *Levinas Studies* vol. 12 tahun 2018, hal. 154.

Solidaritas sosial berpotensi untuk menumpul jika agama tidak dilibatkan, karena agama memiliki keterhubungan erat dengan perilaku manusia.¹¹²

Levinas membuktikan bahwa Allah turut bertanggung jawab terhadap penderitaan manusia melalui kasih dari manusia yang lain. Itu artinya, Levinas tidak mengeksklusi Allah (*theo*) dan manusia (*anthropos*) di tengah penderitaan. Keduanya nyata di dalam tanggung jawab seorang bagi yang lain. Ini yang penulis sebut sebagai teoantropodisi, karena Levinas bukan saja mendorong teodisi etis, tetapi juga antropodisi.

Dalam pandangan penulis, teoantropodisi dalam Islam menemukan landasan teologisnya dalam Hadis riwayat Muslim sebagai berikut

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي. قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعْمَتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي. قَالَ يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعْمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَنِي ذَلِكَ عِنْدِي يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي. قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ
قَالَ اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَنِي ذَلِكَ عِنْدِي¹¹³

Dari Abu Hurairah ra. berkata; Rasulullah saw bersabda: “Sungguh Allah azza wajalla berfirman di hari kiamat nanti; “Wahai anak Adam as (manusia)! Aku sakit dan kamu tidak menjengukku.”

Manusia menjawab: “Wahai Rabbku! bagaimana bisa aku menjengukMu sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta (tidak mungkin terkena penyakit)?”

(Allah) menjawab: “Bukankan kamu tahu bahwa ada hamba-Ku itu si fulan sakit, kamu tidak menjenguknya. Bukankah kamu tahu jika menjenguknya sungguh kamu akan mendapati-Ku padanya.”

Allah berfirman lagi: “Wahai anak Adam! Aku minta makan tapi kamu tidak memberi-Ku makan.”

Manusia menjawab: “Ya Rabbi! Bagaimana aku memberi makan pada-Mu sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta?”

¹¹² Charles A Kimball, *When Religion Becomes Evil*, New York: HarperCollins, 2008, hal. 1.

¹¹³ Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: ‘Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1990. No hadis 2569, *Kitab al-Birr, Bab Fadhl ‘Iyâdat al Marîdh*.

Allah menjawab: “Bukankah kamu tahu bahwa hamba-Ku si fulan meminta makan padamu, maka kamu tidak memberinya makan. Bukankah kamu tahu jika kamu memberinya makan sungguh kamu akan mendapati-Ku padanya.”

Allah berfirman lagi: “Hai anak Adam! Aku minta minum padamu tapi kamu tak memberi-Ku minum.”

Manusia menjawab: “Ya Rabbi! Bagaimana aku bisa memberi-Mu minum sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta?”

Allah menjawab: “Hamba-Ku si fulan minta minum padamu maka kamu tidak memberinya minum. Bukankah kamu tahu jika kamu memberinya minum kamu akan mendapat (pahala) tersebut di hadapan-Ku.” (HR. Muslim)

F. Konstruksi Sosial Agama dan Disabilitas

Teori konstruksi sosial merupakan kelanjutan dari pendekatan teori fenomenologi yang pada awalnya merupakan teori filsafat yang dibangun oleh Hegel, Husserl dan kemudian diteruskan oleh Schutz. Lalu, melalui Weber, fenomenologi menjadi teori sosial yang andal untuk digunakan sebagai analisis sosial. Jika teori struktural fungsional dalam paradigma fakta sosial terlalu melebih-lebihkan peran struktur dalam mempengaruhi perilaku manusia, maka teori tindakan terlepas dari struktur di luarnya. Manusia memiliki kebebasan untuk mengekspresikan dirinya tanpa terikat oleh struktur dimana ia berada.¹¹⁴

Teori konstruksi sosial sebagaimana yang digagas oleh Berger dan Luckman¹¹⁵ menegaskan, bahwa agama sebagai bagian dari kebudayaan merupakan konstruksi manusia. Ini artinya, bahwa terdapat proses dialektika antara masyarakat dengan agama. Agama yang merupakan entitas objektif (karena berada di luar diri manusia) akan mengalami proses objektivasi sebagaimana juga ketika agama berada dalam teks dan norma. Teks atau norma tersebut kemudian mengalami proses internalisasi ke dalam diri individu karena telah diinterpretasi oleh manusia untuk menjadi *guidance* atau *way of life*. Agama juga mengalami proses eksternalisasi karena agama menjadi sesuatu yang shared di masyarakat.

Dalam teori konstruksi sosial dikatakan, bahwa manusia yang hidup dalam konteks sosial tertentu melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Masyarakat hidup dalam dimensi-dimensi dan

¹¹⁴ Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 35.

¹¹⁵ Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 1991. Lihat pula Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1991, hal. 32-35.

realitas objektif yang dikonstruksi melalui momen eksternalisasi dan objektivasi dan dimensi subjektif yang dibangun melalui momen internalisasi. Baik momen eksternalisasi, objektivasi maupun internalisasi tersebut akan selalu berproses secara dialektik dalam masyarakat.¹¹⁶ Dengan demikian, yang dimaksud dengan realitas sosial adalah hasil dari sebuah konstruksi sosial yang diciptakan oleh manusia itu sendiri.

Dalam konteks penelitian ini, dilihat bagaimana sistem keyakinan dan pengetahuan yang dibangun oleh elit agama terkait dengan taklif penyandang disabilitas. Menurut Berger dan Luckmann¹¹⁷ konstruksi sosial dibangun melalui dua cara: Pertama, mendefinisikan tentang kenyataan atau "realitas" dan "pengetahuan". Realitas sosial adalah sesuatu yang tersirat di dalam pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi bahasa, kerjasama melalui bentuk-bentuk organisasi sosial dan seterusnya. Realitas sosial ditemukan dalam pengalaman intersubjektif, sedangkan pengetahuan mengenai realitas sosial adalah berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya, meliputi ranah kognitif, psikomotorik, emosional dan intuitif.

Kedua, untuk meneliti sesuatu yang intersubjektif tersebut, Berger menggunakan paradigma berpikir Durkheim mengenai objektivitas, dan paradigma Weber mengenai subjektivitas. Jika Durkheim memosisikan objektivitas di atas subjektivitas (masyarakat di atas individu), sementara Weber menempatkan subjektivitas di atas objektivitas (individu di atas masyarakat), maka Berger melihat keduanya sebagai entitas yang tidak terpisahkan.

Masyarakat menurut Berger merupakan realitas objektif sekaligus subjektif. Sebagai realitas objektif, masyarakat berada di luar diri manusia dan berhadapan dengannya. Sedangkan sebagai realitas subjektif, individu berada di dalam masyarakat sebagai bagian yang tak terpisahkan. Dengan kata lain, bahwa individu adalah pembentuk masyarakat dan masyarakat juga pembentuk individu. Realitas sosial bersifat ganda (plural) dan bukan tunggal, yaitu realitas objektif dan subjektif. Realitas objektif adalah realitas yang berada di luar diri manusia, sedangkan realitas subjektif adalah realitas yang berada dalam diri manusia.

Dalam teori konstruksi sosial terdapat proses dialektika antara dunia subjektif elit agama dan dunia disabilitas. Dari proses dialektika tersebut

¹¹⁶ Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, ..., hal. 65.

¹¹⁷ Nur Syam, *Islam Pesisir*, ..., hal.26.

kemudian melahirkan berbagai varian konstruksi tentang agama dan disabilitas.

Dalam pembahasan ini akan dijelaskan tiga proses konstruksi sosial menurut teori Berger, yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Pandangan dan pemahaman elit agama tentang taklîf penyandang disabilitas bervariasi. Hal ini disebabkan oleh sistem pengetahuan yang melatarbelakanginya, termasuk latar belakang pendidikan dan sosio-religiusnya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Berger dalam teori konstruksi sosial-nya, bahwa sistem pengetahuan seseorang tidak bisa terlepas dari latar belakang atau setting yang melatarbelakanginya. Sosiologi pengetahuan dalam pemikiran Berger dan Luckman,¹¹⁸ memahami dunia kehidupan (*life world*) selalu dalam proses dialektik antara *the self* (individu) dan dunia sosio kultural.

Proses dialektik itu mencakup tiga momen simultan, yaitu eksternalisasi (penyesuaian diri dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interaksi dengan dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi), dan internalisasi (individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya).

Tahap eksternalisasi dan objektivasi merupakan pembentukan masyarakat yang disebut sebagai sosialisasi primer, yaitu momen dimana seseorang berusaha mendapatkan dan membangun tempatnya dalam masyarakat. Dalam kedua tahap ini (eksternalisasi dan objektivasi) seseorang memandang masyarakat sebagai realitas objektif (*man in society*).

Sedangkan dalam tahap internalisasi, seseorang membutuhkan pranata sosial (*social order*), dan agar pranata itu dapat dipertahankan dan dilanjutkan, maka haruslah ada pembenaran terhadap pranata tersebut, tetapi pembenaran itu dibuat juga oleh manusia sendiri melalui proses legitimasi yang disebut objektivasi sekunder. Pranata sosial merupakan hal yang objektif, independen dan tak tertolak yang dimiliki oleh individu secara subjektif.¹¹⁹

Ketiga momen dialektik itu mengandung fenomena-fenomena sosial yang saling bersintesa dan memunculkan suatu konstruksi sosial atau

¹¹⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ... hal. 28

¹¹⁹ Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ... hal. 28

realitas sosial, yang dilihat dari asal mulanya merupakan hasil kreasi dan interaksi subjektif.

Mengikuti konstruksi sosial Berger, realitas sosial taklif penyandang disabilitas menjadi terperlihara dalam teks-teks agama bagi umat beragama. Walhasil, bagi umat beragama, "kajian disabilitas" menjadi sebuah realitas sosial yang tak terbantahkan, bahkan mustahil untuk dihilangkan. Di bawah ini dijelaskan proses dialektika terkait dengan konstruksi sosial elit agama tentang agama dan disabilitas melalui tiga momen simultan:

Eksternalisasi: Momen Adaptasi Diri

Eksternalisasi adalah, adaptasi diri dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia. Bagi elit agama, teks-teks kehidupan yang abstrak adalah teks-teks yang tertulis dalam kitab suci atau kitab-kitab rujukan, yang dalam kenyataannya masih membutuhkan penafsiran, dan penafsiran tersebut kemudian tidak bersifat tunggal, namun bersifat plural. Teks-teks kehidupan yang nyata adalah realitas kehidupan dalam dunia sosio-religius yang sehari-hari dialami oleh elit agama.

Secara konseptual proses eksternalisasi tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut: Pertama, adaptasi dengan teks-teks kitab suci atau kitab rujukan. Dalam merespon pelbagai fenomena sosial-keagamaan, elit agama berargumentasi dengan dasar-dasar teks dan kitab rujukan para pendahulunya yang dapat menguatkan pendapatnya. Dalam konteks ini, elit agama memosisikan teks-teks tersebut sebagai posisi sentral dan sebagai instrumen pandangan hidup (*world view*) mereka, termasuk dalam bertindak dan melaksanakan aktivitas ibadahnya.

Kedua, adaptasi dengan nilai dan tindakan (relasi dengan penyandang disabilitas). Penerimaan terhadap nilai dan tindakan tersebut tergambar dalam partisipasi mereka dalam pelbagai aktivitas yang dilakukan pada ruang budaya (*cultural space*) yang dibuat, misalnya bimbingan keagamaan terhadap penyandang disabilitas yang menunjukkan penerimaan elit agama terhadap penyandang disabilitas. Demikian pula, partisipasi masyarakat dalam aktivitas itu juga menandakan penerimaan mereka terhadap nilai dan tindakan tersebut. Dalam konteks ini, para pendahulu dari kalangan ulama' memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan pola pikir dan tindakan elit mereka.¹²⁰

¹²⁰ Bandingkan dengan pendapat Ibn Khaldûn yang mengatakan, bahwa manusia mengikuti pola tindakan pemimpinnya (al-Nâs 'alâ Dîni Mulûkihim), Ibnu Khaldûn, *Muqaddimah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah, hal. 29.

Objektivasi: Momen Interaksi Diri dalam Dunia Sosio-Kultural

Objektivasi adalah interaksi dengan dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. Secara konseptual proses objektivasi tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut: Pertama, bahwa elit agama dan institusi sosio-kultural adalah dua entitas yang berbeda. Dalam perspektif elit agama, institusi dan dunia luar (sosio-kultural) adalah entitas yang berhadapan dengannya dalam proses objektivasi.

Dalam konteks ini, dialektika intersubjektif antara elit agama dengan dunia realitas yang berbeda di luar dirinya sangat memungkinkan terjadinya "pemaknaan baru" dalam memahami pluralisme agama dan juga dialog antarumat beragama. Lebih lanjut, perilaku elit agama yang sesuai dengan institusinya dan di luarnya dianggap sebagai dua entitas yang berlainan dengan tuntutan subjek. Namun, seringkali tidak disadari, bahwa tindakan seseorang --baik yang sesuai ataupun yang tidak sesuai-- dengan dunia di luar dirinya (elit agama) adalah buatan manusia yang berproses "menjadi" (*to be*) melalui tahapan konstruksi sosial ini. Dunia sosial institusi dengan dunia sosial di luar institusi acapkali tidak disadari, bahwa sebagai suatu realitas ia akan selalu berusaha memenangkan proses dialektika tersebut antara dirinya dengan elit agama.

Kedua, institusionalisasi adalah proses membangun kesadaran menjadi tindakan. Dalam proses institusionalisasi tersebut, nilai-nilai yang menjadi pedoman dalam melakukan penafsiran terhadap tindakan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan, sehingga apa yang disadari adalah apa yang dilakukan. Pada tahap ini elit agama yang melakukan suatu tindakan tertentu tidak hanya berdasarkan atas apa yang dilakukan oleh para pendahulunya belaka (sekadar ikut-ikutan, *taqlid*), namun mereka memahami betul argumen (*hujjah*), tujuan dan manfaat dari tindakan tersebut (*ittibâ'*).¹²¹

Ketiga, habitualisasi atau pembiasaan, yaitu proses ketika tindakan rasional bertujuan tersebut telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari (*everyday life*). Dalam tahapan ini tidak perlu lagi banyak penafsiran terhadap tindakan, karena tindakan tersebut sudah menjadi bagian dari sistem kognitif dan sistem evaluatifnya. Dengan demikian, ketika tindakan tersebut telah menjadi sesuatu yang habitual, maka ia telah menjadi tindakan yang mekanis, yang otomatis dilakukan. Dalam konteks ini, sejak

¹²¹ Zainuddin, *Pluralisme agama: pergulatan dialogis Islam-Kristen di Indonesia*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, hal. 248.

"kajian disabilitas" dieksternalisasi oleh elit agama, maka sejak itu wacana tersebut menjadi isu penting hingga kini.

Tak pelak, isu agama dan relasinya dengan disabilitas memiliki kenyataan objektif yang tak bisa dinafikan. Namun di sisi lain, ini adalah kenyataan subjektif --yang relatif, plural, dan dinamis. Dengan demikian, agama dan relasinya dengan disabilitas memiliki keragaman makna (subjektif), masing-masing individu memiliki penafsiran sendiri-sendiri, dan penafsiran (makna subjektif) tersebut terus berproses sepanjang waktu (dinamis).

Internalisasi: Momen Identifikasi Diri dalam Dunia Sosio-Kultural

Internalisasi adalah, individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya. Dua hal penting dalam identifikasi diri adalah sosialisasi yang dilakukan melalui dua jalur, yaitu jalur sosialisasi primer dan jalur sosialisasi skunder.

Termasuk jalur sosialisasi primer adalah keluarga, sedangkan jalur sosialisasi skunder adalah organisasi. Di dalam sebuah keluarga inilah akan terbentuk pemahaman dan tindakan individu sesuai dengan tafsir yang dianut. Dalam konteks ini, dalam sebuah keluarga yang didominasi oleh pemikiran keagamaan puritan misalnya, maka akan menghasilkan transformasi pemikiran agama yang puritan, dan begitu pula sebaliknya, jika dalam keluarga didominasi oleh pemikiran keagamaan yang moderat, maka akan menghasilkan transformasi pemikiran agama yang moderat pula, dan begitu seterusnya.

Dalam konteks ini, lembaga-lembaga keagamaan seperti pesantren, NU, Muhammadiyah, MUI dan sebagainya adalah merupakan jalur sosialisasi skunder dan merupakan media sosialisasi yang efektif bagi pembentukan pola pemikiran keagamaan. Di sini seseorang akan lebih mudah untuk diidentifikasi berdasarkan atas apa yang dilakukan dalam kesehariannya dan dalam interaksinya dengan dunia sekelilingnya.

Identifikasi Sosial

Proses konstruksi sosial elit agama tentang "agama dan relasinya dengan disabilitas" yang dimulai dari mendefinisikan, merespons, mengambil sikap dan tindakan bervariasi. Variasi tersebut tentu sangat terkait dengan pelbagai hal, antara lain latar belakang pendidikan, wawasan keagamaan, pemahaman terhadap teks-teks dan doktrin agama yang dianut, setting sosio-religiusnya, lembaga-lembaga di mana mereka berada, tradisi-tradisi yang membentuknya, dan pengalaman-pengalaman dalam kehidupan sehari-harinya (*everyday life*) dan seterusnya.

Terdapat sejumlah faktor yang terkait dalam proses konstruksi sosial tersebut, yaitu faktor internal dan faktor eksternal, yang dalam mazhab Weberian disebut sebagai *in order to motive*, dan dalam konsep Schultz disebut *because of motive*. Sementara menurut Berger sendiri disebut dengan *pragmatic motive*.¹²²

Motif bertujuan atau karena motif (*in order to motive*) yang didasari tindakan tersebut dapat diungkapkan sebagai berikut: Pertama, motif ideal, yaitu bahwa kesadaran tentang perhatian terhadap penyandang disabilitas menjadi penyebab adanya keterpanggilan, keterikatan dan kepedulian dalam membangun solidaritas umat beragama serta mewujudkan kesatuan dan persatuan bangsa dan stabilitas nasional secara keseluruhan.

Kedua, motif praktis, yaitu "agama dan relasinya dengan disabilitas" menjadi penyebab adanya tindakan untuk membangun sarana dan layanan ibadah yang *aksesible* bagi penyandang disabilitas.

Ketiga, motif kepentingan (*pragmatic motive*), yaitu motif penting dan mendesak yang dilakukan oleh seseorang. Dalam hal ini ada dua motif, yaitu motif ideal dan motif praktis. Motif ideal dalam konteks "agama dan relasinya dengan disabilitas" di sini adalah aspek "humanisme" dan aspek "moral-etik". Artinya, bagi elit agama yang menganggap penting isu ini, bahwa untuk mewujudkan kepedulian umat beragama perlu mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan dan etika dalam pergaulan sehari-hari. Sedangkan motif praktis adalah, dorongan untuk memenuhi kepentingan individu maupun kelompok. Setiap orang yang melakukan tindakan, maka pertama kali yang dipikirkan adalah, "kepentingan siapa yang akan dipenuhi dan seberapa besar kepentingan tersebut memberikan dampak positif bagi dirinya".¹²³

1. Eksternalisasi: Adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural

Penyesuaian dengan teks dan interpretasi para tokoh pendahulu, bahwa semua tindakan yang berkaitan dengan penyandang disabilitas memiliki basis historis dan dasar normatifnya.

2. Objektivasi: Interaksi diri dengan dunia sosio-kultural

Penyadaran dan keyakinan bahwa layanan agama dan penyediaan akses terhadap penyandang disabilitas sebagai *cultural space* merupakan tindakan yang positif bagi terciptanya lingkungan yang inklusif.

¹²² Zainuddin, *Pluralisme agama: pergulatan dialogis Islam-Kristen di Indonesia*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, hal. 248.

¹²³ Zainuddin, *Pluralisme agama: pergulatan dialogis Islam-Kristen di Indonesia*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, hal. 248.

Habitualisasi tindakan dilakukan melalui tradisi dan pelembagaan (*institutionalisasi*) dalam ruang budaya (*cultural space*) yang ada.

3. Internalisasi: Identifikasi diri dengan dunia sosio-kultural

Adanya penggolongan sosial yang berbasis historis dan teologis-ideologis melahirkan kelompok yang menerima dan yang menolak yang disebut dengan kelompok eksklusif dan inklusif.

G. Socio-religious Model of Disability

Dalam diskursus *disability studies*, ada sejumlah teori atau model disabilitas yang biasanya digunakan untuk menganalisis isu-isu disabilitas. Setiap model memiliki pandangan yang khas dan pemaknaan berbeda terhadap disabilitas. *Pertama Traditional Model of Disability* atau apa yang disebut Ro'fah dengan istilah model moral. Model ini tidak dapat dipisahkan dengan historisitas disabilitas itu sendiri, model ini memandang disabilitas sebagai fenomena magis, diasosiasikan kepada pelanggaran pantangan, hukuman atau hadiah dari Tuhan dan hubungan kausalitas lainnya.¹²⁴

Selain itu Maftuhin menggunakan istilah berbeda namun memiliki pemaknaan yang hampir sama, yaitu *pendekatan kultural*. Yaitu pendekatan yang berusaha untuk memberikan pemahaman positif kepada individu penyandang disabilitas untuk menerima keadaannya, dan menyadari bahwa kondisi tersebut adalah bagian dari rencana Tuhan. Sebaliknya kepada non-disabilitas, pendekatan ini menurut Maftuhin menghendaki masyarakat untuk 'mengasihani' penyandang disabilitas dan menjadikan hidup mereka sebagai cerminan diri untuk bersyukur.¹²⁵

Dalam penelitian penulis, model moral ini kadang disebut dengan model mistis dan model religius sekaligus, Pardeck dan Murphy misalnya mengatakan bahwa model ini adalah model pendekatan terhadap penyandang disabilitas yang tertua yang dapat ditemukan dalam sejumlah tradisi keagamaan termasuk tradisi Yahudi serta Kristen.¹²⁶

¹²⁴ Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur," *SIGAB: Jurnal Difabel* Vol 2, no. 2, 2015: 138.

¹²⁵ Arif Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori dan Indikator," *Tata Loka: Biro Penerbit Planologi Undip*, 19, no. 2, 2017: 99.

¹²⁶ Pardeck, Jean A, and Murphy, John W. *Disability Issues for Social Workers and Human Services Professionals in the Twenty-First Century*. N.p., Taylor & Francis, 2012., hal. xviii

Pendapat yang sama juga diamini oleh Clapton dan Fitzgerald menganggap bahwa model religius ini adalah model disabilitas tertua yaitu model yang didasarkan pada teks-teks dalam tradisi Yahudi dan Kristen.¹²⁷

Dalam jumlah sedikit model ini juga penulis temukan dalam teks-teks literatur keislaman yaitu anggapan bahwa disabilitas adalah hukuman magis dari Allah. Misalnya adalah hadis yang populer yang menganggap bahwa berhubungan seksual di waktu menstruasi menyebabkan anak terlahir kusta.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ وَطِئَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ،
فَفُضِي بَيْنَهُمَا وَلَدٌ، فَأَصَابَهُ جُدَامٌ؛ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ¹²⁸

Dari Abû Hurairah ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa yang menggauli istrinya dalam keadaan menstruasi lalu ditakdirkan mempunyai yang menderita kusta maka jangan ia menyalahkan kecuali dirinya sendiri"

Riwayat yang sama juga dapat ditemukan misalnya dalam literatur tafsir, misalnya *Tafsîr Tsa'âlibî* ketika menafsiri ayat Al-Baqarah: 222 tentang larangan menggauli wanita *haidh*, al-Suyûthî juga mengutip riwayat yang sama ketika menafsiri ayat ini.¹²⁹

Kedua, Individual/Medical Model of Disability. Model individu atau medis ini menurut Oliver dapat dijelaskan dengan dua hal. *Pertama*, model ini menempatkan problem disabilitas pada diri individu yang memiliki disabilitas dan *kedua*, model ini juga melihat penyebab masalah berasal dari keterbatasan fungsional atau kerugian psikologis yang diasumsikan timbul dari individu. *Kedua* poin ini didukung oleh apa yang disebut dengan '*the personal tragedy theory of disability*' yang menunjukkan bahwa disabilitas adalah kejadian kebetulan, yang mengerikan, yang terjadi secara acak pada individu yang tidak beruntung.¹³⁰

Dalam pandangan model ini normalisasi adalah tujuan utama, penyandang disabilitas dianggap perlu untuk diperbaiki dan dikembalikan

¹²⁷ Clapton, J & Fitzgerald, *The History of Disability: A History of 'Otherness'*, New Renaissance Magazine, <http://www.ru.org/human-rights/the-history-of-disability-a-history-of-otherness.html>

¹²⁸ Abû al-Qâsim al-Thabrânî, *al-Mu'jam al-Awsath*, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995, juz 3, hal. 326, no. hadis 3300

¹²⁹ Abû Zaid Tsa'âlibî, *al-Jawâhir al-Hissân*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turât al-'Arabî, 1418 H, juz 1, hal. 447. Lihat pula Al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t, juz 1, hal. 620.

¹³⁰ Michael Oliver, *Understanding Disability: From Theory to Practice*, New York: S.t Martin's Press, 1996, hal. 32.

“normal” seperti sedia kala.¹³¹ Sehingga model ini semata-mata hanya melahirkan kebijakan yang sifatnya rehabilitatif, karena penyandang disabilitas dikategorikan “sakit” atau “cacat”, maka kebijakannya adalah ‘menormalkan’ atau ‘menyembuhkan’ si individu dari disabilitasnya.¹³² Perspektif ini juga mengasumsikan bahwa fungsi intervensi atau pengobatan adalah untuk memulihkan disabilitas sehingga individu akan lebih mampu berfungsi dan bermanfaat dalam masyarakat.¹³³ Menurut Maftuhin kebijakan-kebijakan pemerintah, melalui kementerian dan dinas sosial, masih banyak dipengaruhi oleh model ini.¹³⁴ karena bentuk intervensi biasanya mencakup rehabilitasi medis dan penyediaan bantuan sosial.¹³⁵

Ketiga, Social Model of Disability. Model ini mencoba mengalihkan fokus masalah dari yang sifatnya individualistis kepada problem sosial.¹³⁶ Dengan kata lain, persoalan disabilitas terletak pada faktor yang lebih luas dan bersifat eksternal yakni lingkungan sosial, dan bukan konsekuensi dari kekurangan fisik ataupun mental individu.¹³⁷ Kaplan dalam Stone-MacDonald dan Butera berargumen bahwa *Social Model* menganggap disabilitas sebagai aspek normal kehidupan dan bukan dipandang sebagai penyimpangan, ia juga menolak anggapan tentang sifat “kecacatan” yang dilekatkan kepada para penyandang disabilitas.¹³⁸

Secara singkat, ide besar *Social Model* adalah, bahwa jika lingkungan dirancang untuk keseluruhan fungsi manusia dan menggabungkan akomodasi dan dukungan yang sesuai, maka orang-orang dengan keterbatasan fungsional tidak akan mengalami "disabilitas" dalam artian mereka dapat sepenuhnya berpartisipasi dalam masyarakat.¹³⁹ Walaupun

¹³¹ Kristjana Kristiansen, Simo Vehmas, and Tom Shakespeare, eds., *Arguing about Disability: Philosophical Perspectives*, London, New York, NY: Routledge, 2009, hal. 2.

¹³² Maftuhin, “Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori Dan Indikator,” hal. 99.

¹³³ Angi Stone-MacDonald and Gretchen Digma Butera, “Cultural Beliefs and Attitudes about Disability in East Africa,” *Review of Disability Studies: An International Journal* 8, no. 1, 2014: 3.

¹³⁴ Maftuhin, “Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori Dan Indikator,” ... hal. 99.

¹³⁵ Daniel Mont, *Measuring Disability Prevalence*, SP Discussion Paper, No. 0706, Washington, DC: World Bank, 2007, hal. 2–3.

¹³⁶ Michael Oliver, Bob Sapey, and Pam Thomas, *Social Work with Disabled People*, 4th ed, Practical Social Work Series, New York: Palgrave Macmillan, 2012, hal. 23.

¹³⁷ Ro’fah, “Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur,” 2015, hal. 147.

¹³⁸ Stone-MacDonald and Butera, “*Cultural Beliefs and Attitudes about Disability in East Africa*,” hal. 3.

¹³⁹ Mont, *Measuring Disability Prevalence*,... hal. 3.

pengaruh *Social Model* masih signifikan hingga saat ini, terutama pada wilayah kebijakan dan politik, namun faktanya pendekatan ini bukan tanpa kritik. Kritikan terhadap pendekatan ini banyak dikemukakan terutama oleh para aktivis maupun akademisi penyandang disabilitas yang menganut mazhab post-stukturalis dan juga feminis,¹⁴⁰ mereka menganggap bahwa *Social Model* mencoba menghilangkan subyektifitas individu penyandang disabilitas yang disebut sebagai “*the pain of impairment*”, baik yang bersifat fisik maupun psikologis dengan menegasikan pengalaman yang dirasakan oleh para penyandang disabilitas.¹⁴¹

Walaupun demikian, *Social Model* telah memberikan kontribusi besar terhadap kehidupan penyandang disabilitas. karena menurut Ro’fah selain berkontestasi dengan *Medical Model*, *Social Model* juga turut andil dalam memberikan hak-hak bagi penyandang disabilitas, karena peran utamanya juga mempolitisasikan isu disabilitas yang memberi ruang bagi penyandang disabilitas untuk bicara dalam konteks atau wacana hak asasi dan kewarganegaraan (*citizenship*). Di sinilah terlihat jelas peran *Social Model* dalam memunculkan pendekatan hak (*right based approach*) yang kini bisa dikatakan sebagai hegemoni dominan dalam penyusunan kebijakan (*policy making*) dan program pelayanan disabilitas, baik dalam skala lokal maupun internasional,¹⁴² yang mana gagasannya telah merubah pandangan tentang disabilitas yang awalnya menganggap penyandang disabilitas sebagai obyek kebijakan menjadi subyek politik. Pandangan model ini berhubungan dengan kecendrungan saat ini, yang mana masyarakat memberikan peluang dan ruang kepada penyandang disabilitas untuk menjadi apa yang mereka inginkan. Hal ini sesuai dengan Undang-Undang nomor 8 tahun 2016 yang sudah mengatur hak-hak penyandang disabilitas sebagai bagian dari warga negara secara integral.¹⁴³

Belakangan perhatian terhadap peran agama dalam studi disabilitas mendapat porsi besar, model religius yang cenderung dianggap negatif karena dahulu difahami menafsirkan disabilitas sebagai hukuman tuhan,

¹⁴⁰ Ro’fah, “Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur,” 2015, hal. 152.

¹⁴¹ Oliver, *Understanding Disability: From Theory to Practice*, ... hal. 38.

¹⁴² Ro’fah, “Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur,” 2015, hal. 150.

¹⁴³ dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas menyebutkan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia menjamin kelangsungan hidup setiap warga negara, termasuk para penyandang disabilitas yang mempunyai kedudukan hukum dan memiliki hak asasi manusia yang sama sebagai Warga Negara Indonesia dan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari warga negara dan masyarakat Indonesia merupakan amanah dan karunia Tuhan Yang Maha Esa, untuk hidup maju dan berkembang secara adil dan bermartabat.

anggapan itu mulai ditelaah kembali. Kajian disabilitas seringkali menganggap pemikiran keagamaan tidak memiliki tempat dalam pemikiran tentang disabilitas. Sebagian karena kekhawatiran tentang cara-cara bermasalah di mana tradisi agama di masa lampau dalam memandang disabilitas. Misalnya, Albrecht, Seelman, dan Bury's dalam *Handbook of Disability Studies* membahas beberapa tradisi agama dan mencatat poin kontradiktif mereka: "Tulisan-tulisan dari Perjanjian Lama menyarankan sikap paradoks, yang mendesak masyarakat untuk bermurah hati dan baik hati penyandang disabilitas, sementara juga menyatakan bahwa disabilitas adalah tanda dari murka Allah".¹⁴⁴

Pada saat yang sama, beberapa sarjana berpendapat kuat bahwa tradisi keagamaan perlu menjadi bagian dari kajian tentang disabilitas. Misalnya, Sarah Imhoff berpendapat bahwa sarjana studi disabilitas perlu lebih memperhatikan agama. Ini karena Imhoff mencatat bahwa sebagian besar penyandang disabilitas menganggap diri mereka sebagai orang beriman.¹⁴⁵

Kajian disabilitas perlu melibatkan agama dan mendapatkan manfaat dari mengintegrasikan studi agama dalam metodologinya. Salah satu penelitian ini menunjukkan bahwa menilai kebutuhan spiritual atau agama pasien merupakan tantangan bagi profesional kesehatan, dan mereka merasa tidak memiliki alat yang memadai.¹⁴⁶

Imhoff juga menegaskan bahwa agama dapat menjadi bagian integral dari pemaknaan bagi penyandang disabilitas. Bagi penganut model sosial disabilitas, ide-ide keagamaan, teks, komunitas, dan praktik harus dianggap sebagai bagian dari wacana sosial yang membangun tubuh penyandang disabilitas. Bagi mereka yang menggunakan model medis, ide-ide keagamaan, teks, komunitas, dan praktik memiliki efek nyata pada status mental dan tubuh. Dan bagi mereka yang terbuka terhadap model-model baru, studi agama menawarkan ruang dari mana kita mungkin mulai berpikir tentang makna dan pengalaman disabilitas. Artinya, tidak peduli

¹⁴⁴ Gary L. Albrecht, Katherine D. Seelman, Michael Bury, *Handbook of Disability Studies*. India: SAGE Publications, 2011, hal. 17.

¹⁴⁵ Imhoff, S. (2017). "Why disability studies needs to take religion seriously." *Religions* Vol. 8, no. 9, 2011, hal. 186.

¹⁴⁶ Royal College of Nursing. *RCN Spirituality Survey 2010: A Report by the Royal College of Nursing on Members' Views on Spirituality and Spiritual Care in Nursing Practice*. London: Royal College of Nursing. 2011

di mana seseorang berdiri sehubungan dengan studi disabilitas, kajian agama memiliki wawasan baru untuk dibawa.¹⁴⁷

Ini yang membuat penulis tertarik untuk mengelaborasi dua model disabilitas yaitu model sosial dan model religius dengan pemaknaan baru yang berkonotasi positif. Ketika cara pandang terhadap penyandang disabilitas mengalami perubahan masa demi misalnya dari model penanganan normatif, sosial model, medis model maka postulat konstruksi *Taklif* penyandang disabilitas juga berubah dari yang awalnya hanya berbasis dasar teologis beranjak menuju paradigma teo-antropodisi dengan melibatkan para penyandang disabilitas karena nyatanya memang ditemukan kekurangan akses dan fasilitas yang berpihak pada penyandang disabilitas juga menjadi dasar perlunya kajian ini. Menyusun konsep utuh tentang *fiqih* yang ramah terhadap penyandang disabilitas menjadi penting untuk segera dilakukan. Hal ini selain memberikan dasar teologis keberpihakan Islam terhadap mereka, juga memberikan panduan bagi mereka untuk melakukan ibadah sesuai dengan kondisi dan kemampuannya.

Hal tersebut diperkuat dengan banyaknya temuan dalam literatur ilmu ushul fiqih yang cenderung memberikan *rukhsah* secara langsung tanpa improvisasi terhadap metodologi hukum Islam agar memiliki muatan inklusi.

Dari pemaparan tentang syarat *taklif*, terdapat dua masalah metodologis mesti ditelaah bersama. Pertama: kajian terhadap Islam dan disabilitas masih bersifat medis, sehingga fokus kajian tersebut hanya berputar antara *rukhsah* dan *'azimah*, yang terjebak dalam imajinasi performa ibadah penyandang disabilitas secara individual. Kedua: belum tersedianya epistemologi hukum Islam yang memakai paradigma sosial, yang mengatur hubungan antara masyarakat dan penyandang disabilitas secara inklusi.

Dalam pandangan penulis, penulis sepakat dengan Zanuwar Mubin dan Masykur Rozi bahwa *Ushûl fiqih* dan *Maqâshid* dapat hadir untuk mengisi ruang ini paling tidak dalam dua hal yaitu Inklusivasi Konsep *al-ahliyyah*

¹⁴⁷ Imhoff, S. (2017). "Why disability studies needs to take religion seriously." *Religions* hal. 192.

dan pemanfaatan *Maqas'id asy-Syari'ah* sebagai Strategi Pemenuhan Hak Akses.¹⁴⁸

Inklusivasi Konsep *al-ahliyyah*

Ketentuan hak penyandang disabilitas agar memiliki kesempatan dan kualitas yang sama dalam sosial keagamaan adalah melalui dasar konseptualnya, yakni *ahliyyah al-wujûb*. *Al-ahliyyah al-wujûb* adalah kecakapan seseorang yang dinilai pantas untuk menerima kewajiban dan hak. *Ahliyyah al-wujûb* ini berjasa dalam menentukan siapa saja yang akan dibebani hukum syar'i.¹⁴⁹ Para ahli ushul al-fiqh bersepakat bahwa *al-ahliyyah al-wujûb* dibagi menjadi dua, yakni: *ahliyyah al-wujûb al-kâmilah* dan *ahliyyah al-wujûb an-nâqisah*. Adapun yang pertama adalah kecakapan yang memungkinkan seseorang dapat menerima hak dan kewajiban secara bersamaan. Sedangkan yang kedua, kecakapan seseorang yang hanya menerima hak atau kewajiban saja.¹⁵⁰

Selain *ahliyyah al-wujub*, ada jenis lain yang disebut *ahliyyah al-ada'*. *Al-ahliyyah al-ada'* dipahami sebagai kecakapan tertentu yang menjadikan ucapan dan perilakunya dapat dipertimbangkan secara hukum.¹⁵¹ Artinya, dengan ketentuan ini, segala akad dan tasharuf yang secara merdeka dilakukan dari seseorang yang memiliki *ahliyyah al-ada'* akan menimbulkan akibat hukum sebagaimana yang tercantum dalam hukum Islam.

Adapun dasar daripada *al-ahliyyah al-ada'* adalah berakal dan balig. Tanpa kedua entitas tersebut, *ahliyyah al-ada'* akan teranulir.¹⁵² Hal-hal yang menganulir *al-ahliyyah al-ada'* oleh para pakar *ushûl fiqh* disebut dengan istilah "*awâridh al-ahliyyah*". Jika yang menjadi dasar kriteria *ahliyyah al-ada'* adalah berakal dan balig, berbeda dengan *ahliyyah al-wujûb* yang mengambil eksistensi sebagai manusia sebagai dasar penetapannya. Artinya selama dia menjadi manusia bagaimanapun keadaan jiwa dan fisiknya, masih dianggap memiliki kriteria ini.¹⁵³ Implikasinya, seluruh manusia memiliki kesempatan yang sama dalam mendapatkan kewajiban dan hak, tak terkecuali para penyandang disabilitas.

¹⁴⁸ Mubin, Zanuvar; Rozi, Masykur. "Socio-Religiuous Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal." dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, no. 2, tahun 2019, hal. 143-162.

¹⁴⁹ Khalâf, Abdul Wahâb. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah al-Madanî, 2010, hal. 127

¹⁵⁰ Khalâf, Abdul Wahâb. *Ilmu Ushûl al-Fiqh ...* hal. 128.

¹⁵¹ Khalâf, Abdul Wahâb. *Ilmu Ushûl al-Fiqh ...* hal. 129.

¹⁵² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfâ fi Ushûl al-Fiqh*, Madinah: Jâmi'ah al-Islamiyah, tth, hal. 277.

¹⁵³ Khalâf, Abdul Wahâb. *Ilmu Ushûl al-Fiqh ...* hal. 127.

Kaitanya dengan disabilitas, adalah posisinya yang ditempatkan dalam *ahliyyah al-wujûb* yang memiliki hak dalam mendapatkan akses. Hal ini menurut penulis pantas untuk ditambahkan dalam daftar tersebut, mengingat penyandang disabilitas juga masuk dalam kategori *insaniyyah* yang dijadikan dasar sebagai penetapan *ahliyyah al-wujûb*. Hal ini berarti, tanggung jawab dalam memberi hak akses tersebut diatur oleh syari'at Islam seperti permasalahan lain semisal wakaf, waris, hibah dan yang lain sebagainya.

Isyarat penyandang disabilitas berhak mendapatkan akses dapat dilacak dalam Q.S. 80:1-11. Diceritakan bahwa Abdullah bin Ummi Maktûm, seorang tunanetra, mendatangi Rasulullah guna menanyakan suatu hal. Oleh karena keadaannya yang tidak bisa melihat, pertanyaan Ibnu Ummi Maktûm memotong ucapan Rasulullah. Lantaran hal itu, Rasulullah memalingkan wajahnya, lalu Allah SWT menegurnya dengan beberapa ayat ini.¹⁵⁴ Kesebelas ayat tersebut mengisyaratkan pentingnya memberikan akses kepadanya dengan mendengarkan pertanyaan yang hendak disampaikan oleh Ibnu Ummi Maktûm. Hak dalam konteks ini adalah kesempatan mendapat pendidikan dan pengajaran dari Rasulullah.

Sebagaimana dituliskan oleh Marwân al-Qudûmi, setidaknya ada empat jaminan dari syari'at untuk penyandang disabilitas. Pertama: akses dalam mendapatkan penghidupan secara mandiri. Kedua: akses mendapatkan pengembangan potensi. Ketiga: akses menggapai cita-cita semampunya. Keempat: hak dalam melindungi privasinya.¹⁵⁵ Setidaknya, keempat hal ini bisa dijadikan sebagai gambaran awal dalam mengimplementasikan konsep inklusi.

Maqâshid asy-Syari'ah sebagai Strategi Pemenuhan Hak Akses

Akses dalam perspektif studi disabilitas adalah lingkungan yang dapat didekati, dipakai atau digunakan dengan mudah oleh penyandang disabilitas, definisi ini mengacu kepada akses fisik. Satu lagi macam akses adalah kesempatan partisipasi penyandang disabilitas menjadi bagian dalam aspek yang luas, seperti pendidikan, pekerjaan, atau kesempatan merasakan kehangatan bersama non-disabilitas.¹⁵⁶ Yang kedua ini disebut oleh Gary dengan akses partisipasi, namun penulis lebih suka menyebutnya dengan akses sikap, karena memiliki cakupan yang lebih luas dan dapat dikembangkan dalam berbagai disiplin ilmu keislaman.

¹⁵⁴ al-Râzî, Fakhr al-Dîn. Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabî, 1420 H, juz 31, hal. 55-56.

¹⁵⁵ Marwan al-Qudumi, "Huquq al-Ma'âq fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah", dalam *al-Majallat Jami'ah an-Najah li al-Abhats al-Ulum al-Insaniyyah*, Vol. 18, No. 03 tahun 2004, hal. 538.

¹⁵⁶ Gary L. Arbercth (Ed), *Encyclopedia of Disability*. United States of America: Sage Publications, 2006, hal. 9.

Aspek pemenuhan hak penyandang disabilitas atas akses dapat dibenarkan melalui *al-maqâshid asy-syari'ah*. Jaser Audah berpendapat bahwa peran *al-maqâshid* menjadi penting dalam meningkatkan pemenuhan hak manusia. Syari'at Islam bahkan menjadi pelayan dalam memenuhi hak di tengah tuntutan arus modernitas seperti saat ini.¹⁵⁷

Berbeda dengan konsepsi *maqâshid* yang dikemukakan oleh ulama klasik seperti al-'Amiri yang berbasis pada pemberian hukuman, maupun al-Ghazali yang berbasis bagi pencegahan dari bahaya dan kerusakan. Dalam *maqâshid* yang digunakan dalam pengadaan akses bercorak '*maqâshid* pasca-Ibnu Asyur', dimana menjadi pisau analisis dalam pembentukan nilai dan tatanan sosial.¹⁵⁸

Berdasarkan konsep tersebut, pembahasan *maqâshid* merupakan analisis lanjutan dalam pemenuhan hak akan akses sebagaimana dalam pembahasan sebelumnya. Dengan demikian, pengadaan akses bagi penyandang disabilitas memiliki landasan yang kuat secara metodologis, yakni ushul fiqih dalam *ahliyyah al-wujûb* sebagai legitimasi hak, lalu *maqâshid* dalam strategi pemenuhan hak. Penyandang disabilitas mendapatkan kesulitan yang bisa diakomodasi dengan klasifikasi *masyaqqah*. Asy-Syâthibî membagi *masyaqqah* menjadi dua, yakni *masyaqqah 'ammah* yang dirasakan oleh sebagian besar umat manusia, dan *masyaqqah khasshah*, yang hanya bisa dirasakan oleh orang-orang tertentu.¹⁵⁹ Penulis memasukkan *masyaqqah* yang disebabkan kekurangan akses bagi penyandang disabilitas masuk dalam kategori kedua. Menurut Asy-Syâthibî pula dalam menyikapi *masyaqqah* ini diselesaikan dengan *rukhsah* dengan perspektif perluasan hukum syara' untuk memenuhi hak, dengan batasan perluasan tersebut tidak berseberangan dengan ketaatan beragama.¹⁶⁰ Dengan kata lain, pensyari'atan penyediaan akses dibenarkan untuk menggunakan term *rukhsah*.

Sejalan dengan itu dari kacamata kaidah fiqih, kebutuhan atas akses disebut dengan *al-hajjah al-khashah*, yakni kebutuhan yang berkenaan dengan sebagian saja.

Tentu saja, kebutuhan tersebut boleh disikapi dengan pensyari'atan penyediaan akses dengan tiga syarat: 1) tidak kontradiksi dengan ketentuan syari'at, 2) kebutuhan tersebut bersifat faktual dan empiris, 3) implementasi

¹⁵⁷ Jaser Audah, *Maqasjid as-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'in*, Kairo: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmi, 1981, hal. 58.

¹⁵⁸ Muhammad Habib bin al-Kaujah, *Baina 'Ilmay Ushul al-Fiqh wa Maqasjid asy-Syar'iyyah al-Islamiyyah*. Vol. 2, Qatar: Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islamiyyah, 2004, hal. 171.

¹⁵⁹ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi asy-Syathibi, *al-Muwaffaqat*. Vol. 1, (Saudi Arabia: Dâr Ibn Affan, 1997), 474.

¹⁶⁰ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi asy-Syathibi, *Ibid.*, 472.

kebutuhan tersebut tidak berseberangan dengan *maqasid asy-syar'iyah*.¹⁶¹ Menurut penulis, tidak ada satupun dari pengadaan akses yang bertentangan dengan ketiga syarat tersebut. Sehingga penyediaan akses bersifat *hâjah* dalam kaca mata kaidah fiqih.

Model yang penulis sebut sebagai *Socio-religious Model of disability* ditawarkan untuk diinternalisasikan dalam kajian ini. Sebagai konsekuensi dari paradigma ini, kajian tidak lagi memusatkan pada individu penyandang disabilitas, akan tetapi pada hubungan antara masyarakat dan penyandang disabilitas, khususnya dalam aspek dan status hukum bagi masyarakat normal dalam menyediakan akses bagi penyandang disabilitas. Demikian itu, penulis sebut dengan paradigma *Socio-religious Model of Disability* (SrMD), yang bermakna membentuk perilaku masyarakat muslim yang inklusi dengan perantara hukum dan moral Islam. Menurut Michael Schillmeier, kajian seperti ini disebut *rethinking disability* yakni merancang kembali konsep studi disabilitas.¹⁶²

Dengan membawa paradigma medis, penyandang disabilitas dipahami sebagai akibat dari suatu kegagalan fungsi organ tubuh (*impairment*) sehingga menjadi penghambat dalam menjalankan ibadah. Oleh karena posisi netralitas tersebut produk hukum yang dihasilkan tidak beratensi terhadap penyandang disabilitas, kecuali sedikit sebagai pengecualian dari performa ibadah yang tidak sempurna pada umumnya. Sehingga bagi orang yang tidak bisa sempurna karena disabilitas dicukupkan dengan pemberian keringanan (*rukhsah*).

Dalam konteks penyediaan fasilitas di ruang publik. Abu Ya'la al-Farra' menyatakan penyediaan ruang publik (*hilqat al-qaum*) harus berdasarkan asas keselamatan bersama.¹⁶³ Hal itu berkaitan dengan kemaslahatan umum (*al-maslahat al-'ammah*) dan termasuk dalam prospek *hifz an-nafs*.

Penulis berpendapat bahwa pemberian *rukhsah* dengan mengurangi kadar dan kualitas partisipasi ibadah tidak boleh dijadikan pilihan utama, sepatutnya yang harus dilakukan juga adalah penyediaan akses. Demikian itu, taklif bagi penyandang disabilitas harus dimulai dari penyediaan akses jika dimungkinkan.

¹⁶¹ Shalih bin Ghanim al-Sudlan, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ wa Ma Tafarra'a Minhâ*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 1417 H, hal. 287-291

¹⁶² Michael Schillmeier, *Rethinking Disability*, New York: Routledge, 2010, hal. 15.

¹⁶³ Abu Ya'la bin Muhammad bin al-Husain al-Farra' al-Hanbali, *al Ahkam as-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 2000, hal. 224.

Dalam konsepsi kaidah fiqh bahwa salah satu penyebab rukhshah adalah *al-hâjah*.¹⁶⁴ Sebagaimana dituliskan oleh Marwan al-Qudumi, setidaknya ada empat jaminan dari syari'at untuk penyandang disabilitas. Pertama: akses dalam mendapatkan penghidupan secara mandiri. Kedua: akses mendapatkan pengembangan potensi. Ketiga: akses menggapai cita-cita semampunya. Keempat: hak dalam melindungi privasinya.¹⁶⁵ Setidaknya, keempat hal ini bisa dijadikan sebagai gambaran awal dalam mengimplementasikan konsep inklusi.

Konstruksi *taklîf* dengan instrumen *ahliyyah* dan *maqâshid* pada akhirnya akan berujung pada penciptaan Fiqh penyediaan akses, sehingga ketentuan *rukhsah* tidak menjadi pilihan langsung dalam menyikapi keterbatasan penyandang disabilitas berpartisipasi dalam tempat-tempat ibadah yang sebenarnya merupakan masalah kekurangan akses.

Dalam permasalahan ibadah, akses bagi penyandang disabilitas bukan hanya semata-mata mengatur bagaimana cara seorang penyandang disabilitas melakukan peribadahan secara privat di tengah keterbatasannya. Akan tetapi menekankan pada pengembangan potensi agar dapat berkumpul dengan orang normal di tempat yang sama, yakni masjid.

Misalnya dalam kewajiban ibadah haji, penyandang disabilitas masih tetap terkena kewajiban menjalankan ibadah haji selagi masih mempunyai *ahliyyat al-adâ*, makna kemampuan yang ada dalam ayat

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah.

Makna *istithâ'ah* yang dimaksud dalam pandangan penulis adalah sesuai dengan penafsiran al Hasan yang memaknainya sebagai

الْقُدْرَةُ عَلَى الْوُصُولِ إِلَى الْبَيْتِ¹⁶⁶

Kemampuan sampai ke baitullah,

dengan makna ini menjadi kewajiban pemangku kebijakan menyediakan akses dan fasilitas yang membuat mereka sampai ke baitullah. Semangat inilah yang dalam pelaksanaan haji 2023 kementerian agama mengusung slogan Haji Ramah Lansia dan Penyandang Disabilitas.

¹⁶⁴ Umar bin Muhammad Umar Abd ar-Rahman, *Maqalat fi al-Rukhsah wa al-'Azimah*, t.t.,: Maktabah Alûkah, t.th., hal. 29.

¹⁶⁵ Marwan al-Qudumi, "Huquq al-Ma'âq fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah", dalam *al-Majalat Jami'ah an-Najah li al-Abhats al-Ulum al-Insaniyyah*, Vol. 18, no. 03, tahun 2004, hal. 538.

¹⁶⁶ Fadhl bin Hasan At Tabrasî, *Tafsîr Majma' al Bayân*, Beirut: Dâ al Murtadhâ, 2006, jilid 2, hal. 350.

Kasus yang juga dapat dicontohkan jika Fiqih Akses ini diterapkan adalah perlunya masjid yang menjadi tujuan beribadah penyandang disabilitas untuk menyediakan fasilitas yang memudahkan akses, misalnya perlunya disediakan mushaf braile, juru isyarat atau penyediaan layanan bersuci yang mudah diakses penyandang disabilitas fisik.

Dalam masalah mu'amalah, penyandang disabilitas harus disediakan akses pekerjaan yang memadahi agar dapat hidup dengan usahanya sendiri semampunya. Dalam masalah pernikahan, harus dibuat konsep kafaah yang berimplikasi mengantar penyandang disabilitas mendapatkan sakinah, mawaddah wa rahman serta keseimbangan peran dalam berumah tangga.

Socio-religious Model of Disability merupakan sebuah rancangan untuk membentuk masyarakat muslim yang aksesibel dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu keislaman. *Socio-religious Model of Disability* (SrMD) merupakan upaya penggabungan social model of disability dengan wacana fiqih kontemporer yang menekankan pada pengentasan masalah diskriminasi. Pengentasan diskriminasi tersebut menggunakan strategi fiqih dengan mensyari'atkan penyediaan akses.

Islam menjadikan manusia sama dalam segi martabat kemanusiaan, oleh karena itu wacana dan kampanye kesetaraan bagi penyandang disabilitas dalam memiliki hak dalam mengakses tempat-tempat ibadah, dan tempat-tempat yang erat kaitannya dengan kegiatan sosial keagamaan sangatlah penting demi menjaga martabat penyandang disabilitas.¹⁶⁷

H. *Taklif* Penyandang Disabilitas

Taklif Penyandang Disabilitas Mental Dan Penyandang Disabilitas Intelektual

Syarat yang utama dalam *Taklif* adalah akal dan kehendak bebas dalam melakukan perbuatan, Penyandang Disabilitas Mental dan Penyandang Disabilitas Intelektual dianggap sebagai orang yang mengalami gangguan dalam pikiran, perilaku, dan perasaan yang termanifestasi dalam bentuk sekumpulan gejala dan/atau perubahan perilaku yang bermakna, serta dapat menimbulkan penderitaan dan hambatan dalam menjalankan fungsi orang sebagai manusia.

Penyandang Disabilitas Mental Dan Penyandang Disabilitas Intelektual dalam kaitannya dengan *Taklif* adalah menghukumi status ahliyyah atau kelayakan hukumnya ada Penyandang Disabilitas Mental yang masuk dalam kategori tidak berakal yaitu kelompok Penyandang Disabilitas Psiko Sosial otomatis tidak terkena *Taklif* yang bersifat fisik meskipun masih terkena *Taklif* yang bersifat finansial dan ada ada

¹⁶⁷ Mubin, Zanuar; Rozi, Masykur. "Socio-Religiuos Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal." dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, no. 2, tahun 2019, hal. 143-162.

Penyandang Disabilitas Mental Perkembangan Dan Penyandang Disabilitas Intelektual yang masih masuk dalam kategori berakal maka terkena *Taklif* yang bersifat fisik dan finansial.

Taklif Penyandang Disabilitas Sensorik

Tidak ada perbedaan pendapat di antara para *fuqahâ* bahwa disabilitas netra tidak menghilangkan *ahliyyah* (kecakapan hukum), penyandang disabilitas sensorik netra sama hukumnya seperti orang yang dapat melihat kecuali dalam beberapa hal yang bersifat darurat, maka penyandang disabilitas sensorik netra tetap terbebani *Taklif* baik yang bersifat fisik ataupun finansial kecuali hal-hal yang memang tidak dibebani kepada mereka karena *udzur* atau *dharûrat*.¹⁶⁸

Dalam rata-rata disiplin ilmu *Qawâ'id Fiqh* utamanya pada *Asybah wa Nazhâir*, dibahas satu bab khusus tentang hukum penyandang disabilitas sensorik netra, As-Suyuthi misalnya mengutip dari Abi Hamid menyatakan bahwa penyandang disabilitas sensorik netra mempunyai hukum yang sama dengan orang yang bisa melihat kecuali dalam beberapa hal saja misalnya; tentang persaksiannya yang terbatas, tidak ada kewajiban jihad, tidak wajib haji jika tidak ditemukan pendamping, tidak ada kompensasi *diyât* pada fisik matanya jika terjadi penganiayaan, dan soal transaksi jual-belinya.¹⁶⁹ Pembahasan yang sama juga dapat ditemui dalam *Asybah* karya Ibnu Nujaim.¹⁷⁰

Tentu harus dibedakan antara yang mengalami kebutaan total dengan yang mengalami gangguan penglihatan yang disebut *low vision*. Orang dengan *low vision* mempunyai kemampuan melihat yang terbatas untuk melakukan kegiatan sehari-hari, namun mereka tidak buta.

Menurut WHO, definisi *low vision* adalah kehilangan penglihatan bahkan setelah penanganan atau operasi terbaik dan / atau koreksi refraksi standar dan mempunyai:

1. Tajam penglihatan setelah koreksi kurang dari 6/18 sampai persepsi cahaya (LP+) pada mata terbaik

2. Luas lapang pandangan kurang dari 10 derajat dari titik fiksasi

Meski demikian secara potensial orang dengan *low vision* mampu menggunakan penglihatannya untuk merencanakan dan / atau melaksanakan tugas dengan Asesmen baik secara klinis maupun

¹⁶⁸ Kuwait, K. W. I. *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Dâr Salâsil, 1404-1427, juz 30, hal. 296.

¹⁶⁹ As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-nadhair*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th., hal. 250.

¹⁷⁰ Ibnu Nujaim, *Al-Asybah wa an-nadhair*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th., hal 270.

fungsional. Maka penyandang disabilitas Netra low vision jika menggunakan alat bantu yang mampu menggunakan penglihatannya meskipun secara terbatas memiliki taklif yang mirip dengan orang yang bisa melihat

Penyandang disabilitas rungu adalah mereka yang mengalami hambatan untuk mendengar diakibatkan oleh beberapa faktor, antara lain bertambahnya usia, penyakit, atau faktor lain misalnya benturan yang menyebabkan gendang telinga rusak. Orang yang mengalami gangguan pendengaran kadang masih dapat menggunakan alat bantu dengar untuk berkomunikasi. Hal yang perlu diketahui adalah seseorang yang sejak kecil tuli berpotensi juga memiliki disabilitas wicara. Namun, seseorang yang memiliki disabilitas wicara belum tentu tuli karena bisa jadi mereka hanya mengalami gangguan pada pita suara atau organ verbal mereka.

Mayoritas *fuqohâ* mengatakan bahwa penyandang disabilitas rungu dibebankan dengan semua jenis kewajiban hukum seperti ibadah, transaksi dan lain-lain,¹⁷¹ karena penyandang disabilitas rungu dapat mengetahui kewajibannya dengan tulisan jika ia dapat membaca dan menulis, atau dengan bahasa isyarat jika tidak bisa membaca dan menulis, karena keumuman dalil yang menunjukkan kewajiban orang yang sudah balig, meskipun ada keterbatasan fisik, keterbatasan fisiknya ini menjadi salah satu peringan beban *Taklifnya*.¹⁷² Meskipun memang dalam Madzhab Syafi'i dibedakan antara orang yang terlahir sebagai penyandang disabilitas rungu dengan penyandang disabilitas rungu sesudah masa tamyiz. Penyandang disabilitas rungu sejak lahir tidak terkenan beban *Taklif* jika tidak ada sarana berkomunikasi yang mampu difahami.¹⁷³

Penyandang disabilitas sensorik wicara mempunyai keterbatasan dalam berbicara, dalam perspektif *Taklif* kemampuan berbicara bukan merupakan satu-satunya cara mengungkapkan kehendak. Instrumen apapun yang dapat diartikan sebagai pengungkapan kehendak mempunyai

¹⁷¹ Al-Baji, Sulaiman bin Khalaf, *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatho*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H, juz 1, hal. 194. Lihat juga Al-Kasani, Alaudin, *Badâ'i Shanâ'i*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Ilmiyah, 1406 H, juz 1, hal. 207 dan Zaila'i, Fakhruddin, *Tabyin al-Haqâiq*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islamî, 1431 H, juz 1, hal. 107.

¹⁷² As-Sadlan, Sholih Ghanim, *al-Qawaid al-Fiqhiyah al-Kubra*, Riyadh: Dâr Balansiyah, 1417 H, hal. 239-245.

¹⁷³ Al-Haitami, Ibnu Hajar, *Tuhfat al-Muhtaj*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Araby, 1983, juz 1, hal. 445. Lihat pula ar-Ramli, Syamsuddin, *Nihayat al-Muhtaj*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1984, juz 1, hal. 388.

kekuatan hukumnya dalam konteks Penyandang disabilitas sensorik wicara¹⁷⁴

Dalam konteks ini Ibnu al-Qayyim al-Jawziyya mengatakan: “Barangsiapa mengetahui maksud pembicara dengan indikator tertentu, maka tujuannya yang telah difahami itu harus dituruti, karena kata-kata tidak dimaksudkan untuk dirinya., tetapi lebih merupakan indikator yang dengannya maksud pembicara dapat disimpulkan, hal itu dapat juga ditunjukkan dengan tanda, tulisan, gerak tubuh, dan indikator lainnya.¹⁷⁵

Penyandang disabilitas sensorik wicara dapat mengungkapkan kehendaknya melalui tulisan atau bahasa isyarat yang dapat difahami.¹⁷⁶ bahkan Penyandang disabilitas sensorik wicara dapat memberikan fatwa hukum jika isyaratnya dapat difahami oleh penanya.¹⁷⁷

Taklif Penyandang Disabilitas Fisik

Penyandang Disabilitas Fisik adalah mereka yang memiliki anggota tubuh tidak sempurna. Ketidaksempurnaan ini hanyalah secara fisik (tulang, sendi otot)saja, sedangkan fungsi pancaindra biasanya masih normal sehingga kelainan ini kerap disebut juga sebagai cacat tubuh, disabilitas fisik, atau *orthopedically handicapped*.

Tentu saja disabilitas fisik dapat mengakibatkan gangguan pada koordinasi, komunikasi, adaptasi, dan mobilisasi penderitanya. Karena kondisi yang dialaminya adalah sebagai akibat dari gangguan pada otot, sendi, dan tulang yang bisa mempengaruhi fungsi normalnya.

Sama seperti penyandang disabilitas yang lain, pada hakikatnya selagi kesadaran akalunya masih berfungsi maka Penyandang Disabilitas Fisik masih terkena beban *Taklif* meskipun keterbatasan fisik yang dialaminya ini akan menjadi salah satu peringan beban *Taklif*nya. Ini misalnya tergambar dalam hadis Nabi sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَتْ بِي بَوَاسِيرُ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ¹⁷⁸

¹⁷⁴ Zarqa, Musthafa Ahmad, *Al-Madkhal Al-Fiqh al-'Amm*, Beirut:Dâr al-Fikr, juz 1, hal. 326.

¹⁷⁵ Al-Jauziah, Ibnul Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dâr al-Jil, juz 1 hal. 218.

¹⁷⁶ Kuwait, K. W. I. *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah*, ... juz 1, hal. 182.

¹⁷⁷ Ibnu Abidin, *Hasyiyah Ibn Abidin* Beirut: Dâr al-Fikr, 1966, juz 5, hal. 359.

¹⁷⁸ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 2 halaman 48 No Hadis 1117, *Abwâb Taqshîr as-Shalat, Bab iz|a lam yuthiq*.

Dari 'Imrân bin Hushain ia berkata aku menderita wasir lalu aku bertanya kepada Nabi SAW tentang shalat lalu Nabi bersabda: "Shalatlah sambil berdiri, jika kamu tidak mampu sambil duduk, dan jika kamu tidak mampu, sambil berbaring miring." (HR. al-Bukhâri)

Taklîf Penyandang Disabilitas Ganda atau Multi

Penyandang disabilitas ganda atau multi adalah penyandang disabilitas yang mempunyai dua atau lebih ragam disabilitas misalnya disabilitas rungu-wicara dan disabilitas netra-tuli. Dalam rata-rata kitab fiqh disebutkan bahwa seorang yang terlahir sebagai disabilitas netra dan rungu sekaligus yang membuatnya kehilangan akses informasi *Taklîf*.

وَلَوْ خُلِقَ أَعْمَى أَصَمًّا أَحْرَسَ فَهُوَ غَيْرُ مُكَلَّفٍ كَمَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ¹⁷⁹

Jika seseorang tercipta disabilitas netra-rungu-wicara maka statusnya non mukallaf sama seperti orang yang tidak menerima ajakan da'wah.

Penyandang disabilitas ganda atau multi dalam kasus semacam ini sama seperti *ahl al-fatrah* yang dianggap non mukallaf. Status ini sebab mereka sulit sekali untuk menerima informasi tentang tata cara ibadah. Bahkan mereka tak berdosa dan tak wajib menqadla bila disabilitasnya bisa ditangani.

Secara teoritis *Taklîf* Penyandang Disabilitas Ganda atau Multi dapat dirinci sebagai berikut;

1. Jika salah satu jenis disabilitasnya adalah disabilitas mental atau disabilitas intelektual yang menghilangkan daya fikir maka hukumnya adalah non mukallaf tidak terkenan beban *Taklîf*.
2. Jika salah satu jenis disabilitasnya adalah disabilitas mental atau disabilitas intelektual yang masih dianggap mempunyai daya fikir maka hukumnya adalah mukallaf yang terkenan beban *Taklîf* sesuai kemampuannya.
3. Jika disabilitas ganda atau multi yang disandang menyebabkannya kehilangan akses informasi ajaran agama semisal disabilitas netra-rungu juga dianggap sebagai non mukallaf yang tidak terkenan beban *Taklîf*.

Jika disabilitas ganda atau multi yang disandang tidak menyebabkannya kehilangan akses informasi ajaran agama maka hukumnya adalah mukallaf yang terkenan beban *Taklîf* sesuai kemampuannya.

¹⁷⁹ ar-Ramlî, Syamsuddîn, *Nihâyat al-Muhtâj*, ... juz 1, hal. 388.

Jika diperhatikan dalam banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut jenis disabilitas biasanya akan diikuti dengan penjelasan tentang pemenuhan hak mereka, misalnya ayat dalam surat 'Abasa (1-4), ketika disebut disabilitas sensorik Netra maka diikuti dengan tuntutan pemenuhan akses Pendidikan

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ

Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya. Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?

Hal yang sama juga terjadi dalam Al-Baqarah/:282 tentang kewajiban pencatatan hutang, Ketika disebut penyandang disabilitas intelektual *safih* maka diikuti dengan tuntutan kewajiban pendampingan pada mereka

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِئِنَّهُ بِالْعَدْلِ

Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur.

Pola ini dapat dirumuskan menjadi dua kaidah penafsiran sebagai berikut;

كُلَّمَا وَرَدَ فِي الْآيَةِ ذِكْرُ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِعَاقَةِ يَبِينُ فِي نَفْسِ السِّيَاقِ ذِكْرُ الْإِسْتِيفَاءِ بِحُفُوقِهِمْ

Setiap kali disebut dalam ayat tentang jenis disabilitas akan diikuti juga dalam konteks yang sama tentang pemenuhan hak-haknya

تَكْلِيفُ الْأَشْخَاصِ ذَوِي الْإِعَاقَةِ عَلَى حَسَبِ أَهْلِيَّتِهِمْ

Taklif Penyandang Disabilitas didasarkan pada kecakapan hukumnya

Jenis Disabilitas		<i>Ahliyyah</i>	Status <i>Taklîf</i>
Disabilitas Mental	Ringan	<i>Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ</i>	<i>Mukallaf</i>
Disabilitas Intelektual			
Disabilitas Mental	Menengah	<i>Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ an-Naqishah</i>	<i>Mukallaf</i> sesuai kemampuan
Disabilitas Intelektual			
Disabilitas Mental	Berat	<i>Ahliyyah al-Wujûb</i>	Non <i>Mukallaf</i>
Disabilitas Intelektual			
Disabilitas Sensorik	Netra	<i>Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ</i>	<i>Mukallaf</i> sesuai kemampuan
	Rungu		
	Wicara		
Disabilitas Fisik		<i>Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ</i>	<i>Mukallaf</i> sesuai kemampuan
Disabilitas Ganda / Multi	Netra-Rungu / Mental	<i>Ahliyyah al-Wujûb</i>	Non <i>Mukallaf</i>
	Fisik-Sensorik	<i>Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ</i>	<i>Mukallaf</i> sesuai kemampuan

Tabel no 3 tentang *Taklîf* Penyandang Disabilitas

BAB VI

KONSTRUKSI *TAKLÍF* DAN PEMENUHAN HAK PENYANDANG DISABILITAS

A. Konstruksi *Taklif* dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual

Disabilitas merupakan istilah umum yang digunakan untuk menjelaskan individu yang mengalami gangguan pada struktur atau fungsi tubuh sehingga menyebabkan keterbatasan dalam melaksanakan tugas maupun kegiatan sehari-hari. Menurut Undang-Undang No.8 tahun 2016 tentang penyandang disabilitas, dalam pasal 1 menjelaskan, penyandang disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.

Dalam pasal 4 ayat 1 UU tersebut, salah satu ragam penyandang disabilitas adalah penyandang disabilitas mental. Orang dengan disabilitas mental sering kali disebut dengan istilah orang gila, orang cacat, dan orang yang memiliki gangguan jiwa oleh masyarakat awam. Padahal disabilitas mental bukanlah orang dengan gangguan jiwa.¹ Berbagai macam stigma negatif yang dialami pada disabilitas mental masih terjadi sampai sekarang ini seperti disabilitas mental dianggap kesurupan atau kerasukan jin,

¹ Setiawan, E. A., Hamidah, S., & Istislam, “Konsep dan Kriteria Kecakapan Bertindak Bagi Penyandang Disabilitas Autisme Menurut Persepektif Hukum Perdata Indonesia” dalam *Jurnal Selat*, Vol. 05 no. 2, tahun 2018, hal. 161-176.

berbahaya, dijaui, dan disingkirkan dari keluarga hingga dikurung atau dirantai dalam kandang.

Disabilitas mental merupakan individu yang mengalami gangguan fungsi pikir, emosi, dan perilaku sehingga menyebabkan keterbatasan dalam melaksanakan aktivitas sehari-hari.² Disabilitas mental terlindung dalam beberapa pasal di Undang-Undang No.8 tahun 2016 di antaranya adalah pasal 4 ayat 1 tentang ragam disabilitas, pasal 37 ayat 2 tentang layanan disabilitas mental, pasal 38 tentang menempatkan disabilitas mental dalam layanan rumah sakit jiwa atau pusat rehabilitasi, pasal 71 tentang fasilitas sesuai dengan keselamatan dan kepuasan pasien, terakhir pasal 72 tentang tindakan medik yang sesuai dengan standar.

Disabilitas mental memiliki 2 kelompok yaitu disabilitas psikososial dan disabilitas perkembangan (UU No.8 tahun 2016) yang memiliki beberapa ragam.³ Disabilitas psikososial merupakan individu yang mengalami gangguan pada pikiran, perilaku, dan perasaan yang termanifestasi dalam bentuk sekumpulan gejala atau perubahan perilaku. Disabilitas psikososial memiliki beberapa ragam, misalnya orang dengan masalah kejiwaan (ODMK) atau orang dengan gangguan jiwa (ODGJ), skizofrenia, depresi, bipolar.

Disabilitas perkembangan adalah individu yang mengalami gangguan pada perkembangan yang berpengaruh pada kemampuan interaksi sosial. Contoh disabilitas perkembangan adalah autisme/gangguan ASD (*Autism spectrum disorder*) dan ADHD (*attention deficit hyperactivity disorder*).

Disabilitas intelektual atau yang sering dikenal dengan retardasi mental adalah disabilitas yang dicirikan dengan adanya keterbatasan signifikan baik dalam fungsi intelektual (kapasitas mental umum, seperti belajar, menalar, berpakaian, makan, komunikasi, menyelesaikan masalah) maupun tingkah laku adaptif yang meliputi banyak keterampilan sosial dan praktis sehari-hari, dan terjadi pada usia sebelum 18 tahun.⁴

Menurut *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problem* (ICD-10), disabilitas intelektual adalah suatu keadaan perkembangan mental yang terhenti atau tidak lengkap, yang terutama ditandai oleh adanya keterbatasan (*impairment*) keterampilan

² Sunarya, P. B., Irvan, M., & Dewi, D. P. "Kajian penanganan terhadap anak berkebutuhan khusus", dalam *Jurnal Abadimas Adi Buana*, Vol 2, no. 1, tahun 2018, hal. 11-19.

³ Widinarsih, D. "Penyandang disabilitas di Indonesia: perkembangan istilah dan definisi", dalam *Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*, Vol 20, no. 2, tahun 2019, hal. 127-142.

⁴ Retnosari, I. E., & Pujiastuti, R. "Maksim Kuantitas dan Maksim Kualitas dalam Tuturan Bahasa Indonesia pada Anak Disabilitas Intelektual", dalam *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, Vol.10, no. 2, tahun 2021, hal. 270-282.

(kecakapan, *skills*) selama masa perkembangan,⁵ sehingga berpengaruh pada semua tingkat inteligensia yaitu kemampuan kognitif, bahasa, motorik dan sosial.⁶ Disabilitas intelektual dapat terjadi dengan atau tanpa gangguan jiwa atau gangguan fisik lainnya. Prevalensi dari gangguan jiwa lainnya sekurang-kurangnya tiga sampai empat lipat pada populasi ini dibanding dengan populasi umum.

Di sini, perlu diberi catatan mengenai penggunaan istilah 'disabilitas intelektual' dan 'disabilitas mental'. Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas membedakan antara disabilitas intelektual dengan disabilitas mental. Namun demikian, diskursus medis mengenai disabilitas masih ada yang menyatakan bahwa disabilitas intelektual merupakan salah satu bentuk disabilitas mental.⁷

Disabilitas Mental adalah istilah yang digunakan dalam dalam Pedoman Penggolongan Penyakit dan Diagnosis Gangguan Jiwa (PPDGJ), dimana dalam PPDGJ tidak mengenal istilah Penyakit Jiwa (*Mental illness/Mental disease*) namun istilah yang digunakan adalah gangguan jiwa atau gangguan mental (*mental disorder*).⁸ Departemen Kesehatan Republik Indonesia mendefinisikan bahwa gangguan jiwa merupakan kondisi terganggunya kemampuan individu itu untuk berfungsi secara normal di dalam masyarakat maupun dalam menunaikan kewajiban sebagai insan dalam masyarakat itu.⁹

Pembedaan antara istilah 'disabilitas intelektual' dan 'disabilitas mental' karena adanya perkembangan dalam Ilmu Kedokteran Jiwa yang telah menemukan adanya perbedaan yang signifikan antara Gangguan Jiwa dan Gangguan Intelektual berdasarkan gejala yang dapat dijumpai dan dapat dilihat karena sering terjadi dalam kehidupan disekitar kita. Perbedaan-perbedaan ini sebagaimana tergambar dalam bentuk tabel untuk memudahkan membedakan kedua Disabilitas yang secara keseharian hampir terlihat sama.

⁵ Tjiasmanto, Lyvia, Purnama Esa Dora Tedjokoesoemo, and Anik Rakhmawati. "Perancangan Interior Pusat Informasi dan Pengembangan Penyandang Intellectual-Learning Disability di Surabaya." *Intra*, Vol. 7, no. 2, tahun 2019, hal. 869-875.

⁶ Yunita, Ayu Mira; Susanti, Ervi Nurafliyan; Rizky, Robby, "Implementasi Metode Weight Product Dalam Penentuan Klasifikasi Kelas Tunagrahita". *JSiI (Jurnal Sistem Informasi)*, Vol. 7, no. 2, tahun 2020, hal. 78-82.

⁷ Edition, F. "Diagnostic and statistical manual of mental disorders", dalam *Jurnal Am Psychiatric Assoc*, Vol 21, no. 21, tahun 2013, hal. xiii.

⁸ Rusdi Maslim, "*Buku saku diagnosis gangguan jiwa*", Penerbit Bagian ilmu kedokteran jiwa FK-Unika Atmajaya, Jakarta, 2013, hal. 7.

⁹ Depkes, R. I. *Pedoman Penggolongan dan Diagnosa Gangguan Jiwa di Indonesia III (PPDGJ III)*, Jakarta: Depkes RI, 2013, hal. 10.

Gangguan Jiwa	Gangguan Intelektual
1. Gangguan kecemasan (fobia) 2. Gangguan kepribadian (Antisosial, Paranoid) 3. Gangguan mood (Bipolar) 4. Gangguan tidak mampu mengontrol keinginan (kleptomania, kecanduan alkohol, nikotine, dan obat terlarang) 5. Gangguan Psikosis (Halusinasi, skizofrenia) 6. Gangguan pola makan (anoxeria nervosa) 7. Gangguan obsesif-kompulsif (Ritual secara berulang-ulang) 8. Gangguan Pasca trauma 9. Sindrome respon stress 10. Gangguan disosiatif (Kepribadian Ganda) 11. Gangguan sexualitas dan Gender 12. Gangguan somatoform (nyeri sakit meski tanpa gangguan medis)	1. Idiot (Down sindrom) 2. Terhambatnya hormon pada kelenjar tiroid (Hipotiroidisme) 3. Peradangan pada lapisan pelindung otak dan saraf tulang belakang (Meningitis) 4. Gangguan saat kehamilan (Preklamansia) 5. Gangguan saat melahirkan (Prematur)

Tabel no 4 tentang Perbedaan Gangguan Jiwa dan Gangguan Intelektual

1. Pengaruh Disabilitas Mental Dan Disabilitas Intelektual pada Ahliyah (Kecakapan Hukum)

Akal merupakan suatu hal yang penting dalam *taklîf* (pembebanan hukum syariat) atas seseorang. Oleh karena itu, di antara syarat seorang mukallaf (orang yang dibebankan hukum syariat), yaitu berakal di samping baligh dan memahami *khithâb* (titah Allah).¹⁰ Karena demikian, orang yang tidak berakal tidak terkena beban *taklîf*. Dia tidak *ditaklîf* karena tidak memahami *khithâb* yang datang dari Syari (pembuat hukum/Allah). Juga tidak mengerti dan mengetahui apa yang dibebankan kepadanya, serta tidak

¹⁰ Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad al-Namlah, *al-Jâmi' li Masâ'il Ushûl al-Fiqh wa Tathbîqihâ 'alâ al-Madzhab al-Râjih*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000, cet 1, hal. 52.

mengetahui cara menjunjung tinggi perbuatan yang dibebankan dan tidak ada niat darinya.¹¹

Dalam Al Quran paling tidak ditemukan ada 11 ayat yang menggunakan diksi *majnûn* (مجنون) yang biasa diartikan gila yaitu dalam surat Al-Hijr (15:6), Asy-Syu'ara' (26:27), As-Saffat (37:36), Ad-Dukhan (44:14), Az-Zariyat (51:39 & 52), At-Tur (52:29), Al-Qamar (54:9), Al-Qalam (68:2 & 51) dan At Takwir (81:22).

Jika diperhatikan 11 ayat ini semuanya menepis anggapan bahwa para rosul pembawa ajaran agama adalah orang yang gila karena secara hukum orang yang bila bukanlah subjek hukum. Para ulama bersepakat, dasar penetapan beban hukum (*taklif*) adalah akal dan pemahaman. Jika tidak ada akal dan pemahaman dalam diri seseorang, kewajiban hukum tercabut darinya. Misalnya, anak kecil yang belum sempurna pemahamannya terhadap hukum-hukum Islam. Maka, ia tidak dibebankan *taklif*. Orang yang hilang akal dan pemahamannya secara temporer, misalnya orang tidur, mabuk, atau lupa, termasuk di dalam golongannya. Kaidah hukum tidak dikenakan pada orang-orang tersebut. Nabi Muhammad SAW bersabda:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ عَلِيٍّ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَخْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ.¹²

Telah mengabarkan kepada kami Mûsa bin Ismâ'il, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Wuhaib>, dari Khâlid, dari Abi Dhuha, dari Ali RA, dari Nabi SAW beliau bersabda: Diangkat pena (beban dosa) dari tiga macam, orang tidur sampai bangun. Anak kecil sampai bermimpi (balig) dan orang gila sampai berakal (sembuh).

Proses literasi religi pada manusia ditandai dengan perkembangan berpikir pada masa *mumayyiz* menjadi tingkat kematangan pada masa *taklif*. *Mumayyiz* adalah masa dimana seorang anak sudah mulai bisa membedakan mana hal yang baik atau bermanfaat baginya dan mana hal yang buruk atau membahayakan dirinya,¹³ sebagian ulama' menyatakan bahwa pada usia ini seorang anak memiliki kemampuan dalam otaknya untuk bisa menggali arti

¹¹ Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad al-Namlah, *al-Jâmi' li Masâ'il Ushûl al-Fiqh wa Tathbîqihâ 'alâ al-Madzhab al-Râjih*, ... hal. 53.

¹² Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Shohih Bukhârî*, Beirut: Dâr Tuq an-Najat, 1422 H, juz 7, hal. 45 No Hadis 39, *Kitab at-Thalaq, Bab Thalaq fi al-Iglaq* dan Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as| as-Sajistânî, *Sunan Abi Dawûd*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014, juz 4, hal 139, no hadis 139-141, *Kitab al-Hudûd, Bab fi al-Majnûn*

¹³ Khair, U. (2020). Pelaksanaan Hak Asuh Anak Setelah Terjadinya Perceraian, dalam *JCH (Jurnal Cendekia Hukum)*, Vol. 5, no. 2, tahun 2020, hal. 291-306.

dari suatu hal. Dalam kenyataannya, pada masa ini seorang anak sudah mampu untuk melakukan beberapa hal secara mandiri, seperti makan sendiri, minum sendiri, dan lain lain.

Pada usia ini seorang anak sudah diperkenankan melakukan beberapa tindakan yang berhubungan dengan orang lain yang terdapat ketentuan hukum diharuskan pelakunya sudah *tamyiz*. Namun tindakannya masih dibatasi dalam beberapa hal saja, sebab perkembangan tubuh dan akalnya belum sempurna, kelak pada saat perkembangan tubuh dan akalnya, ia baru diperbolehkan untuk melaksanakan berbagai tindakan secara menyeluruh (*ahliyyat al-'ada' al-kâmilah*). Selain itu anak yang sudah mencapai usia *tamyiz* juga mulai dibiasakan untuk mengerjakan ibadah-ibadah seperti sholat lima waktu dan puasa romadhon.

Dalam arti secara umum, *taklif* dapat diartikan sebagai pembebanan kepada seseorang, oleh karena itu, orang yang terkena *taklif* adalah mereka yang sudah dapat diberikan beban, mereka yang sudah dianggap mampu untuk mengerjakan tindakan hukum. Tak heran kalau sebagian besar ulama ushul fiqih berpendapat bahwa dasar pembebanan hukum bagi seorang mukallaf adalah akal dan pemahaman.¹⁴ Dengan kata lain, seseorang baru bisa dibebani hukum apabila ia berakal dan dapat memahami secara baik *taklif* yang ditujukan kepadanya. Hal ini ditandai dengan kemampuan seseorang di masa *taklif* untuk menjaga dirinya, menjaga akalnya, dan menjaga hartanya.

Menurut UU Kesehatan Jiwa No.18 tahun 2014, ODMK adalah orang yang mempunyai masalah fisik, mental, sosial, pertumbuhan dan perkembangan dan atau kualitas hidup sehingga memiliki risiko mengalami gangguan jiwa. Sedangkan, ODGJ adalah orang yang mengalami gangguan dalam pikiran, perilaku, dan perasaan yang bermanifestasi dalam bentuk sekumpulan gejala dan atau perubahan perilaku yang bermakna serta dapat menimbulkan penderitaan dan hambatan dalam menjalankan fungsi orang sebagai manusia.¹⁵

Menilik definisi dan pembedaan di atas dapat disimpulkan bahwa penyandang disabilitas mental psikososial dalam bentuk Orang Dengan Masalah Kejiwaan (ODMK) adalah orang yang belum sakit. Mereka hanya baru mengalami masalah yang berpotensi menyebabkan gangguan jiwa. Dalam kategori ini mereka masih mukallaf dan memiliki kecakapan hukum (*ahliyyah*) yang sempurna. Sementara Orang Dengan Gangguan Jiwa (ODGJ) adalah adalah kelompok orang yang sudah didiagnosis gangguan jiwa, seperti bipolar disorder, skizofrenia, dan lainnya.

¹⁴ Harisudin, M. N. *Ilmu Ushul Fiqh*, Malang: Intrans Publishing, 2020, hal. 20.

¹⁵ Caturini, Endang, and Insiyah Insiyah. "Peningkatan Kualitas Hidup Orang Dengan Gangguan Jiwa Dengan Self Help Group Di Kota Surakarta." *Interest: Jurnal Ilmu Kesehatan*, Vol. 9, no. 2, tahun 2020, hal. 260-268.

Skizofrenia

Kata skizofrenia yang diterjemahkan secara kasar menjadi “pembelahan pikiran” dan berasal dari kata dasar Yunani *schizein* (σχίζειν, "membelah") dan *phrēn, phren-* (φρήν, φρεν-, "pikiran")¹⁶—dipopulerkan oleh Eugen Bleuler dalam tahun 1908 dan dimaksudkan untuk mendeskripsikan pemisahan fungsi antara kepribadian, berpikir, ingatan, dan persepsi. Bleuler mendeskripsikan gejala utamanya sebagai 4 A: “Afeksi” yang datar, Autisme, gangguan “Asosiasi Ide” dan Ambivalensi.¹⁷

Skizofrenia adalah gangguan jiwa yang ditandai dengan gangguan proses berpikir dan tanggapan emosi yang lemah.¹⁸ Keadaan ini pada umumnya diejawantahkan dalam bentuk halusinasi pendengaran, paranoia atau waham yang ganjil, atau cara berbicara dan berpikir yang kacau, dan disertai dengan disfungsi sosial dan pekerjaan yang signifikan.

Seseorang yang didiagnosis mengidap skizofrenia dapat mengalami halusinasi (kebanyakan melaporkan mendengar suara-suara), waham (biasanya aneh atau secara biasa), dan gangguan daya pikir dan bicara. Yang terakhir ini dapat berupa kehilangan urutan berpikir, hingga kalimat yang artinya kurang berhubungan, sampai dengan ketidakpaduan yang dikenal sebagai kata-kata yang berantakan pada kasus yang lebih parah. Menarik diri dari lingkungan sosial, cara berpakaian yang berantakan dan tidak menjaga kebersihan, dan kehilangan motivasi dan pertimbangan merupakan hal yang umum pada skizofrenia.¹⁹

Bipolar Disorder

Gangguan bipolar, dulu dikenal juga dengan nama manik depresif, adalah gangguan mental yang menyerang kondisi psikis seseorang yang ditandai dengan perubahan suasana hati yang sangat ekstrem berupa mania (kebahagiaan) dan depresi (kesedihan), karena itu istilah medis sebelumnya disebut dengan depresif maniak. Suasana hati pengidapnya dapat berganti secara tiba-tiba antara dua kutub (bipolar) yang berlawanan yaitu mania dan

¹⁶ Kuhn R. “Eugen Bleuler's concepts of psychopathology”, *History of Psychiatry*. Vol. 15, no. 3, tahun 2004, 361–366.

¹⁷ Stotz-Ingenlath G. “Epistemological aspects of Eugen Bleuler's conception of schizophrenia in 1911”, dalam *Medicine, Health Care and Philosophy*. Vol. 3, no. 2, tahun 2000, hal. 153–159.

¹⁸ Elizabeth Martin, “Schizophrenia”, dalam *Concise Medical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2010. hal. 1933.

¹⁹ Kartika, Maya, Meiti Subardhini, and Yana Sundayani. “Penyesuaian Diri Penyandang Skizofrenia Di Rumah Sakit Khusus Jiwa Waluyo Di Surakarta Jawa Tengah.”, dalam *Jurnal Ilmiah Rehabilitasi Sosial (Rehsos)*, Vol. 1, no. 1, tahun 2019, hal. 3.

depresi yang berlebihan tanpa adanya pola atau waktu yang pasti, atau bisa pula gabungan mania dan depresi sekaligus dalam satu waktu.²⁰

Setiap orang pada umumnya pernah mengalami suasana hati yang baik dan suasana hati yang buruk. Akan tetapi, seseorang yang menderita gangguan bipolar memiliki ayunan perasaan yang ekstrem dengan pola perasaan yang mudah berubah secara drastis. Suatu ketika, seorang pengidap gangguan bipolar bisa merasa sangat antusias dan bersemangat (mania).²¹ Saat suasana hatinya berubah buruk, ia bisa sangat depresi, pesimis, putus asa, bahkan sampai mempunyai keinginan untuk bunuh diri. Suasana hati meningkat secara klinis disebut sebagai mania, atau di saat ringan disebut hipomania.

Individu yang mengalami episode mania juga sering mengalami episode depresi, atau episode campuran di saat kedua fitur mania dan depresi hadir pada waktu yang sama. Episode ini biasanya dipisahkan oleh periode suasana hati normal, tetapi dalam beberapa individu, depresi dan mania mungkin berganti dengan sangat cepat yang dikenal sebagai *rapid-cycle*.²² Episode mania ekstrem kadang-kadang dapat menyebabkan gejala psikosis seperti delusi dan halusinasi. Episode mania biasanya dimulai dengan tiba-tiba dan berlangsung antara dua minggu sampai lima bulan. Sedangkan depresi cenderung berlangsung lebih lama. Episode hipomania mempunyai derajat yang lebih ringan daripada mania. Gangguan bipolar dibagi menjadi bipolar I, bipolar II, *cyclothymia*, dan jenis lainnya berdasarkan sifat dan pengalaman tingkat keparahan episode suasana hati; kisaran ini sering digambarkan sebagai spektrum bipolar.

Anxietas

Anxietas (Inggris, *anxiety*) berasal dari bahasa Latin, *angere*, yang berarti tercekik atau tercekot. Gangguan *anxietas* adalah keadaan tegang yang berlebihan atau tidak pada tempatnya yang ditandai oleh perasaan khawatir, cemas, tidak menentu atau takut. Respon *anxietas* sering kali tidak

²⁰ Rangga Prasetya, "Mengenal Bipolar Disorder, Gangguan Mental yang Serang Psikis Seseorang", dalam <https://www.volkpop.co/edukasi/pr-2105166598/mengenal-bipolar-disorder-gangguan-mental-yang-serang-psikis-seseorang>, diakses 21 Juli 2022.

²¹ Budiarti, Meilanny, Budhi Wibhawa, and Franzeska Venty WD Ishartono. "Pekerjaan sosial: Bekerja bersama orang dengan gangguan bipolar." dalam *Jurnal Penelitian & PPM*, Vol. 5, no. 1, tahun 2018, hal. 14-22.

²² Pardian, D. "Penerapan Terapi Suportif Dengan Teknik Guidance Untuk Meningkatkan Penghayatan Makna Hidup Pada Penderita Gangguan Bipolar Di Pondok Pesantren Al Hamid Cibubur", dalam *Jurnal Psikologi: Media Ilmiah Psikologi*, Vol. 17, no. 1, tahun 2019,

berkaitan dengan ancaman yang nyata, tetapi tetap dapat membuat seseorang tidak mampu bertindak atau bahkan menarik diri.²³

Gejala-gejala *anxietas* terdiri atas dua komponen, yaitu komponen psikis/mental dan komponen fisik. Gejala psikis berupa anxietas atau kecemasan itu sendiri; ada berbagai istilah yang sering digunakan oleh orang banyak, misal khawatir atau was-was.²⁴ Komponen fisik merupakan manifestasi dari keterjagaan yang berlebihan (*hyperarousal syndrome*): jantung berdebar, napas semakin cepat (*hiperventilasi*, yang sering dirasakan sebagai sesak), mulut kering, keluhan lambung, tangan dan kaki merasa dingin dan ketegangan otot (biasanya di pelipis, tengkuk atau punggung). *Hiperventilasi* sering tidak disadari oleh penderita anxietas,²⁵ yang dikeluhkan adalah gejala-gejala yang akibat berubahnya keseimbangan asam-basa di dalam darah, terjadi *hipokapnea*; yang paling sering terjadi adalah perasaan pusing seperti melayang, rasa kesemutan di tangan dan kaki, kalau parah dapat terjadi spasme otot tangan dan kaki (*spasme karpopedal*).

Tunalaras

Tunalaras adalah suatu kondisi pada anak berkebutuhan khusus atau disabilitas dengan gangguan emosi dan penyimpangan tingkah laku. anak tunalaras disebut juga sebagai anak tunasosial (*behavioral disorder, emotional disturbances, atau maladjusted children*) yang mana tingkah laku mereka bertentangan dengan norma-norma masyarakat.

Karena mengalami gangguan emosi dan penyimpangan perilaku, anak tunalaras akan sulit untuk menyesuaikan diri mereka terhadap lingkungan, baik dalam keluarga, sekolah maupun masyarakat. Hal ini dikarenakan mereka tidak dapat mengendalikan emosinya dengan baik, sehingga anak tunalaras sering mengalami permasalahan atau konflik dengan orang lain bahkan dirinya sendiri.

Beberapa kategori klasifikasi tunalaras adalah sebagai berikut:

The semi-socialize child: kondisi anak dapat berhubungan sosial tetapi terbatas pada keluarga atau kelompoknya saja

Children arrested at a primitive level of socialization: perkembangan sosial anak berhenti pada level yang rendah dan kurang sikap sosial serta terlantar dari pendidikan.

Children with minimum socialization capacity: Anak yang tidak memiliki kemampuan untuk belajar sikap sosial.

²³ Maramis, Willy F (2009). *Ilmu Kedokteran Jiwa*. Airlangga University Press. ISBN 978-979-1330-56-5.

²⁴ Novianty, A., & Retnowati, S. "Intervensi psikologi di layanan kesehatan primer", dalam *Buletin Psikologi*, Vol. 24, no. 1, tahun 2016, hal. 49-63.

²⁵ Indrawanto, I. S. "Sindroma Hiperventilasi", dalam *Saintika Medika*, Vol. 11, no. 2, tahun 2015, hal. 78-84.

Neurotic behavior: Anak yang dapat berhubungan sosial tetapi tidak mampu menyelesaikan masalah sendiri.

Children with psychotic processes: Anak yang memerlukan penanganan khusus.²⁶

Anak tunalaras disebut sebagai *Children with BESD (Behavioral, Emotional, and Social Disorder)*. Menggambarkan kondisi emosi dan perilaku yang bermasalah tampak dalam hubungan interpersonal, hubungan sosial, dan bahkan menggambarkan masalah mereka dalam mengelola diri sendiri.

Anak tunalaras atau tunasosial dapat diklasifikasikan dalam dua kelompok, yaitu berdasarkan klasifikasi psikiatris dan klasifikasi behavioristik. Adapun penjelasan jenis klasifikasi tersebut adalah sebagai berikut:

a. Klasifikasi Psikiatris

Berdasarkan tingkatan ringan, sedang atau berat, tunalaras dibagi menjadi:

Tingkat ringan atau sedang, meliputi neurosis, psychoneurosis, gangguan perilaku kepribadian yaitu penyimpangan perilaku ditandai dengan konflik emosi dan kecemasan tetapi masih mempunyai hubungan dengan dunia nyata.

Tingkat berat, meliputi (1) Psychosis: yaitu penyimpangan perilaku ditandai dengan penyimpangan dari pola-pola perilaku normal dalam berpikir dan bertindak. (2) Schizophrenia: yaitu gangguan jiwa ditandai dengan distorsi berpikir, persepsi tidak normal, dan perilaku atau emosi yang aneh. (3) Autism: gangguan jiwa tingkat berat pada masa anak-anak, ditandai dengan isolasi diri secara berlebihan, perilaku aneh, keterlambatan perkembangan, biasanya dapat diamati sebelum usia 2,5 tahun.

b. Klasifikasi Behavioristic

Berdasarkan perilakunya, anak tunalaras dibagi menjadi beberapa jenis, yaitu:

Conduct disorder, juga disebut *unsocialized aggression*, yaitu ketidakmampuan mengendalikan diri seperti berkelahi, memukul, menyerang orang lain, pemarkah, tidak patuh, menentang, merusak milik orang lain, kurang ajar, nakal, hiperaktif, menolak arahan, mudah terganggu perhatiannya, mencuri, menyalahkan orang lain, gaduh, dan ramai.

Socialized aggression, yaitu berbagai perilaku yang dilakukan secara berkelompok, seperti bertemu dengan anak-anak jahat, mencuri secara kelompok, setia dengan teman-teman yang nakal, menjadi anggota geng, keluar rumah sampai larut malam, bolos dari sekolah, dan lari dari rumah.

²⁶ Aini Mahabbati, "Pendidikan inklusif untuk anak dengan gangguan emosi dan perilaku (tunalaras)." *JPK (Jurnal Pendidikan Khusus)* Vol.7, no.2 tahun 2010.

Anxiety-withdrawal, juga disebut *personality problem*, adalah perilaku yang berkaitan dengan kepribadian seperti, cemas, takut, tegang, sangat pemalu, menyendiri, tidak berteman, sedih, depresi, terlalu sensitif, terlalu perasa, merasa rendah diri, kurang percaya diri, mudah bingung, sangat tertutup, dan sering menangis.

Immaturity/inadequacy, yaitu kelompok perilaku yang menunjukkan sikap kurang dewasa, kurang matang, seperti kemampuan memperhatikan pendek, tak dapat berkonsentrasi, melamun, kaku, pasif, kesulitan memperhatikan, kurang minat, gagal menyelesaikan sesuatu, ceroboh, dan tidak rapi.

Depresi

Depresi adalah gangguan suasana hati (*mood*) yang ditandai dengan perasaan sedih yang mendalam dan kehilangan minat terhadap hal-hal yang disukai. Seseorang dinyatakan mengalami depresi jika sudah 2 minggu merasa sedih, putus harapan, atau tidak berharga.²⁷

Seseorang yang depresi umumnya menunjukkan ciri-ciri psikologi dan fisik tertentu. Ciri psikologis orang yang depresi adalah rasa cemas dan khawatir yang berlebihan, emosi yang tidak stabil, serta rasa putus asa atau frustrasi.

Sementara itu, ciri-ciri fisik pada seseorang yang depresi adalah selalu merasa lelah dan tak bertenaga, pusing dan nyeri tanpa penyebab yang jelas, serta menurunnya selera makan. Depresi yang dibiarkan terus berlanjut dan tidak mendapatkan penanganan dapat menyebabkan terjadinya penurunan produktifitas kerja, gangguan hubungan sosial, hingga munculnya keinginan untuk bunuh diri.

Jika ditelaah untuk dapat terkena *taklif*, seseorang harus “berakal” dalam artian mampu secara intelektual, mampu memahami kewajiban ibadah, dan mampu memahami serta mengamalkan syarat dan rukunnya. Definisi fiqih klasik perihal disabilitas mental dan intelektual, antara lain adalah junun atau gila; sakran atau mabuk; *ighma'* atau ayan/epilepsi; serta *ahmaq* atau “sangat bodoh”. ODGJ dapat diserupakan dengan kasus yang ada dalam kitab-kitab fiqih klasik tersebut. Baik diserupakan dengan majnun atau gila, baik yang sifatnya menetap ataupun sesaat.

Dalam referensi kontemporer ada istilah *al-ma'tûh* yang dijelaskan oleh Wahbah Az-Zuhaili:

²⁷ Krishnan, V., & Nestler, E. J. “Animal models of depresi: molecular perspectives”, dalam *Curr Top Behav Neurosci*, Vol. 7, tahun 2011, hal. 121-147. Lihat juga Keller, M. C., Neale, M. C., & Kendler, K. S. “Association of different adverse life events with distinct patterns of depressive symptoms”, dalam *Am J Psychiatry*, Vol. 164, no. 10, tahun 2007, hal. 1521- 1529.

الْمَعْتُوهُ: هُوَ مَنْ كَانَ قَلِيلُ الْفَهْمِ، مُخْتَلِطُ الْكَلَامِ، فَاسِدُ التَّدْبِيرِ لِاضْطِرَابِ عَقْلِهِ، سَوَاءً مِنْ
أَصْلِ الْخَلْقَةِ أَوْ لِمَرَضٍ طَارِيٍّ²⁸

“*Al-Ma'tûh* adalah orang yang kemampuan pemahamannya sedikit, pembicaraannya kacau, susah mengatur diri karena gangguan akalnya. Baik itu dari lahir atau karena penyakit yang datang.”

Istilah *al-ma'tûh* mencakup pemahaman bahwa adanya gangguan mental dan intelektual itu ada yang akibat penyakit baik organik atau tidak, dan juga ada yang secara genetic, seperti contoh pada *down syndrome* dan bentuk retardasi mental lainnya.

Merujuk kitab fiqih klasik, jika memahami ODGJ sebagai majnun, maka pada dasarnya tidak wajib menjalankan *taklif* seperti ibadah shalat, Sementara ODGJ dan penyandang disabilitas intelektual yang belum masuk kategori *tamyiz* dan belum terkena *taklif* adalah yang kesulitan melakukan perawatan dasar diri sendiri, seperti makan, minum, mandi, berpakaian, atau kegiatan sederhana lainnya. Golongan inilah yang tidak mendapat beban wajib ibadah, sehingga *taklif* mereka hanya sejauh kemampuan mereka memahami kewajiban shalat dan mampu melaksanakannya.

Namun untuk ODGJ dan penyandang disabilitas intelektual ini perlu diperinci. Seorang dengan diagnosis gangguan jiwa tertentu, belum tentu tidak dapat memahami perintah dan kewajiban ibadah. Misalnya orang dengan psikosis atau skizofrenia, dengan gangguan waham maupun halusinasi yang telah terkontrol dalam perawatan obat, memiliki kecakapan untuk berkomunikasi dengan orang lain. Begitupun orang dengan disabilitas intelektual, perlu ditinjau dulu sejauh mana kemampuan mereka dapat memahami kewajiban ibadah shalat.

ODGJ dalam UU nomor 18 tahun 2014 adalah "orang yang mengalami gangguan dalam pikiran, perilaku, dan perasaan yang termanifestasi dalam bentuk sekumpulan gejala dan/atau perubahan perilaku yang bermakna, serta dapat menimbulkan penderitaan dan hambatan dalam menjalankan fungsi orang sebagai manusia." Sehingga seseorang dapat disebut mengidap gangguan jiwa, adalah jika terdapat “gejala dan/atau perubahan perilaku yang bermakna”, dan “terhambat dalam menjalankan fungsi sebagai manusia”.²⁹

Untuk menilai gejala dan perubahan perilaku yang bermakna seperti itu diperlukan diagnosis dari tenaga kesehatan jiwa profesional, baik oleh dokter maupun psikolog. Perlu diketahui, pedoman diagnosis kejiwaan yang dipakai

²⁸ Wahbah Az-Zuhylî, *Al-Fiqhul Islâmi wa Adillatuh*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1433 H, juz I, hal. 304.

²⁹ Arif Munandar, *Ilmu Keperawatan Jiwa*, Bandung: Media Sains Indonesia, 2022, hal. 114.

luas di Indonesia adalah PPDGJ III atau DSM IV, dan ada ragam jenis gangguan jiwa antara lain: akibat penggunaan zat, akibat gangguan fisik, kecanduan, gangguan perasaan, gangguan perilaku, sampai retardasi mental. Hal ini menunjukkan bahwa apa yang disebut “gila” oleh masyarakat umum tidak satu sebab dan satu dimensi.

Salah satu tantangan serius untuk penyandang disabilitas mental adalah bagaimana mengenali tingkat kesadaran tindakan mereka saat melakukan tindakan hukum. penyandang depresi dan bipolar mungkin mudah identifikasi dan menilai pertanggungjawabannya, tetapi pasti akan sangat sulit kalau menilai tindakan hukum penyandang skizofrenia. Butuh pelibatan ahli untuk menilai, apakah tindakan seorang skizofrenia dalam kondisi relaps (kambuh), dan atau dalam kondisi sadar. Karena Skizofrenia menurut ahli dikatakan sebagai gangguan kejiwaan yang terjadi dalam jangka panjang. Gangguannya menyebabkan penderitanya mengalami halusinasi (mendengar suara atau melihat hal-hal yang bagi orang lain tidak), delusi/waham (keyakinan yang bagi orang lain tidak berdasar), kekacauan berfikir, dan memperlihatkan perubahan perilaku. Saat dalam kondisi relaps penderita skizofrenia umumnya sulit membedakan antara kenyataan dan pikiran lain yang menyelimutinya.

Sedangkan untuk disabilitas intelektual, perlu dirinci apakah kategori disabilitas intelektual mereka itu ringan, sedang, atau berat, yang tidak sama dengan apa yang biasa dinilai masyarakat sebagai “gila”. Untuk itu, berkaitan tentang *taklif* bagi penyandang disabilitas mental maupun intelektual, hal yang perlu dilakukan adalah sebagai berikut.

- a. Pertama, memastikan sejauh mana kemampuan mereka ini untuk memahami dan menunaikan *taklif* ibadahnya. Diagnosis dari tenaga kesehatan dapat sangat dibutuhkan di sini, termasuk tindakan terapi yang dibutuhkan.
- b. Kedua, melakukan pendampingan untuk ibadah sesuai kapasitas mereka. ODGJ dan pengidap disabilitas intelektual dibimbing oleh keluarga dan *caregiver* sesuai kapasitas mereka.
- c. Ketiga, memberikan kesempatan ODGJ dan penyandang disabilitas intelektual untuk terlibat dalam kegiatan keagamaan sesuai kemampuan. Misalnya mereka yang dinilai tidak dapat menjalankan shalat dengan syarat dan rukun yang lengkap, tidak memiliki kewajiban qadha' shalat.

Tiga kriteria ini sesuai dan berusaha melibatkan konsep *supported decision making*, dimana mereka tidak serta merta dihilangkan kapasitas hukumnya tetapi dibantu oleh pihak terpercaya dalam membuat keputusan. Konsep *supported decision making* sesuai dengan Peraturan Pemerintah No. 39/2020 yaitu terkait penilaian personal (*profil assessment*) yang diajukan kepada dokter atau psikolog/psikiater, penyediaan penerjemah, penyediaan

pendamping disabilitas, penyediaan pendamping hukum, pemenuhan layanan dan sarana prasarana yang aksesibel.

Konsep supported decision making adalah proses yang dinamis yang mengikuti perjalanan seorang penyandang disabilitas untuk pada akhirnya dapat mengambil keputusan hukum secara mandiri, dengan dibantu atau didukung oleh seseorang yang mampu membantunya mengkomunikasikan keinginan dan pilihannya.³⁰

Sedangkan pengaruh disabilitas terhadap kecakapan hukum pada Penyandang Disabilitas Mental Dan Disabilitas Intelektual setelah didiagnosis oleh tenaga kesehatan dapat diurutkan klasifikasinya sesuai tingkat kesadaran dan akalnya sebagai berikut:

Skala	Ragam Disabilitas	Analogi	Kecakapan Hukum	Halangan
Ringan	Autisme High Functioning ³¹ (IQ tinggi), ADHD, ³² Sindrom Asperger, ³³ Learning Disorder ³⁴	Akal Sempurna	Ahliyyah Wujub & Ahliyyah Adaal-Kamilah	Tidak Ada

³⁰ Kevin De Sabbata, "Dementia, Treatment Decisions, and the UN Convention on the Rights of Persons With Disabilities". A New Framework for Old Problems, *Frontiers in Psychiatry* | www.frontiersin.org | Vol. 11, | Article 571722, hal. 1.

³¹ Penyandang Autisme High Functioning adalah mereka yang menunjukkan fungsi inteligensi yang tinggi, mampu menggunakan bahasa dan bicaranya secara efektif serta menunjukkan kemampuan mengikuti rutinitas yang umum. Lihat Sulthon, *Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus*, t.tp.: Rajawali Pers. - PT. Raja Grafindo Persada, 2021, hal. 162.

³² ADHD atau attention deficit hyperactivity disorder adalah gangguan mental yang menyebabkan anak sulit memusatkan perhatian, serta memiliki perilaku impulsif dan hiperaktif. Lihat Prof. Dr. Juke. R. Siregar, M.Pd, *Teori Penelitian dan praktik ADHD pada anak*, t.tp.: Penerbit Alumni, 2022, hal. xiii.

³³ Sindrom Asperger adalah gangguan perkembangan mental dan saraf yang tergolong dalam gangguan spektrum autisme. Anak dengan sindrom Asperger mengalami gangguan kemampuan berkomunikasi dan interaksi sosial, tetapi masih memiliki kecerdasan dan kemampuan berbahasa yang baik. Lihat Rafael Lisinus. *Pembinaan Anak Berkebutuhan Khusus* (Sebuah Perspektif Bimbingan dan Konseling), t.tp.: Yayasan Kita Menulis, 2020, hal. 175.

³⁴ Learning Disorder adalah suatu gangguan disfungsi otak yang mempengaruhi kemampuan untuk menerima, memproses, menganalisis atau menyimpan informasi. Anak dengan Learning Disorder mungkin mempunyai tingkat intelegensi yang sama atau bahkan lebih tinggi dibandingkan dengan teman sebayanya, tetapi memerlukan usaha yang lebih keras untuk belajar supaya bisa mendapat hasil yang sama dengan orang disekitar mereka.

Menengah	Autisme dan Retardasi mental	Mumayyiz	Ahliyah Wujub & Ahliyah Ada Naqisha	Akal Tidak Sempurna
Berat	Skizofrenia dan gangguan lainnya seperti Bipolar dan gangguan jiwa apapun yang menghilangkan kesadaran menurut ahli	Gila	Ahliyah Wujub	Tidak Ada Akal

Tabel no 5 Skala Disabilitas Mental Dan Disabilitas Intelektual

2. Kewajiban Zakat bagi Penyandang Disabilitas Mental dan Disabilitas Intelektual

Zakat adalah salah satu kewajiban dalam agama Islam, Terdapat perselisihan ulama dalam masalah ini. Sebagian di antara mereka mengatakan bahwa tidak ada kewajiban zakat untuk harta yang dimiliki anak kecil yang belum balig dan orang gila. Hal ini karena pertimbangan bahwa mereka tidak dikenai kewajiban (beban) syariat (*taklif*). Status Non-Mukallafnya ini yang membuat tidak ada kewajiban zakat berkaitan dengan harta yang mereka berdua miliki.

Sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa zakat itu tetap wajib atas mereka. Karena zakat itu termasuk kewajiban atas kepemilikan harta melihat status pemilik harta apakah termasuk mukallaf ataukah tidak, Hal ini berdasarkan firman Allah Ta'ala

حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّى عَلَيْهِمْ

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka..” (At-Taubah/9: 103).

Allah mengaitkan kewajiban zakat itu dengan kepemilikan harta. Seperti halnya perkataan sabda Nabi kepada kepada Mu'adz bin Jabal,

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: ادْعُهُمْ إِلَى: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ،

فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدِ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ،
فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.»³⁵

Dari Ibnu Abbâs R.A. sesungguhnya Nabi Muhammad SAW ketika mengutus Mu'adz bin Jabal R.A. ke Yaman, Nabi bersabda : “ajaklah mereka untuk bersaksi bahwa tiada tuhan kecuali Allah dan sesungguhnya aku adalah utusan Allah. (Dan jika mereka telah menaatinya), maka beritahukanlah bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka sedekah (zakat) dari harta mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada orang-orang faqir mereka” (HR. Bukhâri).

Berdasarkan dalil tersebut, maka terdapat kewajiban zakat atas harta yang dimiliki oleh anak kecil dan orang gila. Dan yang mengurus (pembayaran) zakatnya adalah walinya.

Ar Râzy ketika menafsiri ayat ini mengutip perbedaan ini dengan mengatakan Makna yang tampak dari ayat tersebut menunjukkan bahwa zakat hanya wajib sebagai penyucian dari dosa, jadi zakat tidak menjadi wajib kecuali jika menjadi penyucian dari dosa, dan tidak mungkin terjadi tindakan dosa kecuali dalam tindakan orang dewasa yang berakal, sebagaimana pendapat Abû Hanifah. Pendapat ini disanggah oleh al-Syâfi'î, yang menyatakan bahwa mensucikan dan membersihkan harta hanyalah satu sebab dari kewajiban zakat, hilangnya sebab tertentu tidak lantas menjadikan hilangnya suatu hukum secara mutlak.³⁶

Ibnu Hazm dalam al-Muhalla menyatakan Dan wajib zakat atas laki-laki dan perempuan, merdeka dan budak, baik budak laki-laki dan perempuan, dewasa dan anak kecil, berakal maupun orang gila dari golongan kaum muslimin. Ketika menafsiri Ayat 103 dari surat At Taubah Ibnu Hazm menyatakan: Ini umum untuk setiap kecil dan tua, waras dan gila, bebas dan budak. Karena mereka semua membutuhkan penyucian dan pembersihan dari Tuhan untuk mereka, dan mereka semua termasuk orang-orang yang beriman.³⁷

Jumhur Ulama berpendapat wajib zakat pada harta anak kecil dan orang gila. Ini adalah mazhab Mâlik, Syâfi'î dan Ahmad. Mereka mendasari pendapatnya atas dalil-dalil berikut:

³⁵ al-Bukhârî, Muḥammad bin Ismâ'il. Shahih Bukhârî... juz 2, hal. 505, no hadits 1331. *Kitab az-Zakât Bâb Wujûb az-Zakat.*

³⁶ Fakhruddin ar-Râzî, Muḥammad bin Umar, *Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabî, 1420 H, juz 16, hal. 135.

³⁷ Ibnu Hazm Abâ Muḥammad Ali bin Ahmad, *al-Muhallâ bil Âtsâr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., juz 4, hal. 4.

- a. Firman Allah Subhanahu Wata'ala:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka (At-Taubah/9: 103).

Zakat diwajibkan atas harta. Ia adalah ibadah materi yang diwajibkan bila telah memenuhi syarat-syaratnya, seperti bila harta itu telah mencapai nishab (kadar minimum harta wajib zakat) dan sudah mencapai masa satu haul (satu tahun).

- a. Sabda Rasulullah SAW kepada Mu'adz ibn Jabal saat beliau mengutusnyanya ke Yaman:

أَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ³⁸

“Beritahu mereka (penduduk Yaman) bahwa Allah mewajibkan sedekah dari harta mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada orang-orang miskin mereka.” (HR Bukhari).

Allah mewajibkan zakat atas harta orang-orang kaya. Lafaz ‘orang kaya’ ini adalah lafaz umum, mencakup anak kecil dan orang gila bila mereka memiliki harta berlebih.

- b. Hadis yang diriwayatkan Tirmidzi:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: «أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ» وَلَا يَتْرُكُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكُهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ³⁹

dari ‘Amr ibn Syu’aib, dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa Nabi SAW berkhotbah di hadapan manusia. Di dalam khutbahnya, beliau bersabda: “Ketahuilah, siapa yang mengasuh seorang yatim yang memiliki harta, hendaknya harta itu diperdagangkannya dan tidak membiarkannya begitu saja sehingga habis dimakan sedekah.”

Status hadis ini dha’if. An-Nawâwî menilainya dha’if di dalam al-Majmu’ tetapi meskipun dha’if ada hadits lain semakna yang diriwayatkan melalui Umar oleh al-Baihaqî. An-Nawâwî mengakui keshahihan hadis tersebut sebagaimana dalam al-Majmu’ (4/178). Ia berkata, “Isnad-nya

³⁸ al- Bukhârî, Muhammad bin Ismâil. Shahih Bukhârî... juz 2, hal. 505, no hadits 1331. *Kitab az-Zakât Bâb Wujûb az-Zakat.*

³⁹ Muhammad bin Îsâ at-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidzî*, Kairo: Mushtafâ Bâbî al-Halabî, 1395 H, juz 3, hal. 23, no. hadis 641, *Abwâb az-Zakât, Bâb mâ Jâ’a fi Zakât al-Mâl.*

sahih.” Demikian pula ditemukan hadis serupa yang diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Aisyah, al-Hasan ibn Ali, dan Jâbir yang menegaskan hal yang sama.⁴⁰

Sementara Fuqoha Hanafiyyah berpendapat bahwa zakat tidak diwajibkan atas harta anak kecil dan orang gila, sebagaimana ibadah lain tidak diwajibkan atas mereka seperti shalat dan puasa. Akan tetapi, keduanya tetap diwajibkan membayar zakat pertanian dan zakat fitrah dari hartanya.⁴¹

Jumhur ulama menyanggah pendapat. Menurut mereka, tidak wajibnya shalat dan puasa bagi anak kecil hal itu karena keduanya merupakan ibadah fisik, dan fisik anak kecil tidak sanggup mengembannya. Adapun zakat adalah hak material murni, dan hak material ini bisa diwajibkan atas seorang anak. Sebagaimana bila seorang anak kecil menghilangkan barang orang lain, maka ia harus mengganti barang itu dengan harta yang dimilikinya. Juga seperti kewajiban menafkahi kerabat, seorang anak kecil bisa dituntut untuk menafkahi kerabatnya bila telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Sama seperti mereka juga menyanggah Abû Hanîfah Jika anak kecil dan orang gila wajib membayar zakat pertanian dan zakat fitrah maka tentu saja mereka berdua wajib menzakati hartanya.

Pembayaran zakat anak kecil atau orang gila akan dilakukan wali atau pengasuhnya. Zakat itu diambil dari hartanya setiap kali masanya mencapai satu tahun, dan tidak harus menunggu sampai anak kecil itu berusia baligh.

Di dalam al-Mugnî, Ibnu Qudâmah berkata, “Bila telah ditetapkan wajib zakat pada harta anak kecil dan orang gila, maka seorang wali atau pengasuhnya harus membayarkannya dari harta mereka. Karena ia adalah zakat wajib, maka wajib pula dikeluarkan dari hartanya, seperti halnya zakat seseorang yang sudah baligh dan berakal. Seorang wali berperan mewakilinya dalam melaksanakan kewajibannya. Mengingat zakat adalah hak wajib atas seorang anak kecil dan orang gila, maka walinya bertugas menunaikan hak itu sebagai perwakilan dari mereka. Seperti itu pula kewajiban menafkahi kerabatnya.”⁴²

Zakat yang dibahas ini adalah zakat mâl, karena jika berkaitan dengan zakat fitrah jika mereka masih tinggal bersama dengan orang tua maka diambilkan dari harta orang tua yang memang wajib menafkahi mereka, jika tinggal bersama walinya dan mereka mempunyai harta maka diambilkan dari harta mereka yang dibayarkan oleh wali dan jika mereka tidak mempunyai harta maka kewajiban zakatnya ditanggung oleh wali selaku penanggung jawab nafkahnya

⁴⁰ An-Nawâwî, Muhyiddin Yahya bin Syaraf, *al-Majmû’*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t. juz 5, hal. 329.

⁴¹ Ibnu Âbidîn, *Hasyiyah Ibn Âbidîn* Beirut: Dâr al-Fikr, 1966, juz 2, hal. 258.

⁴² Ibnu Qudâmah al-Maqdisî, *Al-Mugnî*, Riyadh: Dâr A’lam al-Kutub, 1995, juz 2, hal. 47.

3. Legalitas Transaksi Finansial Penyandang Disabilitas Mental Dan Disabilitas Intelektual

Islam membebaskan sebagian besar harta yang diperoleh manusia untuk dapat dikelola secara mandiri, namun terdapat klasifikasi golongan tertentu yang dilarang untuk mengelola hartanya sendiri. Larangan ini disebut *hajr*.

Al-hajru, secara bahasa berarti *al-man'u*, berarti mencegah atau menghalangi. *Al-hajru*, secara istilah syari berarti: *مَنْعُ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ* “Mencegah penggunaan dalam hal harta.” Tentang perihal *hajr* disebutkan dalam ayat,

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِهُ بِالْعَدْلِ ؕ

“Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur.” (Al-Baqarah/2: 282).

Konsep *al-Hajr* adalah bentuk pembatasan bagi seseorang untuk mengelola harta kekayaan karena masih kecil, atau akalnya tidak sempurna.⁴³ Allah SWT melarang memberikan harta kepada orang yang tidak mampu mengelola hartanya dengan baik. Bentuk pelarangan ini untuk melindungi orang-orang tersebut agar menggunakan hartanya tidak secara boros, apabila harta tersebut diberikan kepada mereka maka dikhawatirkan harta tersebut habis tanpa ada manfaat. Jadi adanya *al-hajr* dalam Islam ini semata-mata untuk menjaga kemaslahatan diri orang yang bersangkutan, agar segala kegiatan yang berhubungan dengan muamalah yang mereka lakukan tidak sampai dirugikan.

Al-Hajr terbagi kepada dua bagian, pertama: penghalang untuk menjaga hak orang lain, seperti penghalang terhadap orang yang bangkrut dari penggunaan hartanya demi menjaga hak orang-orang yang berpiutang, kedua: penghalang untuk menjaga jiwa seperti penghalangan terhadap anak kecil (di bawah umur), orang *safah* (bodoh, pandir) dan orang yang mempunyai akal yang lemah demi kemaslahatan mereka sendiri.⁴⁴

Allah SWT mensyariatkan pengampunan terhadap anak kecil, orang gila, dan orang yang belum sempurna akalnya dalam rangka menjaga harta mereka dari tangan orang-orang yang suka menguasai harta orang lain dengan cara yang batil, dan menjaga mereka dari memiliki harta sendiri jika belum pandai membelanjakan harta.

⁴³ Muhammad as-Syarbîni al-Khatîb. *al-Iqnâ' fi Hall Alfâdz Abi Syujâ'* Jakarta: Dâr Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, hal. 26.

⁴⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1977, juz 3, hal. 566.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. (An-Nisa/4:5).

Ayat di atas, mengandung pengertian bahwa sesuatu yang memiliki hak dan kewajiban tidak dapat dipisahkan oleh unsur kecakapan untuk melakukan perbuatan hukum (*ahliyatul ada'*), namun dewasa ini yang memiliki hak dan kewajiban bukan terdiri dari manusia saja, tetapi dapat dimiliki oleh badan hukum tertentu. Manusia pada umumnya memiliki hak sejak dilahirkan dan berakhir hingga meninggal dunia, yang menjadi persoalan adalah kapanakah seseorang itu memiliki kecakapan untuk melakukan tindakan hukum (*ahliyatul ada'*) sebab itu dalam hukum Islam tidak semua dapat melaksanakan sendiri hak dan kewajiban, yaitu diistilahkan dengan orang-orang di bawah pengampuan

Ahliyahtul ada' adalah sifat kecakapan bertindak hukum seseorang yang telah dianggap sempurna untuk mempertanggung jawabkan seluruh perbuatannya, baik yang positif maupun negatif. Bila mengerjakan perintah syara', maka mendapat pahala dan jika melaksanakan perbuatan yang dilarang maka berdosa. Para ulama ushul fiqh menyatakan bahwa yang menjadi ukuran dalam menentukan seseorang telah memiliki *ahliyatul ada'* ialah baligh, berakal, dan cerdas.⁴⁵

Selanjutnya dalam An Nisa ayat 6 Allah menyatakan :

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.

Ayat tersebut menjelaskan bahwa menyerahkan harta tersebut janganlah tergesa-gesa, ujilah terlebih dahulu anak itu dengan memperhatikan akhlaknya, apakah telah mempunyai pikiran yang cerdas dan dapat berbelanja dengan baik.

Dari ketentuan hukum ayat di tersebut, dapat disimpulkan bahwa di dalam ketentuan hukum Islam terdapat ada golongan yang tidak cakap bertindak hukum yaitu mereka yang diistilahkan dengan *As-suf'ah*.⁴⁶

⁴⁵ Abdul Wahhab Khallâf, *Ilmu Ushûl al Fiqih ...* hal. 211.

⁴⁶ Hasbalah Thaib, *Hukum Benda Menurut Islam*, Medan: Universitas Dharmawangsa, 1992, hal. 75.

Ayat yang juga dijadikan dasar hukum al-hajr oleh para ulama fiqh adalah firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah, 2:282 sebagai berikut:

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْتِيَ مَالَهُ هُوَ فَلْيُمْلَأْ وَرِثَتُهُ بِالْعَدْلِ

Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur

Dari ayat di atas, maka seorang yang boros dianggap tidak cakap untuk melakukan tindakan hukum. Namun ketetapan tentang keadaan tersebut haruslah ditentukan berdasarkan keputusan hakim yang menanganinya.

Hal ini diqiyaskan kepada mereka yang tidak memiliki akal yang sehat karena dapat merugikan orang lain terutama keluarganya. Sedangkan di ayat yang lain ditegaskan mengenai tata cara bermuamalah, orang yang tidak sehat akalnya dianggap tidak cakap melakukan tindakan hukum, walaupun untuk kepentingan dirinya sendiri, dengan demikian semua urusan diserahkan kepada walinya.

Penyandang Disabilitas Mental dan Intelektual dilarang menggunakan hartanya berdasarkan nash dan ijma', baik gangguan mental atau intelektualnya bersifat permanen (tidak sembuh-sembuh) ataupun temporer yang hanya kambuh pada waktu-waktu tertentu saja, dalam artian suatu saat mereka terganggu pada saat lainnya sembuh.

Oleh sebab itu, tindakan hukum mereka manakala ketika menggunakan hartanya berada dalam keadaan sehat, maka tindakannya masih dibenarkan, sedangkan bila kitatidak tahu secara pasti apakah ketika menggunakan hartanya tersebut mereka dalam keadaan gila atau sehat, maka tindakannya tersebut tidak sah. Sebab, berakal sehat merupakan salah satu rukun bagi sahnya mu'mamalah.

Karenanya bagi mereka dibutuhkan sistem pengampuan. Istilah pengampuan berasal dari Bahasa Belanda *curatele*, yang dalam Bahasa Inggris disebut *custody* atau *Interdiction* (Perancis). Lembaga pengampuan sudah dikenal sejak zaman Romawi. Dalam Undang-undang zaman itu, orang yang sakit ingatan dan juga orang-orang pemboros yang menyalahgunakan kecakapan membuatnya, yang karena perbuatan-perbuatannya dapat membahayakan harta kekayaannya, maka untuk kepentingannya sendiri ada orang lain yang mengaturnya, sehingga mereka harus berada di bawah pengampuan.⁴⁷

Dalam hukum positif pengampuan dikenal dengan istilah *curatele* yaitu keadaan dimana seseorang karena sifat pribadinya dianggap tidak cakap atau tidak pandai untuk bertindak di dalam lalu lintas hukum. Orang yang

⁴⁷ Titik Triwulan Tutik, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 92.

diletakkan di bawah pengampuan dianggap tidak cakap untuk bertindak sendiri dalam lalu lintas hukum karena sifat pribadinya, atas dasar itu hukum memperkenankan seseorang untuk dapat dijadikan sebagai wali dari orang yang berada di bawah pengampuan tersebut.

Dalam kedudukan hukum, orang yang di bawah pengampuan dipandang belum dewasa, dalam arti bahwa dia tidak dapat bertindak sendiri di hadapan hukum. Tentang alasan-alasan pengampuan ini, dalam pasal 433 KUH Perdata dijelaskan, *setiap orang dewasa yang selalu berada dalam keadaan dungu, sakit otak, atau mata gelap harus ditempatkan di bawah pengampuan. Seorang dewasa boleh juga ditaruh di bawah pengampuan, karena keborosannya.*⁴⁸

Dari bunyi frasa diatas dapat diketahui bahwa posisi peletakan orang dewasa yang padanya melekat suatu kondisi berupa keadaan dungu, sakit otak atau mata gelap yang walaupun pada waktu waktu tertentu ia menjadi normal (tidak dalam keadaan dungu, sakit otak atau mata gelap) dan ia cakap mempergunakan pikirannya dalam melakukan suatu perbuatan yang memiliki sendi hukum ia tetap harus diletakan pada posis di bawah pengampuan (*Curatele*). Suatu keadaan yang berada padanya yang walau kadang pulih normal menjadikan ia tidak cakap melakukan perbuatan hukum maka harus diampu oleh orang lain yang pelaksanaannya harus diawasi oleh pihak yang berwenang untuk itu.

Dari penjabaran di atas dikorelasikan dengan realitas penyandang disabilitas ialah pengampuan/*curatele* ditujukan bagi orang yang pada yang telah dewasa namun melekat padanya suatu keada an sakit pada ingatannya, seorang yang pemboros, lemah daya atau lemah jasmaninya dan tidak sanggup mengurus diri dengan semestinya disebabkan kelakuan buruk di luar batas atau mengganggu keamanan memerlukan pengampuan.⁴⁹

Pada Pasal 32 Undang-Undang Penyandang Disabilitas diatur bahwa penyandang disabilitas dapat dinyatakan tidak cakap berdasarkan putusan pengadilan negeri, dan pada penjelasan Pasal 32 Undang-Undang Penyandang Disabilitas, penyandang disabilitas yang dapat dinyatakan tidak cakap adalah yang belum dewasa dan/atau di bawah pengampuan.

Jika ketentuan tersebut dikaitkan dengan ketentuan pada Pasal 433 KUHPerdata maka penyandang disabilitas yang dapat ditaruh di bawah pengampuan adalah penyandang disabilitas intelektual seperti tingkat kecerdasan di bawah rata-rata; disabilitas grahita dan down syndrome dan penyandang disabilitas mental karena terganggunya fungsi pikir, emosi dan

⁴⁸ Soedharyo Soimin, *Hukum Orang dan Keluarga*, Jakarta: Sinar Grafika, 2010, hal. 51-52.

⁴⁹ Agus Digdo Nugroho, *Quo Vadis Pencari Keadilan Penyandang Disabilitas di Pengadilan*, t.t.: Cipta Media Nusantara, t.th., hal. 41.

perilaku karena skizofrenia, bipolar, depresi, anxietas, dan gangguan kepribadian; autisme dan hiperaktif.⁵⁰

Padanan kata ‘dungu’ dan ‘sakit otak’ adalah sebuah konsep yang merendahkan dan ketinggalan zaman. Sayangnya, penggunaan konsep-konsep ini di dalam KUHPerdara memberikan sinyal bahwa mereka bisa diterima. Penggunaan konsep ini tidak sejalan dengan Pasal 8 *Convention On The Rights of Persons with Disabilities* (CRPD) yang mengharuskan pemerintah untuk “mengadopsi kebijakan-kebijakan yang segera, efektif, dan sesuai” untuk “melawan stereotip, prasangka, dan praktik-praktik yang merugikan menyangkut penyandang disabilitas... dalam seluruh bagian kehidupan”.⁵¹

4. Legalitas Pernikahan Penyandang Disabilitas Mental Dan Disabilitas Intelektual

Orang gila, salah satu yang tidak dinilai perbuatannya, baik bentuknya ibadah maupun muamalahnya (interaksinya dengan orang lain). Meskipun demikian, pernikahan orang gila tetap dibolehkan selama pernikahan itu memang mengandung kemaslahatan bagi kedua belah pihak.

Dalam Undang-undang perkawinan serta Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga tidak disebutkan akil (berakal) sebagai syarat sahnya perkawinan. Namun secara implisit adanya batas usia minimal bagi kedua calon mempelai merupakan jawaban tentang pentingnya akil sebagai syarat calon mempelai.⁵²

Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas pada bagian keempat tentang Hak Privasi pada Pasal 8 bahwa di antara Hak privasi untuk Penyandang Disabilitas adalah hak membentuk sebuah keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah; dan hak Penghormatan rumah dan keluarga.

Penyandang Disabilitas Mental dan Intelektual jika tergolong skala ringan yang memiliki *Ahliyah Wujub* dan *Ahliyah Ada Kamilah* maka status pernikahannya adalah sah sementara jika dalam skala sedang dan berat apabila memang membutuh kepada menikah, maka pernikahannya dapat dilakukan oleh wali mujbir, yakni ayah dan kakek atas penyandang disabilitas tersebut. Seandainya tidak ada keduanya, maka dapat dilakukan

⁵⁰ Panglipurjati, P. “Sebuah Telaah Atas Regulasi Dan Penetapan Pengampunan Bagi Penyandang Disabilitas Di Indonesia Dalam Paradigma Supported Decision Making”, dalam *Jurnal Paradigma Hukum Pembangunan*, Vol. 6, no. 02, tahun 2021, hal. 79-109.

⁵¹ Albert Wirya, et al, *Asesmen Hukum Pengampunan di Indonesia: Perlindungan Hak Orang Dengan Disabilitas Psikososial*: Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat, 2020, hal. 8

⁵² Afyanah, Yayuk. “Hukum Perkawinan Bagi Penyandang Disabilitas Mental Menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Dan Undang-Undang No. 8 Tahun 2016”, dalam *Jurnal Syntax Admiration*, Vol. 1, no. 7, tahun 2020, hal. 991-1003.

oleh orang yang memegang kekuasaan di wilayah hukum penyandang disabilitas, tidak boleh oleh kerabat dekat lainnya.

Berikut ini keterangan para ulama yang menjadi dasar kesimpulan ini, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Mahallî:

لَا يُزَوَّجُ مَجْنُونٌ صَغِيرٌ لِأَنَّهُ لَا يَخْتِاجُ إِلَيْهِ فِي الْحَالِ وَبَعْدَ الْبُلُوغِ لَا يَدْرِي كَيْفَ يَكُونُ الْأَمْرُ بِخِلَافِ الصَّغِيرِ الْعَاقِلِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ حَاجَتُهُ إِلَيْهِ بَعْدَ الْبُلُوغِ، (وَكَذَا) أَي لَا يُزَوَّجُ مَجْنُونٌ (كَبِيرٌ إِلَّا لِحَاجَةٍ) كَأَنَّ تَظَهَّرَ رَغْبَتُهُ فِي النِّسَاءِ بِدَوْرَانِهِ حَوْهَنَّ وَتَعَلَّقَهُ بِهِنَّ وَنَحْوِ ذَلِكَ أَوْ يُتَوَقَّعُ الشِّفَاءُ بِهِ بِقَوْلِ عَدْلَيْنِ مِنَ الْأَطِبَّاءِ، (فَوَاحِدَةٌ) لِإِنْدِفَاعِ الْحَاجَةِ بِهَا، وَيُزَوَّجُهُ الْأَبُ ثُمَّ الْجَدُّ ثُمَّ السُّلْطَانُ دُونَ سَائِرِ الْعَصَبَاتِ كَوَلَايَةِ الْمَالِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ يَلْزَمُ الْمُجْبِرَ تَرْوِيجَ مَجْنُونٍ ظَهَرَتْ حَاجَتُهُ.⁵³

“Tidak dinikahkan orang gila yang kecil, karena tidak membutuhkan kepada nikah pada ketika itu, sedangkan setelah baligh nanti tidak diketahui bagaimana keadaannya. Ini berbeda dengan anak kecil yang berakal, maka dzahir kebutuhan kepada nikah setelah balighnya. Demikian juga tidak dinikahkan orang gila yang sudah dewasa kecuali ada kebutuhan, seperti dzahir menyukai perempuan dengan berputar-putar di sekitar mereka, berhubungan dengan mereka dan lainnya. Atau diharapkan sembuh dengan sebab nikah berdasarkan pendapat dua orang dokter yang adil. Seandainya ada kebutuhan kepada nikah, maka dibolehkan satu saja, karena sudah terpenuhi kebutuhan dengan satu orang istri. Orang gila ini dinikahkan oleh bapak, kemudian kakek, kemudian orang yang berkuasa, tidak oleh ‘ashabah lainnya sama halnya dengan kewenangan masalah harta. Sudah ada penjelasan sebelumnya bahwa wajib atas wali mujbir menikahkan orang gila yang dzahirnya membutuhkan nikah.”

Al-Haitamî ketika mengomentari kasus ini menyatakan:

(وَيَلْزَمُ الْمُجْبِرَ) أَي الْأَبَ وَالْجَدَّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُمَا الْإِجْبَارُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ .. (تَرْوِيجَ مَجْنُونَةٍ) أَطْبَقَ جُنُونَهَا (بِالِغَةِ) وَلَوْ نَيْبًا مُحْتَاجَةً لِلْوَطْءِ.⁵⁴

Seorang wali mujbir, yakni ayah dan kakek, harus menikahkan perempuan gila yang baligh ... apabila tampak keinginannya untuk menikah.

Gangguan jiwa permanen tidak membatalkan pernikahan tapi termasuk aib yang membolehkan bagi pasangannya untuk menceraikan pasangan yang menderita penyakit ini. Al Jaziri mengutip pandangan ini sebagai berikut:

⁵³ Jalâluddin al-Mahallî, *Kanz ar Râgibîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, Juz 3 hal 238.

⁵⁴ Ibnu Hajar Al Haitamî, *Tuhfat al-Muhtâj*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1983, juz 7, hal. 266.

أَمَّا الْجُنُونُ فَإِنَّهُ يَجْعَلُ لِكُلِّ مِنْهُمَا الْخِيَارَ فِي الْفَسْخِ سِوَاءَ حَدَثِ بَعْدِ الْعَقْدِ وَالذُّحُولِ أَوْ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ الْعَقْدِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ⁵⁵.

Gila menjadikan pilihan bagi kedua pihak (suami-istri) untuk fasakh (memutuskan pernikahan) baik gila itu terjadi setelah akad atau setelah hubungan intim atau terjadi sebelum akad nikah. Tidak ada bedanya antara laki-laki dan perempuan.

Keabsahan pernikahan penyandang disabilitas mental atau intelektual dalam pandangan penulis tetap harus memandang sisi masalah kedua belah pihak suami istri artinya penyandang disabilitas dalam katagori menengah atau berat meskipun terlihat membutuhkan ikatan perkawinan dan dinyatakan sah pernikahan di bawah pengampuan walinya tetapi jika berdasar diagnosa ahli jiwa berpotensi membahayakan pasangannya maka selayaknya tidak dilanjutkan ini dapat dianalogikan dengan *fasakh* nikah karena faktor gangguan mental sesuai dengan derajat disabilitas dalam undang-undang.

B. Konstruksi *Taklif* dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas Sensorik

Disabilitas Sensorik adalah keterbatasan fungsi panca indra. Yang termasuk jenis disabilitas ini, antara lain disabilitas wicara, rungu, dan netra. Disabilitas netra adalah orang yang memiliki akurasi penglihatan kurang dari 6 per 60 setelah dikoreksi atau sama sekali tidak memiliki daya penglihatan. Disabilitas rungu wicara adalah istilah yang menunjuk pada kondisi ketidakfungsian organ pendengaran atau hilangnya fungsi pendengaran dan atau fungsi bicara baik disebabkan oleh kelahiran, kecelakaan, maupun penyakit.

Dilansir dalam situs WHO (World Healty Organization) bahwa diperkirakan 180 juta orang di seluruh dunia mengalami gangguan penglihatan, dari jumlah tersebut sekitar 40 sampai 45 juta orang buta. Disebabkan oleh pertumbuhan populasi dan penuaan.⁵⁶ Kemudian data orang buta se-Asia Tenggara diperoleh dari situs *The International Agency for the Prevention of Blindness* (IAPB) diperkirakan di tahun 2020 terdapat 96 juta

⁵⁵ Al Jaziri, *Al Fiqh ala al-Mazahib al-Arbaah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, juz 4, hal. 172.

⁵⁶ Lihat WHO, "World Sight Day: 10 October" dalam <https://www.who.int/news/item/10-10-2002-world-sight-day-10-october> diakses pada 20 Juni 2002.

orang mengalami gangguan penglihatan.⁵⁷ Sedangkan data orang buta di Indonesia yaitu Pada tahun 2020, diperkirakan ada 35 juta orang yang mengalami gangguan penglihatan dan dari jumlah tersebut, 3,7 juta orang mengalami kebutaan dan sebagian besar tunanetra Muslim.⁵⁸

Dalam UU No 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas Pasal 14 pada Bagian Kesepuluh Hak keagamaan untuk Penyandang Disabilitas meliputi hak:

- a. memeluk agama dan kepercayaan masing-masing dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya;
- b. memperoleh kemudahan akses dalam memanfaatkan tempat peribadatan;
- c. mendapatkan kitab suci dan lektur keagamaan lainnya yang mudah diakses berdasarkan kebutuhannya;
- d. mendapatkan pelayanan sesuai dengan kebutuhan pada saat menjalankan ibadat menurut agama dan kepercayaannya; dan
- e. berperan aktif dalam organisasi keagamaan.

1. Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) & Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara (PDSRW) Menjadi Imam Shalat

Pada hakikatnya shalat itu wajib dikerjakan dengan semampunya dengan berdiri, jika tidak mampu berdiri dengan duduk, dan jika tidak mampu duduk dengan cara berbaring. Allah Swt. berfirman:

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْفُورًا

"Dan apabila kamu telah menyelesaikan shalat, maka ingatlah Allah baik di waktu berdiri maupun di waktu duduk dan berbaring. Kemudian gale kamu telah merasa tenteram maka dirikanlah shalat itu. Sesungguhnya lat itu atas orang-orang yang beriman adalah suatu kewajiban yang ditetapkan waktunya" (Q.S An-Nisa: 103)

Ayat berikut turun tatkala Rasulullah Saw. mengirim satu pasukan tentara untuk menyusul Abu Sofyan dan anak buahnya ketika mereka Kembali dari perang Uhud. Mereka mengeluh karena menderita luka dan mereka minta ditanggihkan shalatnya. Kemudian turun ayat di atas sebagai

⁵⁷ Yuddha Sapkota, "WHO Technical Paper: Southeast Asia (SEA) Eye Health Situation Analysis" dalam <https://www.iapb.org/blog/who-technical-paper-southeast-asia-sea-eye-health-situation-analysis/> diakses pada 20 Juni 2002.

⁵⁸ Yuddha Sapkota, "WHO Technical Paper: Southeast Asia (SEA) Eye Health Situation Analysis" diakses pada 20 Juni 2002.

pedoman untuk melakukan shalat jika sedang sakit dan tidak bisa menunaikan dengan cara berdiri maka mereka yang tidak dapat shalat berdiri, maka boleh shalat dengan duduk.

Hanya saja, terdapat perkecualian bagi orang penyandang disabilitas netra dan rungu sekaligus. Ia tidak diwajibkan shalat, karena diantara syarat wajib solat adalah mendengar dan melihat Nawawi al-Bantani menyatakan:

وَرَابِعُهَا: سَلَامَةٌ إِحْدَى حَوَاسِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ، فَلَا يَجِبُ الصَّلَاةُ عَلَى مَنْ - إِلَى أَنْ
قَالَ خُلِقَ أَسَمًا وَأَعْمَى وَلَوْ نَاطِقًا، فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ إِنْ زَالَ مَا نَعِيَهُ⁵⁹

Syarat yang keempat adalah salah satu indera pendengaran dan penglihatan harus berfungsi normal. Oleh karena itu, orang yang sejak lahir telah mengalami disabilitas rungu dan netra tidak wajib salat, meskipun ia mampu berbicara. Orang tersebut juga tidak wajib qodlo', ketika nanti pendengaran dan penglihatannya menjadi berfungsi setelah itu

Jadi, alasan tidak wajibnya adalah sebab mereka sulit sekali untuk menerima informasi tentang tata cara ibadah. Mereka tak berdosa dan tak wajib menqadla bila disabilitasnya bisa ditangani. Namun hukumnya berbeda dengan orang yang mengalami disabilitas netra-rungu tidak sejak lahir. Sebelum mengalami disabilitas, mereka ini masih mampu untuk menerima informasi tentang tatacara salat sehingga hukum bagi mereka diperinci sebagai berikut:

Apabila kondisi (disabilitas netra dan rungu) itu datang setelah *tamy'iz* (masa menjelang balig) dan telah mengetahui hukum (permasalahan) salat, maka yang bersangkutan dikenai kewajiban.⁶⁰

Tentu saja di masa sekarang mempelajari Shalat berikut bacaannya menjadi lebih praktis ketika literatur keagamaan dalam bentuk buku Braile mudah ditemukan dimana-mana, ketika Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) memang terpenuhi syarat-syarat menjadi imam shalat maka ia berhak menjadi imam shalat.

Penugasan Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) sebagai Imam Shalat pernah terjadi di masa Rasulullah SAW

أَنَّ عَتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ، كَانَ يَوْمَ قَوْمِهِ وَهُوَ أَعْمَى، وَأَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهَا تَكُونُ الظُّلْمَةُ وَالسَّيْلُ، وَأَنَا رَجُلٌ ضَرِيرٌ الْبَصَرِ، فَصَلِّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي بَيْتِي

⁵⁹ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kāsyifah as-Saja fi Syarh Safinat an-Najā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th., hal. 104.

⁶⁰ Sulaiman al-Bujairimi, *Tuhfah al-Habib ‘ala Syarh al-Khathib*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet ke-1, 1996 M, Juz 2, hal. 46.

مَكَانًا أَخَذَهُ مُصَلِّي، فَجَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَيْنَ نُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ؟
فَأَشَارَ إِلَى مَكَانٍ مِنَ الْبَيْتِ، فَصَلَّى فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁶¹

“*Sesungguhnya ‘Itbân bin Mâlik dulu mengimami kaumnya padahal beliau penyandang disabilitas netra. Beliau berkata kepada Rasûlullâh Saw; ‘Wahai Rasûlullâh sesungguhnya terjadi kegelapan dan banjir padahal saya penyandang disabilitas netra. Wahai Rasûlullâh! Salatlah di rumahku di satu tempat yang akan aku jadikan sebagai tempat salatku.’ Rasûlullâh SAW datang dan bertanya, ‘Kamu menginginkan saya salat dimana?’ ‘Itbân memberi isyarat ke satu tempat di rumahnya. Kemudian Rasûlullâh SAW salat di sana’.* [HR. al-Bukhâri]

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَحْلَفَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ يَوْمَ النَّاسِ وَهُوَ أَعْمَى⁶²

Dari Anas bin Malik “*Sesungguhnya Nabi Saw mengangkat Ibnu Ummi Maktum (untuk kota Madinah), mengimami salat padahal beliau penyandang disabilitas netra’.* [HR Abu Daud]

Untuk kasus keimaman Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) relatif tidak ditemukan perdebatan tentang keabsahannya, bahkan fenomena ini sudah berlangsung sejak masa sahabat. Ibnu Abî Syaibah dalam kitabnya Al Mushannaf menginformasikan beberapa riwayat tentang Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) yang menjadi imam misalnya

عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ أَنَسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا يُؤْمِنُونَ وَهُمْ
عُمَيَّانَ، مِنْهُمْ عَتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ، وَمُعَاذُ بْنُ عَفْرَاءَ، وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ⁶³

Dari Zuhri, bahwa sesungguhnya beberapaorang dari Sahabat Rasul menjadi Imam dalam keadaan Penyandang Disabilitas Sensorik Netra, diantara merekaadalah Itban bin Mâlik, Muâdz bin Afrâ dan Ibn Ummi Maktûm

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: أَمَّنَا جَابِرٌ بَعْدَمَا ذَهَبَ بَصَرُهُ⁶⁴

Dari Abi Ja’far: Jâbir mengimami kami sesudah kelihatan penglihatannya

عَنْ عَمْرٍو بْنِ عَطِيَّةَ، قَالَ: أَمَّنَا الْمُسَيَّبُ وَهُوَ أَعْمَى⁶⁵

⁶¹ Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, ... juz 1, hal. 92, no hadits 424. *Kitab as-Shalat Bab izâ dakhala baitan.*

⁶² Abû Dawûd Sulaimân bin Asy’as| as-Sajistânî, *Sunan Abî Dawûd*, ... juz 1, hal. 162, no hadits 595. *Kitab as-Shalât Bab Imamat al-A’ma.*

⁶³ Ibnu Abi Syaibah, *Al-Mushannaf*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyid, 1989, juz 2, hal. 27, no hadits 6061. *Kitab as-Shalât Bab fi Imamat al-A’ma.*

⁶⁴ Ibnu Abi Syaibah, *Al-Mushannaf*, ... juz 2, hal. 27, no hadits 6073. *Kitab as-Shalât Bab fi Imamat al-A’ma.*

Dari Amr bin Athiyyah: Musayyib mengimami kami sementara ia netra

Dalam Al Mushonnaf setidaknya ada lebih dari 7 Sahabat yang menjadi imam dalam keadaan disabilitas netra, baik yang mengalami netra sejak lahir atau yang mengalami kebutaan di akhir hayatnya, mereka antara lain adalah; Itban bin Mâlik, Muâdz bin Afrâ, Ibn Ummi Maktûm, Musayyib, Jâbir bin Abdillah, Al Barrâ, Ibnu Abbâs dan ada banyak lagi sahabat veteran perang badar yang mengimami shalat dalam keadaan disabilitas netra.⁶⁶

Hal ini karena memang yang menjadi standard dalam keimaman adalah kompetensinya bukan fisiknya, ini misalnya tergambar dalam dialog Atha bin Abi Rabah

عَنْ عَطَاءٍ، سُئِلَ عَنِ الْأَعْمَى يَتْرُكُ؟ قَالَ: فَقَالَ: إِذَا كَانَ أَفْقَهُهُمْ.⁶⁷

Dari Atho ia pernah ditanya tentang apakah boleh Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) mengimami shalat, Atha menjawab boleh jika memang PDSN itu berkompeten.

Simonetta Calderini bahkan menandai fakta unik bahwa tidak semua keimaman (PDSN) berdasarkan penunjukan/penugasan dari Nabi, ada kasus dimana nabi hanya mengukuhkan keimaman (PDSN) yang sudah ada sebelumnya, Calderini menyatakan

“The case of the blind 'Itban ibn Malik for example, seems to point to the acknowledgement of a de facto leadership. This would be unlike the case of another blind person, Ibn Umm Maktum, whom the Prophet is reported to have chosen as his deputy (istakhlafa) to be a prayer leader.”⁶⁸

As-Syâfi'i sendiri berpendapat bahwa keimaman PSDN lebih disukai karena relatif tidak terdistraksi pandangannya pada saat Shalat, meskipun bagi As-Syâfi'i keimaman orang yang melihat atau PSDN sama saja sebab sama-sama pernah dilegalkan oleh Nabi.

(قَالَ: الشَّافِعِيُّ): وَأُحِبُّ إِمَامَةَ الْأَعْمَى وَالْأَعْمَى إِذَا سَدَّ إِلَى الْقِبْلَةِ إِلَيَّ كَانَ آخَرَى أَنْ لَا يَلْهُو بِشَيْءٍ تَرَاهُ عَيْنَاهُ وَمَنْ أَمَّ صَحِيحًا كَانَ أَوْ أَعْمَى فَأَقَامَ الصَّلَاةَ أَجْزَأَتْ صَلَاتُهُ وَلَا أُخْتَارُ إِمَامَةَ الْأَعْمَى عَلَى الصَّحِيحِ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَنْ جَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِمَامًا

⁶⁵ Ibnu Abi Syaibah, *Al-Mushannaf*, ... juz 2, hal. 27, no hadits 6075. *Kitab as-Shalât Bab fi Imamat al-A'ma*.

⁶⁶ Ibnu Abi Syaibah, *Al-Mushannaf*, ... juz 2, hal. 27, no hadits 6062. *Kitab as-Shalât Bab fi Imamat al-A'ma*.

⁶⁷ Ibnu Abi Syaibah, *Al-Mushannaf*, ... juz 2, hal. 27, no hadits 6065. *Kitab as-Shalât Bab fi Imamat al-A'ma*.

⁶⁸ Simonetta Calderini *Women as Imams: Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*, London: I.B. Tauris, 2021, hal. 39.

بَصِيرًا، وَلَا إِمَامَةً الصَّحِيحَ عَلَى الْأَعْمَى؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَجِدُ عَدَدًا مِنَ الْأَصْحَاءِ يَأْمُرُهُمْ بِالْإِمَامَةِ أَكْثَرَ مِنْ عَدَدِ مَنْ أَمَرَ بِهَا مِنَ الْعُمَى⁶⁹

Selain karena fokus shalatnya yang tidak terdistraksi pandangan, dalam penelitian mutakhir PSDN rata-rata mempunyai kemampuan mengingat yang lebih dibandingkan mereka yang bisa melihat.⁷⁰

Jika keimaman PSDN relatif disepakati, ini berbeda halnya dengan keimaman Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara (PDSRW) dimana terjadi perdebatan yang cukup serius, ini paling tidak bersumber diantaranya adalah susahnya Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara untuk belajar membaca Al Quran.

Jika Penyandang Disabilitas Sensorik Netra belajar membaca melalui Mushaf Braille maka Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara belajar melalui bahasa isyarat. Karenanya bahkan untuk menjadi makmum Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara mengalami kesulitan karena tidak mendengar suara Imam.

Salah satu inovasi yang dikembangkan adalah Gyroscope Bracelet untuk Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu (PDSR) Alat ini berbentuk seperti jam tangan, yang dipakai oleh dua pihak yaitu imam dan makmum, dimana gelang yang dipakai oleh imam akan mengirim kode setiap gerakan shalat kepada gelang satunya yang dipakai oleh penyandang disabilitas.

Gelang yang dipakai PDSR akan menghasilkan getaran, dimana getarannya berbeda beda, sebagai penanda telah berubahnya intruksi gerakan imam dengan memanfaatkan modul wireless HC12-SI4463 sebagai transmitter dan receiver data serta sensor Gyroscope untuk mengetahui perubahan posisi tangan Imam Shalat.⁷¹

Kesulitan dialami oleh tuna rungu wicara pada pembelajaran sholat. Pada saat ini, pembelajaran hanya 1 arah dari guru ke murid dengan bahasa isyarat serta alat bantu berupa buku dan papan tulis. Salah satu solusi yang dapat diberikan adalah dengan sebuah aplikasi bernama ABAS (Ayo Belajar Sholat), yaitu aplikasi game pembelajaran untuk sholat khusus bagi anak-anak tuna rungu wicara. Aplikasi ini memberikan pengajaran mengenai tata

⁶⁹ Al-Syâfi'î, Muḥammad bin Idris, *Al-Umm*, Beirut: Dâr al Fikr, 1990, juz 1, hal. 192.

⁷⁰ Raz, Noa, et al. "Superior serial memory in the blind: a case of cognitive compensatory adjustment." *Current Biology*, vol. 17, no.13 tahun 2007, hal. 1129-1133.

⁷¹ Heriyadi, H., Fajrin, H. R., & Kartika, W. "Prayer Guide Gyroscope Bracelet for The Deaf Using MPU6050 Sensor", dalam *Indonesian Journal of Electronics, Electromedical Engineering, and Medical Informatics*, Vol. 4, no. 1, tahun 2022, hal. 36-40.

cara sholat beserta dengan bacaan-bacaan doa dalam bahasa Indonesia, bahasa Arab serta bahasa isyarat.⁷²

Meski demikian kebanyakan ahli Fikih masih mengesahkan keimaman Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu selagi masih mempunyai kompetensi Imam, kekurangannya adalah bahwa PDSR susah diingatkan ketika terjadi kesalahan dalam shalatnya.

Hal ini agak berbeda untuk Penyandang Disabilitas Sensorik Wicara (PDSW), salah satu syarat dalam shalat adalah kemampuan membaca, sementara PDSW dianggap tidak bisa membaca sementara membaca Fatihah adalah rukun yang harus dikerjakan dalam melaksanakan shalat. Ketidakmampuan PDSW untuk membaca Al Quran karena keterbatasan yang ada pada dirinya tetap dianggap Sah shalatnya. Semua Kasus Fiqih yang mengharuskan bersuara dikecualikan pada PDSW, ini misalnya mirip dengan kewajiban bersyahadat ketika menyatakan keislaman dimana isyarat syahadatnya PDSW absah sebagai bukti bahwa ia masuk Islam sepanjang bahasa isyarat yang digunakan dapat dipahami. An-Nawâwî menyatakan

يَصِحُّ إِسْلَامُ الْأَخْرَسِ بِالْإِشَارَةِ الْمَفْهُمَةِ⁷³

dianggap sah keislaman penyandang disabilitas wicara melalui bahasa isyarat yang dapat dimengerti.

Meskipun demikian terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli fiqih apakah PDSW ketika melakukan shalat dengan isyaratnya diharuskan menggerak-gerakan bibirnya atau tidak. Para fuqoha juga berbeda pendapat apakah boleh PDSW menjadi Imam Shalat. Nabi SAW bersabda:

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ: «يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمَهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمَهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمَهُمْ سِلْمًا، وَلَا يُؤَمِّنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَفْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»⁷⁴.

Dari Abi Mas'ûd al-Anshârî ia berkata, bersabda Rasulullah SAW: "Hendaknya yang mengimami suatu kaum adalah orang yang paling baik bacaan Al Qur'annya. Jika mereka semua sama dalam masalah bacaan Qur'an, maka hendaknya yang paling paham terhadap Sunnah Nabi. Jika

⁷² Al Irsyadi, F. Y., Puspitassari, D., & Kurniawan, Y. I. "ABAS (Ayo Belajar Sholat): Game Edukasi Pembelajaran Sholat Untuk Anak Tuna Rungu Wicara", dalam *Jurnal Manajemen Informatika (JAMIKA)*, Vol. 9, no. 1, tahun 2019, hal. 17-28.

⁷³ An-Nawâwî, Muhyidin Yahya bin Syaraf, *Raudhat at-Thâlibin*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1991, juz 8, hal. 282.

⁷⁴ Abû al-Husain, Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Isa Bâbî al-Halabî, 1374 H, juz 1, hal. 465, no. hadis 673, *Kitâb at-Masâjid, Bâb Man Ahaqu bi al-Imâmah*.

kepahaman mereka tentang Sunnah Nabi sama, maka yang paling pertama hijrah (menenal sunnah). Jika mereka semua sama dalam hijrah, maka yang paling dahulu masuk Islam. Janganlah seorang maju menjadi imam shalat di tempat kekuasaan orang lain, dan janganlah duduk di rumah orang lain di kursi khusus milik orang tersebut, kecuali diizinkan olehnya”

Berpegang pada hadits ini kebanyakan fuqaha mengatakan tidak sah PDSW untuk mengimami makmum yang dapat berbicara. Berbeda kasus jika mereka mengimami sesama PDSW, maka kebanyakan fuqaha menganggapnya sah.

Berbeda dengan mayoritas, Ibnu Utsaimin salah satu faqih kontemporer madzhab Hanbali berpendapat sahnya PDSW mengimami makmum secara mutlak baik sesama PDSW ataupun mengimami makmum yang dapat berbicara berdasarkan kaidah

أَنَّ كُلَّ مَنْ صَحَّتْ صَلَاتُهُ صَحَّتْ إِمَامَتُهُ⁷⁵

siapa pun yang sah shalat untuk dirinya maka ia sah mengimami shalat yang lainnya.

2. Guiding Dog bagi Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN)

Hambatan penglihatan memiliki dampak yang signifikan terhadap kualitas hidup individu, termasuk kemampuan mereka untuk bekerja dan bersosialisasi. Andajani misalnya menyatakan penglihatan yang kurang pada tunanetra membatasi untuk a) memahami sebab dan akibat suatu kejadian; b) berinteraksi sosial dan imitation atau meniru; c) memahami posisi keberadaan dan cara berpindah tempat yang berdampak pada kemampuan bepergian mandiri.⁷⁶

Orientasi dan mobilitas merupakan teknik sistematis untuk merencanakan gerak dan rute berpindah dari satu tempat ke tempat lain untuk orang tunanetra. Orientasi merupakan kesiapan mental sedangkan mobilitas merupakan kesiapan fisik, sehingga orientasi dan mobilitas harus terintegrasi di dalam satu kesatuan. Hal inilah yang menjadikan orientasi dan mobilitas sangat penting pada tunanetra untuk bepergian mandiri baik di lingkungan yang dikenal maupun tidak dikenal.

Alat bantu konvensional yang biasa digunakan tunanetra untuk orientasi dan mobilitas diantaranya tongkat putih, anjing penuntun dan pendamping. Alat bantu tongkat putih sangat pendek kurang lebih 1,5 m, akibatnya tunanetra hanya dapat segera mendeteksi objek terdekat di

⁷⁵ Ibnu Utsaimin, Muhammad bin Shâlih, *As-Syarh al-Mumti' ala Zad al-Mustanqi'*, Dammâm: Dâr Ibnu Jauzi, 1422 H, Juz 4, hal. 227.

⁷⁶ Andajani, S. J. “Penerapan pembelajaran orientasi dan mobilitas untuk pengembangan kompetensi guru pada taman kanak-kanak inklusif”, dalam *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Luar Biasa*, Vol. 1, no. 2, tahun 2014, hal. 150-157.

permukaan tanah. Anjing pemandu juga digunakan oleh tunanetra sebagai penunjuk arah ke tujuan mereka untuk menghindari bahaya yang mungkin mereka temui di sepanjang perjalanan, peran pendamping juga tidak selamanya bisa berada setiap waktu di dekat tunanetra.⁷⁷

Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) tidak bisa ditemani selama 24 jam oleh orang lain sebab setiap orang punya kebutuhan tersendiri. Akhirnya banyak dari mereka yang memakai anjing yang terlatih sebagai penuntun mereka. Untuk tugas ini, anjing sangat bisa diandalkan bukan hanya sebagai penuntun tetapi juga sebagai pengawal.

Anjing pemandu adalah anjing pembantu yang dilatih untuk memandu orang buta atau yang penglihatannya terganggu agar dapat bergerak di lingkungan di sekitar mereka. Mereka hanya mengarahkan berdasarkan kemampuan yang didapatkan melalui latihan mobilitas. Hubungan antara anjing dan orang yang dipandunya seperti seorang penumpang yang mengetahui tujuannya dan pilot yang membawanya ke tempat tujuan dengan selamat.

Bukti menunjukkan bahwa anjing mungkin telah digunakan sebagai pemandu bagi tunanetra berdasarkan penggambaran seorang buta yang dipandu oleh anjingnya di dinding sebuah rumah di Herculaneum, yang dikuburkan ketika Vesuvius meletus pada 79 M. Penggambaran visual ini dan lainnya menunjukkan bahwa anjing telah menjadi sahabat bagi orang buta selama ribuan tahun.⁷⁸

Namun, menjadi sebuah dilema ketika anjing dihukumi sebagai *najis mughallazah* (najis berat) yang tidak bisa disucikan dengan cara biasa menurut Mazhab Syâfi'î yang dianut oleh mayoritas Muslim Indonesia.

Meskipun anjing dianggap najis dalam pandangan mayoritas ulama, bukan berarti memanfaatkan anjing dilarang oleh agama. Sejak dahulu kala di masa Nabi, anjing juga dipakai oleh kaum muslimin untuk aneka keperluan seperti berburu, menjaga rumah, dan sebagainya. Bahkan kebolehan menggunakan anjing untuk berburu diabadikan dalam Al-Quran

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۗ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۚ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُوهُنَّ مِمَّا
عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۗ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

⁷⁷ Fernandes, H., Costa, P., Filipe, V., Paredes, H., & Barroso, J. "A review of assistive spatial orientation and navigation technologies for the visually impaired", dalam *Universal Access in the Information Society*, Vol. 18, no. 1, tahun 2019, hal. 155-168.

⁷⁸ G. A. Fishman, "When your eyes have a wet nose: the evolution of the use of guide dogs and establishing the seeing eye", *Survey of Ophthalmology*, Vol. 48, no. 4, tahun 2003, hal. 452-458.

Mereka menanyakan kepadamu: "Apakah yang diharamkan bagi mereka?". Katakanlah: "Diharamkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas (anjing) yang telah kamu ajar dengan melatihnya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah atas binatang buas (anjing) itu (waktu melepaskannya). Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya. (Al-Maidah/5:4).

Al-Qurthubî ketika menafsiri ayat ini menyatakan bahwa ayat ini menjadi dalil bolehnya mengambil dan memelihara anjing pemburu atau anjing apapun yang bermanfaat⁷⁹, ayat ini juga dikuatkan dengan hadits

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ أَوْ مَاشِيَّةٍ نَقَصَ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ فَيِرْطَانٍ⁸⁰

Dari Ibnu Umar dari Nabi Muhammad SAW bersabda: "Barangsiapa yang memelihara anjing, kecuali anjing untuk berburu atau menjaga ternak -atau ladang tanaman-, maka berkuranglah pahala orang itu dalam setiap harinya sebanyak dua qirath."

Hadits dan ayat di atas menjelaskan bahwa memelihara anjing untuk tujuan yang bermanfaat adalah diperbolehkan. Jadi, hukum menjadikan anjing sebagai penuntun bagi disabilitas netra pada dasarnya adalah boleh. Karena pada dasarnya adalah boleh memelihara atas dasar asas manfaat, dapat dianalogikan secara *qiyas aulawi* jika boleh menggunakan anjing untuk menjaga rumah (menjaga harta) maka anjing sebagai penjaga manusia (menjaga nyawa) lebih layak untuk diperbolehkan.

Ini yang dilakukan oleh Muslim Law (Sharia) Council UK saat memfatwakan bolehnya anjing pemandu mengantar PDSN bernama Mahomed-Abraar Khatri ke masjid untuk berjamaah, ia sekarang dapat memasuki tempat ibadahnya di Leicester dengan anjing pendamping Vargo setelah Dewan Hukum Muslim (Syariah) Inggris mengeluarkan fatwa sebagai tanggapan atas permintaannya.

The Guide Dogs for the Blind Association⁸¹ menggambarkan keputusan itu sebagai "langkah maju yang besar bagi Muslim buta dan buta

⁷⁹ Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1984, juz 6, hal. 73.

⁸⁰ Abû al-Husain, Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Isa Bâbî al-Halabî, 1374 H, juz 1, hal. 465, no. hadis 673, *Kitâb at-Musâqât, Bâb al-Amr bi Qatl al-Kilâb*.

lainnya". Sebelumnya, semua anjing dilarang masuk masjid karena agama Islam secara historis melihat mereka hanya untuk menjaga dan berburu. Namun, posisi itu diperlunak karena anjing pemandu bisa digolongkan dalam kategori "anjing pekerja".

Tempat istirahat khusus telah didirikan di pintu masuk masjid Bilal Jamia untuk Vargo saat Khatri sedang salat. Sebelumnya, remaja yang kuliah di RNIB College di Loughborough, harus ditemani ke masjid oleh seorang pembantu yang bisa melihat.⁸²

Asosiasi Anjing Pemandu untuk PDSN berharap fatwa tersebut akan menjadi preseden, mendorong Muslim buta dan sebagian lainnya untuk mempertimbangkan memiliki anjing pemandu. Diharapkan juga para pemimpin masjid di Inggris dan luar negeri akan mengikuti dan mengizinkan anjing pemandu masuk.

Setelah mengeluarkan fatwa tersebut, Muhammad Shahid Raza, direktur Dewan Imam dan Masjid Inggris dan sekretaris Dewan Hukum Muslim (Syariah) Inggris, mengatakan: "Saya berharap semua masjid yang ada akan mengikuti masjid Bilal dalam melayani penyandang disabilitas dengan cara yang sama. cara dengan memberikan fasilitas kepada mereka. Saya juga percaya bahwa, di semua masjid baru, fasilitas seperti itu untuk penyandang disabilitas akan menjadi bagian penting dari desain mereka."

Akan tetapi, dalam pandangan penulis penggunaan anjing mempunyai efek yang tidak mudah bagi kebanyakan orang. Pertama, dalam keyakinan mayoritas penduduk Indonesia, najis yang disebabkan anjing haruslah dibasuh tujuh kali yang salah satunya dicampur dengan debu yang suci. Meskipun proses ini tidak sulit tetapi akan memberatkan pemelihara dan orang di sekitarnya apabila barang-barang mereka dijilat atau terkena air liur anjing. Kedua, penerimaan masyarakat Indonesia yang mayoritas bermazhab Syâfi'î terhadap keberadaan anjing di lingkungan mereka masih tergolong rendah.

Meskipun tentang kenajisan anjing itu sendiri, ternyata para ulama tak satu pendapat. Imam Mâlik misalnya menganggap bahwa anjing itu sendiri, tidaklah najis sehingga tak masalah apabila badan anjing bersentuhan dengan apapun meskipun dalam kondisi basah. Namun, dalam mazhab Malik

⁸¹ The Guide Dogs for the Blind Association , yang dikenal dengan bahasa sehari-hari sebagai Guide Dogs, adalah, Asosiasi ini membantu orang-orang buta dan rabun dekat di Inggris melalui penyediaan anjing pemandu.

⁸² The Guardian.Com, "Fatwa allows Muslim's guide dog inside mosque" dalam https://www.theguardian.com/society/2008/sep/25/disability.islam?CMP=gu_com diakses 5 Juli 2022.

dinyatakan bahwa bekas air liur anjing tetap disarankan (sunnah) untuk dibasuh dengan tujuh kali basuhan yang salah satunya dengan dicampur debu. Pendapat ini adalah pendapat paling ringan tentang kenajisan anjing

وَاحْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ أَيْضًا فِي سُورِ الْكَلْبِ، وَمَا وَلَعَ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ وَالطَّعَامِ فَجُمَلُهُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ، وَاسْتَقَرَّ عَلَيْهِ مَذْهَبُهُ عِنْدَ أَصْحَابِهِ: أَنَّ سُورَ الْكَلْبِ طَاهِرٌ، وَيُغَسَّلُ الْإِنَاءُ مِنْ وُلُوغِهِ سَبْعًا تَعْبُدًا، اسْتِحْبَابًا أَيْضًا لَا إِجَابًا⁸³.

Ulama berbeda pendapat juga dalam masalah bekas jilatan dan air atau makanan yang dijilatnya. Kesimpulan pendapat yang dipilih oleh Imam Malik dan mazhabnya konsisten di atasnya adalah bahwasanya wadah makanan (yang dijilat anjing) itu harus dibasuh tujuh kali dalam rangka ta'abbudi (ibadah yang tak perlu dipertanyakan alasannya), namun sebagai kesunnahan bukan kewajiban.

Pendapat fiqih ini menemukan korelasinya jika kita bandingkan dengan kesaksian Ibnu Umar tentang anjing yang keluar masuk dalam masjid Nabawi sebagaimana yang ditulis oleh Al-Bukhârî sebagai berikut;

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتِ الْكِلَابُ تَبُولُ، وَتُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ، فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَكُونُوا يُرْشُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ⁸⁴.

Ibnu Umar berkata bahwa pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam ada beberapa anjing yang kencing dan membuang kotoran di dalam masjid, namun para sahabat tidak menyiramnya dengan sesuatu."

Al-Asqalânî salah satu komentator Al-Bukhârî menafsiri bahwa peristiwa ini terjadi di masa penggunaan masjid di masa awalnya sebelum dibangunnya pintu-pintu masjid dan sebelum ada perintah untuk merawat masjid.⁸⁵

Secara praksis sesungguhnya mudah diandaikan jika di pemukiman tertentu banyak terdapat Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) yang mengandalkan anjing pemandu untuk kegiatan shalat berjamaah maka masjid bisa menjalin kerja sama dengan pengelola Pet Care untuk menyediakan layanan penitipan anjing saat pemiliknya melakukan shalat berjamaah, karena jika masjid bisa menyediakan fasilitas lahan parkir untuk

⁸³ Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd limâ fi al-Muwaththa` min al-Ma`âni wa al-Asânid*, t.t.: Muassah al Qurthubah, t.th., juz 18, hal. 269.

⁸⁴ al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâ`il. *Shahih Bukhârî*. Beirut: Dâr Tuq an-Najât, 1422 H, juz 1, hal. 145, no. hadis 174, *Kitâb al-Wudhû, Bâb Idzâ Syariba al-Kalb*.

⁸⁵ Al-Asqalânî, Ibnu Hajar, *Fath al-Bari*, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1431 H, juz 1, hal. 279.

kendaraan dan penitipan sandal maka dengan alasan yang sama masjid bisa menyediakan fasilitas penitipan hewan.

Di masa lampau, Khalifah Umayyah yang keenam yaitu Walid bin Abdul Malik pernah mempunyai kebijakan untuk menyediakan pendamping yang digaji oleh negara untuk mendampingi dan memandunya berjalan.⁸⁶ Kebijakan yang sama juga dilakukan oleh Umar bin Abdul Aziz.⁸⁷

Kini PDSN idealnya dapat bepergian mandiri dengan bantuan teknologi peta digital berbasis GPS. Penggunaan peta bertujuan untuk menunjukkan lokasi atau posisi, menunjukkan ukuran jarak dan arah, dan menunjukkan jenis permukaan yang akan dilewati. Peta digital berbasis GPS mempermudah dan mempercepat penyampaian informasi pada PDSN untuk mengenali lingkungan.⁸⁸

Peta digital berbasis GPS dilengkapi dengan input dan output suara yang menginformasikan rincian lokasi tujuan, kemacetan, hambatan pada perjalanan, belokan yang akan dilewati serta rincian jarak perjalanan. Konsep arah dan jarak merupakan hal penting yang harus dipahami tunanetra, begitu memahami arah dan jarak, PDSN akan mampu bepergian dengan efektif mencapai tujuan yang diinginkan dengan selamat dan dalam waktu yang singkat.

Hasil penelitian Szpiro dkk menunjukkan bahwa PDSN lebih cepat menemukan tempat yang dituju dengan menggunakan peta digital berbasis GPS pada smartphone. Peta digital berbasis GPS membantu mereka bepergian mandiri di luar ruangan dengan petunjuk berjalan ke arah yang benar, aman, memperingatkan saat mereka bepergian ke arah yang salah.⁸⁹

3. Penerjemah Bahasa Isyarat dan Running Text Khutbah Jum'at bagi Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara (PDSRW)

Salah satu anjuran yang sangat ditekankan dalam salat Jum'at adalah menyimak khotbah yang berlangsung. Selain berpahala, menyimak khotbah penting dilakukan sebab di dalamnya terdapat materi yang penting bagi segenap hadirin jamaah Jumat. Namun, sayangnya Penyandang Disabilitas

⁸⁶ At-Thabari, Muhammad bin Jarir, *Târîkh at Thabarî*, Beirut: Dâr at-Turâts, 1387 H, juz 6, hal. 496.

⁸⁷ Ibn al-Jauzi, *Sîrat Umar bin Abdil Azîz*, Kairo: Mathba'ah al-Muayyad, 1331, hal 154-155.

⁸⁸ Erdina, M.S. *Modul Guru Pembelajar Slb Tuna Netra Kelompok Kompetensi F*. Bandung: PPPPTK TK dan PLB Bandung, 2016.

⁸⁹ Szpiro, S., Zhao, Y., & Azenkot, S. "Finding a store, searching for a product: a study of daily challenges of low vision people", dalam *Proceedings of the 2016 ACM International Joint Conference on Pervasive and Ubiquitous Computing*, tahun 2016, hal. 61-72.

Sensorik Rungu (PDSR) acap kali kesulitan untuk mengerti materi khotbah sebab tiadanya pelayanan penunjang baginya, sehingga ia dirugikan.

Dalam hal ini, takmir masjid perlu menyediakan fasilitas interpreter atau running text yang berisi materi khotbah Jumat sehingga juga bisa dipahami oleh PDSR. Dan juga perlu menyediakan seorang interpreter bahasa isyarat yang menerjemahkan materi khotbah Jumat saat khotbah berlangsung.

Bahasa merupakan tangga untuk mengetahui pelbagai pengetahuan. Karena itu, menurut Al-Gazâlî, barangsiapa yang tidak mengetahui bahasa, maka ia tidak memiliki jalan untuk mendapatkan pengetahuan.⁹⁰ Argumentasi yang dikemukakan oleh Al-Gazâlî ini mencakup di dalamnya adalah bahasa isyarat, yaitu bahasa yang biasanya digunakan oleh kalangan yang mengalami gangguan pendengaran rungu dan wicara.

Bahasa isyarat menjadi penting untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam kepada Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara (PDSRW) maka hukum mempelajari bahasa isyarat dalam konteks ini adalah Fardhu Kifayah.

Dalam literatur-literatur fikih, kewajiban dibagi setidaknya menjadi dua. Pertama, kewajiban individual atau yang dikenal dengan istilah fardlu ‘ain. Kedua adalah kewajiban kolektif yang dikenal dengan istilah fardlu kifayah. Dalam hal yang kedua, jika sudah ada kelompok atau individu yang melaksanakannya maka gugurlah kewajiban bagi yang lain. Berbeda dengan yang pertama.

Di antara kewajiban kolektif—sebagaimana dikemukakan dalam kitab Mugnil Muhtāj—adalah menghadirkan argumen-argumen ilmiah, misalnya yang terkait dengan bukti atau dalil atas eksistensi Allah SWT, sifat-sifat baik yang wajib atau mustahil bagi-Nya, penetapan kenabian, dan kebenaran para rasul. Begitu juga menjelaskan berbagai kerancuan dan kepelikan dalam persoalan agama agar tidak menimbulkan kesalahpahaman.

وَمِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ الْقِيَامُ بِإِقَامَةِ الْحُجَجِ الْعَلَمِيَّةِ، وَهِيَ الْبَرَاهِينُ الْقَاطِعَةُ عَلَى إِثْبَاتِ الصَّانِعِ
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمَا يَجِبُ لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ وَمَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ مِنْهَا وَعَلَى إِثْبَاتِ التُّبُوتِ
وَصِدْقِ الرُّسُلِ، وَمَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ مِنَ الْحِسَابِ وَالْمَعَادِ وَالْمِيمِزَانِ وَعَبَّرَ ذَلِكَ وَحَلَّ الْمَشْكَلَاتِ
فِي الدِّينِ) وَدَفَعَ الشُّبُهَةَ⁹¹

⁹⁰ Abu Hamid al-Gazâlî, “Ar-Risalah Al-Laduniyyah”, dalam *Majmu'atur Rasa'il lil Imam Al-Gazâlî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, hal. 65.

⁹¹ Muḥammad Khathîb asy-Syarbîni, *Mughni al-Muhtāj ila Ma'rifati Alfâzh al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz 4, hal. 210.

(Di antara fardlu kifayah adalah menghadirkan argumen-argumen) ilmiah yaitu dalil-dalil pasti yang menunjukkan atas eksistensi Sang Pencipta Yang Maha Suci dan Luhur, sifat-sifat yang wajib dan yang mustahil bagi-Nya, penetapan kenabian dan kebenaran para rasul, dan apa yang dikemukakan oleh syara' seperti persoalan perhitungan amal, kiamat, dan timbangan amal dan selainnya. (dan mengurai berbagai kemusykilan dalam agama) dan mencegah ketidakjelasan (pemahaman atas agama)

Poin penting yang ingin dikemukakan di sini adalah bahwa mendakwahkan nilai-nilai ajaran agama melalui argumen ilmiah begitu juga meluruskan hal-hal yang dianggap dapat merancukan pemahaman terhadap agama merupakan amanat kolektif atau *fardhu kifayah*.

Materi yang sama juga harus dijelaskan kepada penyandang disabilitas rungu-wicara menggunakan bahasa isyarat. Karena mereka juga adalah kalangan yang berhak mendapatkan pemahaman agama yang benar. Dari sinilah kemudian muncul kebutuhan untuk mempelajari bahasa isyarat sebagai sarana untuk berdakwah kepada mereka yang mengalami gangguan pendengaran maupun gangguan pembicaraan.

Oleh karena itu, apabila mendakwahkan ajaran Islam adalah amanat kolektif (*fardhu kifayah*) bagi umat Islam—di mana ladang dakwah mereka ternyata bukan hanya kelompok masyarakat yang tidak memiliki hambatan atau keterbatasan fisik. Namun juga ada kelompok lain di luar mereka seperti kalangan yang mengalami hambatan pendengaran dan pembicaraan di mana komunikasi sehari-sehari yang mereka gunakan adalah bahasa isyarat—maka hukum mempelajari bahasa isyarat juga merupakan *fardhu kifayah*.

4. Mekanisme Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) dalam memperkirakan waktu shalat

Mengetahui masuknya waktu shalat termasuk salah satu syarat melakukan shalat.

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا

Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (An-Nisa/4: 103).

Di antara kesulitan penyandang disabilitas netra adalah menentukan waktu salat. Dalam kondisi normal ketika berada di tempat yang ramai, dia bisa bertanya ke orang sekitarnya tentang waktu salat. Tetapi apabila sedang sendirian di tempat yang jauh dari orang pemukiman, maka sulit sekali baginya untuk mengetahuinya.

Penentuan waktu salat bagi PDSN, ia wajib melakukan ijtihad (berupaya keras) untuk menentukan waktu shalat melalui tanda-tanda atau kejadian di sekitarnya, misalnya kokok ayam dan panas matahari. Karena ini ijtihad ini merupakan kewajiban, maka apabila seorang penyandang disabilitas netra tidak melakukannya tetapi langsung salat, maka salatnya dianggap batal meskipun kebetulan waktunya tepat. Namun, saat ijtihadnya terbukti keliru menurut orang yang tahu waktu, maka ia harus mengulangi salatnya lagi.

Para ulama bersepakat tentang keharusan ijtihad bagi PDSN dalam menentukan waktu shalat, karena indikator deteksi waktu shalat tidak harus bersifat visual dan masih dalam kompetensi mereka. Dalam hal ini kompetensi PDSN dan orang yang dapat melihat dianggap sama. An-Nawâwî misalnya menyatakan

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْأَعْمَى يَجْتَهِدُ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ⁹²

Para ulama bersepakat bahwa penyandang disabilitas netra harus berijtihad dalam waktu salat

فَرَعٌ فِي مَسَائِلَ تَتَعَلَّقُ بِالْبَابِ إِحْدَاهُمَا إِذَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَيَجْتَهِدُ الْأَعْمَى كَالْبَصِيرِ لِأَنَّهُ يُشَارِكُ الْبَصِيرَ فِي هَذِهِ الْعَلَامَاتِ⁹³

Cabang pembahasan tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan bab ini, salah satunya ketika samar waktu salat. Penyandang disabilitas netra harus berijtihad sama dengan orang yang dapat melihat karena dalam hal ini keduanya sama.

Seiring perkembangan teknologi PDSN kini dimudahkan dengan fitur-fitur yang ada dalam gadget yang mereka miliki. Salah satu sarana yang dibutuhkan PDSN untuk beribadah adalah fitur audio yang dapat mengeluarkan suara. Di berbagai sistem operasi gadget kini sudah tersedia macam-macam aplikasi untuk memudahkan tunanetra dalam beribadah. Beberapa di antaranya adalah *aplikasi Muslim Pro, Alarm Clock for Moslem with Full Azan*, dan lainnya. Aplikasi semacam ini akan sangat membantu PDSN dengan fitur azan yang otomatis mengeluarkan suara saat waktu salat tiba.

⁹² Muhyiddin Syarf an-Nawâwî, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.th, juz 3, hal. 448.

⁹³ Muhyiddin Syarf an-Nawâwî, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, ... juz, 3, hal. 78.

5. Mekanisme Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) dalam menentukan kiblat

Menghadap kiblat adalah salah satu syarat yang harus dipenuhi dalam melakukan shalat. Hal ini didasarkan pada ayat

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۗ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

Sungguh Kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. Dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya. (Al-Baqarah/2:144).

Frasa yang sama *Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram* juga terulang dalam Al-Baqarah ayat 149 & 150.

Al-Qurthubî menyatakan “*Tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwa Ka’bah adalah kiblat seluruh penjuru bumi. Ulama sepakat bahwa siapa pun yang melihat Ka’bah wajib menghadapnya ketika shalat.*”⁹⁴

الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لِلْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ فِي مَشَارِقِهَا وَمَعَارِبِهَا مِنْ أُمَّتِي⁹⁵

“*Ka’bah itu adalah kiblat untuk mereka yang berada di masjid (Haram), dan Masjid Haram adalah kiblat untuk penduduk yang mendiami tanah Haram, dan tanah Haram secara keseluruhan adalah kiblat untuk penduduk bumi seluruhnya dari ummatku*” (HR. Baihaqi).

As-Syairâzî menjelaskan menghadap kiblat sebagai berikut:

فَإِنْ كَانَ بِحَضْرَةِ الْبَيْتِ لَرِمَهُ التَّوَجُّهُ إِلَى عَيْنِهِ... وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَةِ الْبَيْتِ نُظِرَتْ فَإِنْ عَرَفَ الْقِبْلَةَ صَلَّى إِلَيْهَا وَإِنْ أَحْبَرَهُ مَنْ يُقْبَلُ خَبْرَهُ عَنْ عِلْمِ قَبْلِ قَوْلِهِ وَلَا يَجْتَهُدُ... وَإِنْ رَأَى مُحَارِبَ الْمُسْلِمِينَ فِي مَوْضِعٍ صَلَّى إِلَيْهَا وَلَا يَجْتَهُدُ لِأَنَّ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْخَبَرِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ظُرْتُ فَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يَعْرِفُ الدَّلَائِلَ فَإِنْ كَانَ غَائِبًا عَنْ مَكَّةَ اجْتَهَدَ فِي طَلْبِ الْقِبْلَةِ لِأَنَّ

⁹⁴ Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, juz 2, hal. 160.

⁹⁵ Al-Baihaqî, Ahmad bin Husain, *as-Sunan al-Kabîr*, Kairo: Markaz Hajar, 2011, juz 3, hal. 319, *Kitâb as-Shalat Bab al-Ikhtilâf fî al-Qiblah*

لَهُ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِهَا بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالْجِبَالِ وَالرِّيَّاحِ ... فَكَانَ لَهُ أَنْ يَجْتَهِدَ كَالْعَالِمِ فِي
الْحَادِثَةِ⁹⁶

Apabila ia berada di dalam bait (Masjidil Haram), maka wajib baginya menghadap 'ain kiblat... Apabila ia tidak berada didalamnya, maka dilihat dulu, jika ia tahu arah kiblat, maka sholat menghadap arah tersebut, jika ada seorang terpercaya yang mengabarnya, maka terima kabar tersebut dan tidak perlu berjihad lagi...jika ia melihat sekumpulan muslimin di suatu tempat shalat menghadap ke sebuah arah, maka ia tidak perlu ijihad, karena hal itu sama saja seperti sebuah kabar. Jika tidak ada sesuatu pun, maka dilihat dulu, jika ia adalah seseorang yang bisa menangkap pertanda, sedangkan kondisinya jauh dari Makkah, ia mesti berjihad mencari arah kiblat menggunakan metode bisa dari melihat matahari, bulan, bintang, atau arah angin bertiup...maka wajib baginya berjihad sebagaimana orang alim berjihad menyikapi persoalan fiqih terbaru.”

Orang yang tidak bisa mengenal arah kiblat karena tidak bisa belajar lantaran tidak memiliki kemampuan untuk itu, atau tidak ada yang mengajarnya padahal waktunya sempit, atau penyandang disabilitas netra, maka yang wajib baginya adalah taklid (mengikuti orang lain). Dasar pendapat ini adalah firman Allah SWT

فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui (An-Nahl/16:43).

Penyandang Disabilitas Sensorik Netra (PDSN) menemui kesulitan dalam menentukan arah kiblat karena rata-rata indikator kiblat bersifat visual, karenanya dalam Madzhab Syâfi'î PDSN tidak diharuskan berjihad menentukan arah kiblat⁹⁷, ia cukup bertanya pada orang yang ia anggap tahu arah kiblat. Sehingga dia tidak harus meraba-raba tembok masjid dan mimbar untuk menemukannya. Apabila kemudian shalatnya bukan ke arah kiblat lalu ada yang membenarkannya maka ia berputar ke arah yang benar dan meneruskan shalatnya hingga sempurna.⁹⁸

Meskipun menurut pendapat pendapat madzhab Hanafiyah dan Hanabilah PDSN diperbolehkan untuk berjihad dalam menentukan arah

⁹⁶ As-Syairazî, Abû Ishâq, *Al-Muhaz{z}ab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, juz 1, hal. 129.

⁹⁷ As-Suyuthî, Jalâluddin Abdurrahman, *al-Asybah wa an-Nadzâir*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, hal. 252.

⁹⁸ Muhyiddin Syarf an- Nawâwî, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, ... juz, 3, hal. 78.

kiblat karena masih dianggap kompeten bila memungkinkan baginya berusaha menentukan arah kiblat dengan indra lain yang dimilikinya. Al-Bahuti menyatakan

(فَإِنْ أُمِّكَنْ الْأَعْمَى الْجِتْهَادَ بِشَيْءٍ مِّنَ الْأَدْلَةِ) كَالْأَنْهَارِ الْكِبَارِ غَيْرِ الْمَحْدُودَةِ، وَالْجِبَالِ،
وَمَهَبَاتِ الرِّيَّاحِ (لَزِمَهُ) الْجِتْهَادُ⁹⁹

(Jika memungkinkan bagi PDSN untuk berjihad menentukan kiblat dengan beberapa indikator) seperti sungai besar yang tidak terinjak, gunung, dan hembusan angin maka (ia harus) berjihad.

Di masa sekarang dikembangkan berbagai alat menentukan kiblat untuk PDSN misalnya seperti Sajadah Berbicara Pendeteksi Arah Kiblat Berbasis Arduino. Sajadah berbicara berbasis Arduino ini menggunakan sensor kompas HMC5883L dengan mikrokontroler ATmega328P. Alat tersebut dihubungkan dengan Arduino Nano dan ATmega328P, alat ini kemudian disisipkan pada bagian sudut sajadah. Alat ini akan dibuat seminimalis mungkin agar tidak mengganggu proses shalat. Alat ini menggunakan WTV020 sebagai perantara untuk Audio dengan Speaker sebagai alat untuk mengeluarkan audio, audio yang dikeluarkan nantinya akan memberitahukan arah kiblat bagi penyandang Tunanetra yang telah di deteksi oleh sensor kompas HMC5883L.¹⁰⁰

C. Konstruksi *Taklif* dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas Fisik

1. Kursi Roda Disabilitas Daksa

Beberapa penyandang disabilitas selalu menggunakan kursi roda atau tongkat untuk beraktivitas. Yang seringkali menjadi masalah adalah bagian roda kursi roda atau bagian bawah tongkat yang seringkali diidentikkan sebagai barang najis seperti halnya sandal atau sepatu sehingga dianggap bermasalah apabila di bawa ke tempat-tempat ibadah yang dianggap suci. Sebenarnya, apakah roda kursi roda dan bagian bawah tongkat dengan segala bentuknya selalu dihukumi najis ketika sudah dipakai menyentuh tanah, aspal, jalanan dengan berbagai kondisinya?

Sebenarnya, hal-hal tersebut tidak dihukumi najis kecuali telah nyata nyata ada barang najis yang menempel. Misalnya pada pakaian terdapat kotoran hewan, darah, muntahan dan sebagainya. Namun, meskipun telah

⁹⁹ Al-Bahuti, Manshur bin Yunus, *Kassyaf al-Qina'* Riyadh: Wizarat al-'Adl, 2008, juz 2, hal. 237.

¹⁰⁰ Simanjuntak, Judika CS, Gita Indah Hapsari, and Lisda Meisaroh. "Sajadah Berbicara Pendeteksi Arah Kiblat Berbasis Arduino." *eProceedings of Applied Science* 6.2, 2020.

secara nyata ada barang najis yang menempel, hukumnya dimaafkan (*ma'fû*) apabila berasal dari tempat umum yang sulit dihindari najisnya, misalnya jalan raya, dengan catatan jumlahnya sedikit dan tidak dengan sengaja menginjak bagian najisnya. Selengkapannya dapat dilihat dalam pernyataan para ulama berikut:

وَعَنْ طِينَ الشَّارِعِ الَّذِي تَيَقَّنَ نَجَاسَتَهُ وَيَتَعَدَّرُ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ غَالِباً وَيُخْتَلِفُ بِالْوَقْتِ وَمَوْضِعِهِ مِنَ الثُّوبِ وَالْبَدَنِ¹⁰¹

Dimaafkan keberadaan tanah jalan raya yang diyakini najis, sekalipun telah bercampur dengan najis berat (seperti najisnya anjing dan babi) sebab biasanya hal tersebut sulit dihindari.

Intinya, roda kursi roda dan bagian bawah tongkat dengan segala bentuknya selalu tidak dihukumi najis ketika sudah dipakai menyentuh tanah, aspal, jalanan dengan berbagai kondisinya. Yang dianggap najis adalah hanya ketika barang-barang tersebut nyata-nyata menyentuh barang najis seperti kotoran hewan, muntahan, nanah, darah dan sebagainya.

Setelah diketahui bahwa roda kursi roda dan bagian bawah tongkat tidak selalu najis, lalu timbul pertanyaan berikutnya, yaitu: Apakah dalam konsep fikih diperbolehkan membawa masuk kursi roda atau tongkat yang roda atau ujungnya hanya kotor (tidak sampai najis) ke dalam masjid dengan alasan memudahkan penyandang disabilitas?

Sudah menjadi kesepakatan seluruh ulama bahwa barang yang najis dilarang untuk dibawa masuk ke masjid. Adapun barang yang kotor saja tetapi tidak sampai najis, misalnya berdebu, maka untuk membawanya ke dalam masjid tetaplah wajib dibersihkan terlebih dahulu karena dikhawatirkan mengotori masjid. Sebab meskipun hal itu suci, yang lebih diprioritaskan ialah kebersihan rumah Allah SWT. Dalam kitab-kitab fikih disebutkan:

الْأَكْلُ فِي الْمَسْجِدِ مُبَاحٌ مَا لَمْ يَتَرْتَّبْ عَلَيْهِ تَقْذِيرُ الْمَسْجِدِ، كَأَكْلِ الْعَسَلِ وَالسَّمَنِ، وَكُلِّ مَا لَهُ دُسُومَةٌ وَإِلَّا حُرْمٌ، لِأَنَّ تَقْذِيرَ الْمَسْجِدِ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ وَخَوِّهِ حَرَامٌ، وَإِنْ كَانَ طَاهِراً¹⁰²

makan di masjid itu diperbolehkan selama tidak berakibat mengotori masjid, misalnya makan madu, minyak dan segala sesuatu yang berlemak. Bila tidak demikian, maka haram sebab mengotori masjid semua hal tersebut adalah haram meskipun suci.

Jadi, bagi penyandang disabilitas yang membawa barang-barang tersebut ke masjid diharuskan membersihkan dahulu semua bagian kotornya

¹⁰¹ Abdurahman al-Jazîri, *al-Fiqh 'ala Madzâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Arqam, t.th., juz I, hal. 204.

¹⁰² Sulaimân al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb 'ala Syarh al-Khathîb*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, cet ke-1, juz I, hal. 546.

sebisa mungkin, sama dengan seluruh barang kotor lainnya. Sebab ini hanya kotoran, bukan najis, maka tak harus memakai air namun bisa memakai media lain seperti tissue atau kain lap. Ketika sudah bersih, maka barang-barang tersebut bisa leluasa dibawa beraktivitas di dalam masjid. Ketentuan yang sama juga berlaku bagi *protese* (alat pengganti anggota tubuh, misalnya kaki buatan). Apabila nyata-nyata terdapat najis di bagiannya, maka wajib disucikan terlebih dahulu tanpa perlu dilepaskan dari tubuh. Cara penyuciannya dapat menggunakan air dalam botol sehingga tidak menyulitkan. Apabila tidak najis tetapi hanya kotor, maka cukup dilap saja agar tak mengotori masjid.

Ketentuan semacam ini dapat difahami berasal dari hadits

حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لَا تَصْلُحُ

لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبَوْلِ وَلَا الْقَدَرِ إِتْمَا هِيَ لِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالصَّلَاةِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ¹⁰³

Menceritakan padaku Anas bin Malik: bersabda Rasulullah SAW: Sesungguhnya masjid-masjid ini tidak layak untuk kencing ini dan tidak juga untuk kotoran. Sesungguhnya Masjid itu hanya untuk berdzikir kepada Allah, salat dan membaca Al-Qur'an (HR Muslim)

Setelah dibahas tentang hukum kursi roda di masjid, mungkin timbul pertanyaan tentang salat di luar masjid dengan memakai barang-barang tersebut dengan tanpa menyentuh bagian najisnya. Dengan kata lain, bolehkah salat menggunakan kursi roda yang rodanya nyata-nyata terkena najis?

Untuk soal salat di kursi roda yang sedemikian, hukumnya diperbolehkan dan salatnya sah, karena kursi roda tersebut berfungsi sama seperti kursi yang tak mempengaruhi keabsahan salat orang yang mendudukinya meskipun bagian bawah kursi itu najis.

2. Mekanisme Bersuci Disabilitas Daksa

Terkait najis di jalanan ini, timbul pertanyaan tentang penyandang disabilitas daksa kaki yang bergerak atau berpindah dengan cara menyeret badannya. Apa yang harus dilakukan oleh penyandang disabilitas yang bergerak dengan cara tersebut agar terbebas dari hukum najis terus-menerus sedangkan kondisi jalan tak selalu bersih? Adakah keringanan hukum baginya dalam hal ini dan bolehkah ia keluar masuk masjid dengan leluasa? Kondisi jalan yang kotor tidak berarti dihukumi najis sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya. Meskipun nyata jalannya najis sekalipun maka tetap dimaafkan kenajisannya selama tidak dengan sengaja menginjak barang

¹⁰³ Abû al-Husain, Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Isa Bâbî al-Halabî, 1374 H, juz 1, hal. 236, no. hadis 285, *Kitâb at-Thahârah, Bâb Wujûb Gasl al-Baul*.

najisnya. Akan tetapi dalam hal keluar masuk masjid, maka ia wajib membersihkan diri terlebih dahulu atau berganti dengan pakaian yang suci.

Penyandang disabilitas sendiri dalam pandangan fikih lebih bisa dimaklumi dan dimaafkan soal najis yang didapatnya di jalan daripada non-disabilitas. Hal ini seperti diterangkan dalam ibarah berikut:

وَيُعْفَى فِي حَقِّ الْأَعْمَى مَا لَا يُعْفَى عَنْهُ فِي حَقِّ الْبَصِيرِ¹⁰⁴

Dan dimaafkan bagi orang disabilitas netra najis yang tidak dimaafkan bagi orang yang dapat melihat.

Tentu ketentuan ini tidak terbatas hanya pada disabilitas netra, karena yang dimaksud adalah keringanan hukum bagi penyandang disabilitas. Dengan demikian, maka penyandang disabilitas daksa kaki yang bergerak dengan cara menyeret badan tidak perlu terlalu risau dengan masalah najis. Selama tidak berhubungan dengan masjid, maka yang perlu dia perhatikan hanyalah menghindari hal-hal yang nyata-nyata najis seperti darah, muntah, nanah, kotoran hewan dan sebagainya. Hal-hal ini secara alamiah pasti memang dihindari oleh siapapun. Adapun apabila berkaitan dengan masjid, maka perlu tindakan tambahan sebab tak hanya barang najis yang tak boleh di bawa ke dalam masjid, namun juga barang kotor. Jadi, apabila hendak ke masjid hendaknya membawa bawahan yang suci bersih untuk dipakai ketika hendak naik ke lantai masjid. Sedikit debu yang tak najis yang mungkin ada ketika berganti pakaian sama sekali bukanlah masalah.

Beribadah merupakan kewajiban bagi semua muslim. Namun demikian, tak semua ibadah bisa dilakukan dengan mudah oleh para penyandang disabilitas sebab keterbatasan yang mereka miliki. Misalnya kewajiban membasuh tangan dan kaki ketika berwudhu bagi penyandang disabilitas daksa, Hal ini kerap membuat mereka bingung dalam beribadah. Bagaimana cara bagi penyandang disabilitas daksa yang tidak punya tangan dan kaki ketika akan berwudhu atau bagi penyandang disabilitas siku yang kesulitan untuk mengusap anggota tubuh saat berwudhu?¹⁰⁵

Caranya adalah dengan membasuh anggota wudhu yang masih tersisa. Jika yang tersisa adalah bagian tubuh di atas siku, maka sunah untuk membasuh bagian di atasnya. Tapi jika kondisi tidak memungkinkan untuk melakukannya sendiri, maka carilah orang untuk mewudhunya. Sedangkan apabila belum menemukan orang yang bisa membantunya berwudhu, maka boleh salat dengan tanpa wudhu tetapi harus mengulangi lagi salat tersebut apabila sudah memungkinkan berwudhu.

Pada akhirnya penutup pembahasan tentang *taklif* penyandang disabilitas ini akan kembali kepada An-Nur: 61

¹⁰⁴ Sulaimân al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habib 'ala Syarh al-Khathib*, juz I, hal. 445.

¹⁰⁵ PBNU, LBM. *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas*, Jakarta: LBM PBNU. 2018, hal 76.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ صَدَيْقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) dirumah kamu sendiri atau dirumah bapak-bapakmu, dirumah ibu-ibumu, dirumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, dirumah saudara bapakmu yang laki-laki, dirumah saudara bapakmu yang perempuan, dirumah saudara ibumu yang laki-laki, dirumah saudara ibumu yang perempuan, dirumah yang kamu miliki kuncinya atau dirumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya(Nya) bagimu, agar kamu memahaminya.

Al-Qurthubî ketika menafsiri ayat ini menyatakan:

إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ الْحَرْجَ عَنِ الْأَعْمَىٰ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالتَّكْلِيفِ الَّذِي يُشْتَرَطُ فِيهِ الْبَصَرُ، وَعَنِ الْأَعْرَجِ فِي مَا يُشْتَرَطُ فِي التَّكْلِيفِ بِهِ مِنَ الْمَشْيِ، وَمَا يَتَعَدَّدُ مِنَ الْأَفْعَالِ مَعَ وُجُودِ الْعَرَجِ، وَعَنِ الْمَرِيضِ فِي مَا يُؤْتَرُ الْمَرَضُ فِي إِسْقَاطِهِ، كَالصَّوْمِ وَشُرُوطِ الصَّلَاةِ وَأَرْكَانِهَا، وَالْجِهَادِ وَنَحْوِ ذَلِكَ¹⁰⁶

Sungguh Allah menghapus kesulitan (penghalang) bagi orang yang buta dalam hal yang berkaitkelindan dengan taklif yang disyaratkan di dalamnya untuk melihat, begitu juga dari orang yang pincang yang disyaratkan di dalamnya berjalan dan perbuatan yang sulit dilakukan karena adanya kepincangan, demikian juga menghapus kesulitan bagi orang yang sakit dalam hal yang dapat memberikan dampak pada sakitnya ketika dihapus seperti puasa, syarat dan rukun salat, jihad dan selainnya”.

¹⁰⁶ Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1423 H/2003, juz 12, hal. 313.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian dalam Konstruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Quran memberikan beberapa kesimpulan, yaitu

1. Secara faktual telah terjadi progres yang signifikan dalam hal pendekatan dan aturan hukum yang terkait dengan penyandang disabilitas. Progres ini terutama terjadi setelah pengesahan PBB terhadap Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas (KHPD) yang berisi tentang undang-undang yang memastikan semua penyandang disabilitas dapat menikmati semua hak dasar manusia dan kebebasan yang fundamental. Di Indonesia progres ini terjadi setelah lahirnya undang-undang Undang-undang (UU) No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas
2. Kontruksi *taklif* penyandang disabilitas adalah instrumen inklusivasi konsep *al-ahliyyah* dan *Maqâshid asy-Syarî'ah* sebagai strategi pemenuhan hak akses yang berujung pada fiqh penyediaan akses, hal yang penulis sebut sebagai *Socio-religious Model of Disability* (SrMD) sehingga ketentuan *rukhsah* tidak menjadi satu-satunya solusi dalam menyikapi keterbatasan penyandang disabilitas, dengan ketentuan bahwa semua penyandang disabilitas memiliki *ahliyyah al-wujûb*, penyandang disabilitas mental yang masuk dalam kategori tidak berakal yaitu kelompok penyandang disabilitas psiko sosial

dan penyandang disabilitas ganda / multi yang kehilangan akses informasi ajaran agama otomatis tidak terkena *taklif*.

3. Bentuk implementasi *taklif* penyandang disabilitas adalah dengan pemenuhan hak akses bukan hanya semata-mata mengatur bagaimana cara seorang penyandang disabilitas melakukan peribadahan secara *private* di tengah keterbatasannya. Akan tetapi menekankan pada pengembangan potensi agar dapat mereka dapat berintegrasi dengan masyarakat dalam lingkungan yang inklusi.

B. Saran

Dari hasil penelitian ini dapat diajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Saran Teoritis

Kajian tentang Konstruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Quran ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya yang terkait kesetaraan penyandang disabilitas dalam hal pemenuhan hak-haknya yang asasi, sehingga sesuai dengan semangat egaliter dan ajaran universal Al-Qur'an.

Menilik beragamnya jenis gangguan jiwa dan kesehatan mental yang ada baik dari pengklasifikasian menurut Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa di Indonesia (PPDGJ) III maupun Riset Kesehatan Dasar dan masing-masing jenis gangguan memiliki ciri khas masing-masing, maka dari itu perlu dilakukan penelitian mendalam tentang *taklif* Orang dengan Gangguan Jiwa (ODGJ).

Mengingat masih banyak kekurangan dan keterbatasan pengetahuan penulis dalam penelitian ini, maka penulis berharap kepada peneliti selanjutnya untuk lebih mempertajam dan mengembangkan hasil penelitian ini, sehingga Konsep *Taklif* Penyandang Disabilitas menjadi lebih sempurna, mudah dipahami sehingga menjadi semakin bermanfaat bagi kemanusiaan.

2. Saran Praktis

Implikasi dari penelitian ini adalah tentang penyediaan akses. Bagi para pemangku kebijakan agar menindaklanjuti kebutuhan aksesibilitas penyandang disabilitas. Tindak lanjut bagi persoalan ini penting dirumuskan secara bersama dengan pihak terkait. Hal ini dimaksudkan untuk mendorong partisipasi komunitas penyandang disabilitas dalam proses pengambilan keputusan, agar pelayanan publik yang inklusif bagi penyandang disabilitas yang mengakomodir kebutuhan penyandang disabilitas dalam beribadah dapat terpenuhi sebagai upaya pemenuhan hak beribadahnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Al, Abdul Hayy, *Pengantar Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.
- Abdul Latief, ed. *Perlindungan HAM dalam Negara Hukum dalam Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif*. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2007.
- Abdullah, Muhammad Ramadhan. *al-Bâqillânî wa Ârâuhu al-Kalamiah*. Baghdad: Mathba'ah al-Ummah, 1986.
- Abdurrahim. *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools*. Madras: Luzac, 1911
- Abdurrahman, Jalâl. *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl*. Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H.
- Abû Zahrah, Muhammad. *Târikh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- *Tarikh Madzahib al-Islamiyah*. Madinah: t.tp, t.th.
- Adam, Panji. *Hukum Islam Konsep, Filosofi dan Metodologi*. Jakarta: Sinar Grafika, 2002.
- al-Afghâni, Sa'id. *al-Mujazi fî Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Syawâhiduha*. Beirut: Dâr al-Fikr: 1981.
- Afiyanah, Yayuk. "Hukum Perkawinan Bagi Penyandang Disabilitas Mental Menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Dan Undang-Undang No. 8 Tahun 2016." Dalam *Jurnal Syntax Admiration*, Vol. 1, No. 7, tahun 2020, hal. 991-1003.
- AJ. Wensinck, *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- al-'Akbarî, Ibnu Syihâb, *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Lathaif, 2017.

- al-Âmidî, Abû al-Hasan. *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Kairo: Maktabat al-Halabi, t.th.
- Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat: Metode Pembelajaran & Terapi untuk Anak Berkebutuhan Khusus*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- Arfa, Faisar Ananda. *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- al-Ashfihânî, Syamsuddin. *Bayan al-Mukhtashar*, Madinah: Dâr al-Madanî, 1986.
- Al-Asqalânî, Syihab al-Din Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar. *Al-Ishâbah fi Tamyîz al-Shahâbah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1995.
- *Fathul Bari: Syarh Shahih al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H.
- *Nuzhat al-Nazr Syarh Nukhbah*. Kairo: al-Munawwarah. t.th.
- Astiwaru, Endy M. *Fikih Kedokteran Kontemporer*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018.
- al-Asy'arî, Abu al-Hasan. *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H
- *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al-Ziagh wa al-Bidâ'*. Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th
- *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallin*, tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid. Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1389/1969.
- Al-A'zh}amî, Muhammad Mustofâ. *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*. Selangor: Islamic Book Trust, 2011.
- Albert Wirya, et al, *Asesmen Hukum Pengampuan di Indonesia: Perlindungan Hak Orang Dengan Disabilitas Psikososial*. Jakarta: Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat, 2020.
- Ali, Abdul Fattah. *'Alâm al-Mubdi'în min Ulamâ al'Arab wa al-Muslimîn*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2010.
- Amalia, Aisyah Nur. "Proses Othering pada Penyandang Disabilitas di Keraton Yogyakarta" dalam *Proceedings The 2nd The Indonesian Conference on Disability Studies and Inclusive Education (ICODIE)*. Yogyakarta: Pusat Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*. Kairo: Maktabat alNahdat al-Misriyat, 1965.
- Andajani, Sri Joeda. "Penerapan pembelajaran orientasi dan mobilitas untuk pengembangan kompetensi guru pada taman kanak-kanak inklusif." *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Luar Biasa*, Vol. 1, No. 2, tahun 2014, hal. 150-157
- Aninda, Avra. *Psychological Well Being Pada Ibu Yang Memiliki Anak Retardasi Mental*. Tesis. Universitas Mercu Buana Yogyakarta, 2019.
- Avani, Shahin. Theodicy or Divine Justice in Leibniz. *Journal of Philosophical Investigations* (university of Tabriz), Vol. 14, No. 30, tahun 2020, hal. 1-19.

- Az}im Abâdî. *'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dawûd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1415 H.
- Al-Bâjî, Sulaimân bin Khalaf. *Al-Muntaqâ Syarh al-Muwatho*. Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H.
- al-Bagdâdi, Abu Mansûr 'Abd al-Qâhir bin Thâhir bin Muhammad. *Ushûl ad-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kitab, 1980.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet. II, 2002.
- Baharudin, et.al, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Al-Bahûtî, Manshûr bin Yûnus bin Idrîs. *Kasysyâfu Al-Qinâ' 'an Matan Al-Iqnâ'*. Beirût: Dâr al-Fikr, 1982.
- al-Ba'li, Ahmad bin Abdillâh, *ad-Dzâhl al-Harîr*, Kairo: Dâr ad-Dzakhâir, 2020.
- al-Banjari, Rachmat Ramadhana. *Prophetic Leadership*. Yogyakarta: DIVA Press, 2008.
- al-Bantani, Abu Abdul Mu'thi Muhammad bin Umar Nawawi. *Kâsyifah as-Saja*. Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th.
- *Marâh Labîd Likasyfi Ma'na Qur'anin Majid*. Surabaya: Dâr al-'ilm, t.th.
- *Marâqi al-Ubudiyah*. Surabaya: Nur Asia, t.th.
- *Mirqat Shu'ud al-Tashdîq*, Kairo: al-Babi al-Halabi, 1343 H.
- *Nihâyah az-Zain fi Irsyâd al-Mubtadi'>in*. Surabaya: Dâr al'ilm, t.th.
- *as-Tsimâr al-Yâni'ah*. Surabaya: Nur Asia, tth.
- Al-Basya, Abdurrahman Rif'at. *Suwar min Hayat al-Shahabah*. Beirut: Dâr al-Nafais, 1992.
- al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. *al-Hukm al-Taklîfi fi as-Syarîat al-Islamiyyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1988.
- Baqi, M. Fuad Abdul. *Mu'jam Mufahras li al-Faz} al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Barnes, Colin and Geof Mercer. *Illness and Disability: Exploring the Divide* The Disability Press, 1996.
- Bassâm, Abdullah bin Abdurrahman bin Shâlih Ali. *Taisîr al-'Allam Syarh Umdat al-Ahkâm*. Jeddah: Maktabah As-Sawadi li at-Tauzî', 1412/1992.
- Basuki, Udoyono. "Perlindungan HAM dalam Negara Hukum Indonesia: Studi Ratifikasi Konvensi Hak-hak Disabilitas," *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 10, No.1, Februari 2012.
- al-Bujairimî, Sulaiman. *Tuhfah al-Habîb 'ala Syarh al-Khathîb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- al Bukhârî, 'Ala'uddin Abd al-Azîz bin Ahmad. *Kasyf al Asrâr 'an Ushûl al Bazdâwî*. Beirut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1418/1997.

- al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâîl. *Shahih Bukhâri*. Beirut: Dâr Tuq an-Najât, 1422 H.
- Calder, Norman. "Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazâlî's 'Best of All Possible Worlds' (Review)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, No. 1, tahun 1986, hal. 211-212.
- Calderini, Simonetta. *Women as Imams: Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer*. London: I.B. Tauris, 2021.
- Carson, Verna Benner. *Mental health nursing: The nurse-patient journey*. WB Saunders Company, 1996.
- Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" dalam <https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakai-metode-baru-apa-itu/full&view=ok>. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 10.23 wib.
- Chodzirin, Muhammad. "Aksesibilitas Pendidikan Tinggi Bagi Penyandang Disabilitas", dalam *Laporan Penelitian Individual IAIN Walisongo*. Semarang, 2013.
- Cliftone, Shane. "Theodicy, Disability, and Fragility: An Attempt to Find Meaning in the Aftermath of Quadriplegia" dalam *Journal Theological Studies* Vol 76, tahun 2015, hal. 765-784.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1962.
- Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998.
- Daif, Shauqi. *Al-Mujam al-Wasît*, Kairo: Maktabah Shirouq al-Dauliyyah, 2011.
- Damar, Vincentius. *Kejahatan dalam Dunia yang Terbaik*. Yogyakarta: Kanisius, 2016.
- Dâradjat, Zakiah. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Degener, Theresia. *International Disability Law: A New Legal Subject on The Rise*. California: Berkeley Journal International, 2000.
- Desiningrum, Dinie Ratri. *Psikologi Anak Berkebutuhan Khusus*. Yogyakarta: Psikosain, 2016\.
- Division for Sosial Policy and Development Disability, Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD), Sumber: <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html>, diakses pada tanggal 11 Maret 2017 pukul 23.05
- EDITION, Fifth, et al. "Diagnostic and statistical manual of mental disorders", *Am Psychiatric Assoc*, Vol. 21, No. 21, tahun 2013, hal. 591-643.
- Esposito, John L. *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern*. Jakarta: Penerbit Mizan, 2001.

- *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford university Press, 2003.
- Fakih, Mansour. *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Al-Farmâwi, Abdul Hayy. *Al-Bidayah Fi Al-Tafsîr Al-Maudhû'î*. Kairo: Dirasat Manhajiyyah Maudhu"iyyah, 1997.
- Fernandes, Hugo, et al. A review of assistive spatial orientation and navigation technologies for the visually impaired. *Universal Access in the Information Society*, 2019, 18.1: 155-168.
- Fishman, Gerald A. When your eyes have a wet nose: the evolution of the use of guide dogs and establishing the seeing eye. *Survey of ophthalmology*, Vol. 48, No 4, tahun 2003, hal. 452-458.
- Fulthoni, *Memahami diskriminasi: buku saku kebebasan beragama*. Jakarta: ILRC, 2009.
- Fx Rudy Gunawan, "Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas," *Tesis*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2014.
- al-Ghâmîdy, Abdullah bin Sa'di. *'Aqidat al-Muwahhidîn*. Thaif: Dâr al-Tharafayn, 1999.
- Al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *al-Mustashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Ar-Risalah Al-Laduniyyah, dalam *Majmû'at ar-Rasa'il lil Imam Al-Gazâlî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M.
- Ghuraba, Hammauda. al-Asy'ari's Theory of Acquisition (al-Kasb), dalam *The Islamic Quarterly*, London: The Islamic Cultural Centre, 1995.
- Gimaret, D. "Taklif." Dalam *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Gonzalo Rodriguez-Pereyra, Leibniz: *Discourse on Metaphysics*: Translated with Introduction and Commentary by Gonzalo Rodriguez-Pereyra NewYork: Oxford University Press, 2020.
- Gordon, Thomas. *Kepemimpinan yang Efektif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- al-Gulayani, Mustafâ. *Jami' al-Durûs al-Arabiyah*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1993 .
- Hadi, M. Khoirul. "Fikih Disabilitas: Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Ma'slahah", dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1, tahun 2016, hal. 1-10.
- Hadsell, Nicholas. Leibniz's horrendous and unthinkable world: A critique of Leibniz's 'Best possible world'theodicy. *Heythrop Journal*, Vol. 63, No. 1, tahun 2019, hal. 1-7.
- Al Haitami, Ibnu Hajar. *Tuhfat al-Muhtâj*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Arabi, 1983.

- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hamilton, Clive. *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. London: Allen & Unwin, 2017.
- Hamka, *Tafsir Al Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas), Jilid 30
- Hari Kurniawan, Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015.
- Al-Haramain, Abd al-Malik bin Abdullâh al Juwaynî. *al-Burhan fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- Harisudin, M. N. (2020). Ilmu Ushul Fiqh.
- Hassanein, Elsyaed Elshabrawy Ahmad Inclusion. *Disability and Culture*. Netherlands: Sense Publihsers, 2015.
- al-Hasyimi, Muhammad Ali. *Manhaj al-Islam fî al'Adâlah wa al-Musâwah*, Islamhouse: 2009
- Hayatudin, Amrullah. *Ushul Fiqh Jalan Tengah Memahami Hukum Islam*. Jakarta: Amazah (Bumi Aksara), 2021.
- Hekel, Saktian. Pola Komunikasi Penderita Bipolar Dengan Lingkungan Sosialnya. *Tesis*. UPN Veteran Jawa Timur, 2022.
- Heriyadi, Heriyadi, Hanifah Rahmi Fajrin, and Wisnu Kartika. "Prayer Guide Gyroscope Bracelet for The Deaf Using MPU6050 Sensor." *Indonesian Journal of Electronics, Electromedical Engineering, and Medical Informatics*, Vol. 4, No.1, tahun 2022, hal. 36-40.
- Hermawan, Iwan. *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam*. Kuningan: Hidayatul Qur'an, 2019.
- Hilmi, Danial. *Cara Mudah Belajar Ilmu Shorof*. Malang: UIN Maliki Press, 2012.
- Al-Hindî, Al-Muttaqî. *Kanz al-'Ummâl*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1981.
- al-Hishni, Taqiyy al-Din. *Kitâb al-Qawaid*, ed. by Abd al-Rahman al-Sya'lan. Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1418 H.
- Holle, Muhammad H. *Bunga Rampai Studi Ekonomi Syariah*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020
- Huda, M. Khoiril. "Hafsh bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel" dalam <https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 wib.
- Husamah, *A to Z Kamus Psikologi Super Lengkap*. Yogyakarta: Andi Offset, 2015.
- Ibn al-Jauzi, *Sîrat Umar bin Abdil Azîz*. Kairo: Mathba'ah al-Muayyad, 1331.
- Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah*. Riyadh: Muhammad bin Sau'd Univ Press, 1986.
- Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd lima fî al-Muwaththa` min al-Ma'âni wa al-Asânîd*, (Muassah alQurthubah, tt),

- Ibnu ‘Âbidin, *Hâsyiyah Ibn ‘Âbidin*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1966.
- Ibnu Amîr al Hajj, *at-Taqrir wa at-Tahbir*, vol. 2, t.t: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1403/1983.
- Ibnu Badran. al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imam Ahmad bin Hanbal, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000.
- Ibnu Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad. *al-Muḥalla bil Âtsar*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ibnu Katsîr, Abû al-Fidâ ‘Ismâil bin Umar. *Tafsîr Ibnu Katsir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H.
- Ibnu Mazhûr, *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dâr Shadir, 2010.
- Ibnu Najjar, *Syarḥ al-Kaukab al-Munîr*. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1997.
- Ibnu Nujaim, J. al-*Asybah wa an-Nadhair*. Beirut: Daar Al-Fikr, 1993.
- Ibnu Utsaimîn, Muhammad bin Sholih. *As-Syarḥ al-Mumtî’ ala Zad al-Mustanqî’*. Dammam: Dâr Ibnu Jauzi, 1422 H.
- al-Î>ji, ‘Adu ad-Din ‘Abd ar-Rahman ibn Ahmad. *al-Mawâqif fi ‘ilm al-Kalâm*. Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- Imran, Ali. Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Nasional (Studi Tentang Konsepsi Taklif dan Mas’uliyat dalam Legislasi Hukum) *Disertasi*, Semarang: Universitas Diponegoro, 2008
- Inati, Shams C. *The Problem of Evil: Ibn Sina’s Theodicy*, Albany: State University of New York Press, 2000.
- Inayah, Ahmad Izzu. *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi D}aw’ al-Kitâb wa al-Sunnah*
- Indrawanto, I. S. (2015). Sindroma Hiperventilasi. *Saintika Medika*, 11(2),.
- Al Irsyadi, Fatah Yasin, Desy Puspitassari, and Yogiek Indra Kurniawan. "ABAS (Ayo Belajar Sholat): Game Edukasi Pembelajaran Sholat Untuk Anak Tuna Rungu Wicara." *Jurnal Manajemen Informatika (JAMIKA)*, Vol. 9, No. 1, tahun 2019, hal. 17-28.
- Irwanto, Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review, *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia* 2010
- Issa, Ihsan all. Religion and Psychopathology dalam: Issa, Ihsan all. (2000) *Al Junun: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc., 2000.
- Al-Jabbar, *al-Mughnî fi Abwab al-Tauhid wa al-‘Adl*. Kairo: Dâr al-Mishriyyat, t.th.
- Jajuli, Sulaeman. *Fikih Madzhab Ala Indonesia*, Sleman: DeePublish, 2015.
- Jalaludin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Jamaludin dan Rifqi Awati Zahara, “Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (Huququl Insani) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam” dalam *Legitima*, Vo. 2, No. 2, Juni 2020, hal. 244-269.

- Jamin, Ahmad. "Kondisi Masyarakat Arab Pra Islam", dalam *Jurnal at-Ta'lim* 11, no. 2, 2012.
- al-Jarâ'î, Abi Bakr bin Zaid, *Syarh Mukhtashar*, Kuwait: Lathaif, 2012.
- Al-Jauziah, Ibnul Qayyim. *I'lâm al-Muwaqqi'in*. Beirut: Dâr al-Jil, 2010.
- Jayusman, "Permasalahan Menarache Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, Vol. 5, No. 1, Juni 2014, hal. 150.
- Al Jazîri, *Al Fiqh ala al-Mazahib al-Arbaah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003.
- Jorgensen, Larry M.; Newlands, Samuel (ed.). *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, 2014.
- Al-Julained. Muhammad al-Sayyid. *Qadhiyyah al-Khair Wa alSyarr*. Kairo: Mathba'ah al-Halabiy, 1981.
- Julia Weckend dan Lloyd Strickland, ed., *Leibniz's Legacy and Impact, Routledge studies in seventeenthcentury philosophy 22*, New York: Taylor & Francis, 2019.
- Al-Jurjâwî, Alî Ahmad. *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatahu*. Beirut: Dâr al Fikr, 2006.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Karim, Syafi'i. *Fiqh/ Ushul Fiqh*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997.
- Kartikowati, Endang dan Zubaedi. *Psikologi Agama dan Psikologi Islami: Sebuah Komparasi*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Karuniasih, Ni Nyoman Mika Putri Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, "Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi Sosial Penyandang Disabilitas Tunarungu," *Jurnal Ilmiah sosiologi (Sorot)* Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Udayana, Vol. 1, No. 1, tahun 2017, hlm. 6.
- Al-Kasani, Alaudin. *Bada' I Shana' i*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Ilmiah, 1406 H,
- Kasim, Eva. "Kronologis Upaya Ratifikasi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber: <https://ppdi.or.id/kronologis-upaya-ratifikasi-the-convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-crpd.html>, diakses pada tanggal 12 Maret 2017 pukul 23.10
- al-Khathîb, Muhammad as-Syarbinî. *al-Iqnâ' fi Hall alfadz Abî Syujâ'*. Jakarta: Dâral Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- *Mughni Muhtaj ila Ma'rifati Alfazh al-Minhaj*. Beirut: Dâr alFikr, t.th.
- Keller, Matthew C.; NEALE, Michael C.; KENDLER, Kenneth S. Association of different adverse life events with distinct patterns of depressive symptoms. *American Journal of Psychiatry*, Vol. 164, No. 10, tahun 2007, hal. 1521-1529.
- Kevin De Sabbata, Dementia, "Treatment Decisions, and the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities. A New Framework for Old

- Problems, *Frontiers in Psychiatry*” | www.frontiersin.org, 1 November 2020, | Vol.11, | Article 571722.
- Khair, Umul. “Pelaksanaan Hak Asuh Anak Setelah Terjadinya Perceraian”, *JCH (Jurnal Cendekia Hukum)*, Vol. 5, No. 2, tahun 2020, hal. 291-306.
- Khalâf, Abdul Wahâb. *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba’ah al-Madani, 2010.
- Khan, Imran Ahsan. *Islamic Jurisprudence*. Selangor: The Other Press, 2003.
- *Theories of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1994.
- Khusaeri, “Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Bidang Hukum Islam: Tentang Taklif dan Mukalaf,” dalam *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XI, No. 1, tahun 2014, hal. 15-35.
- al-Kirmanî, Syamsuddin Muhammad bin Yûsuf. *al-Kawâkib ad-Dârârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al ‘Arabî, 1981.
- Komnas HAM, “Pengesahan Ratifikasi CRPD: Sejarah Baru Jaminan Perlindungan Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia”. Sumber: www.komnasham.go.id, diakses pada tanggal 13 Maret 2017 pukul 10.22
- Krishnan, V., & Nestler, E. J. Animal models of depresi: molecular perspectives. *Curr Top Behav Neurosci*, 7, 2011, 121-147.
- Krisna, Liza Agnesta. *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum*. Sleman: DeePublish, 2018.
- Kuhn, Roland; CAHN, Charles H. Eugen Bleuler’s concepts of psychopathology. *History of Psychiatry*, 2004, 15.3: 361-366.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Kusumastuti, Maria Nurma Septi Arum. “Perlindungan Hukum Dâri Diskriminasi Bagi Penyandang Disabilitas Dalam Dunia Kerja.”. *Tesis*. Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Atma Jaya, 2016.
- Kuwait, K. W. I. *al-Mausu’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dâr Salasil, 1404-1427.
- Lathifah Hasan Muhammad Qari, “At-Taklif fi as-Syariat al-Islamiyyah”. *Disertasi*. Mekah: Umm al-Qura University, t.th.
- Law, Jonathan; Martin, Elizabeth (ed.). *Concise medical dictionary*. Oxford University Press, 2020.
- Leahy, Louis. *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy*, ed. Austin Farrer, terj. E. M. Huggard Charleston: BiblioBazaar, 1985.
- *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, terj. Robert C. Sleigh. New Haven: Yale University Press, 2005.

- Lisinus, Rafael; Sembiring, Pastiria. *Pembinaan anak berkebutuhan khusus (sebuah perspektif bimbingan dan konseling)*. Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020.
- Litani, Liem Syeren, and Tri Indah Winarni. *Hubungan caregiver burden dengan quality of life (qol) orangtua dengan anak autisme dan orangtua dengan anak disabilitas intelektual*. Semarang: Universitas Diponegoro, 2018.
- Lumongga, D. N. *Depresi: tinjauan psikologis*. Jakarta: Prenada Media Grup, 2009
- M.S., Erdina. *Modul Guru Pembelajar Slb Tuna Netra Kelompok Kompetensi F*. Bandung: PPPPTK TK dan PLB Bandung, 2016.
- Maftuhin, Arif, Difabilitas dalam Fiqih dalam Seri Kajian Difabilitas PSLD Yogyakarta, 2011.
- Maghsri, Syaiful M. *The Solutions*. Yogyakarta: BIO Publisher, 2010.
- al-Mahalli, Jalaluddin. *Kanz ar Raghbin*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- *Syarah Jam' al-Jawami*, Surabaya: Nur Asia, t.th.
- Mahfudz, Athif Ahmad. *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuliyah Fiqhiyyah*. Manshurah: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, t.th.
- Mahmûd, Alî Abdul Halîm. *at-Tarbiyah al-Khuluqiyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998.
- Malthuf, Siroj. Konsep Kemudahan Dalam Hukum Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis, *Jurnal Universitas Nurul Jadid Probolinggo*, 2019.
- al-Maqdisi, Muwaffaq ibnu Qudâmah. *Al-Mugni*, Riyadh: Dâr A'lam al-Kutub, 1995
- *Raudhat an-Nazhîr*. Beirut: Muassasah ar-Rayyân, 2002.
- al-Marâgî, Ahmad Musthafâ. *Tafsîr al-Marâgî*. Kairo: Musthafâ Bâbi al-Halabî, 1946.
- Maramis, Willy F. *Ilmu Kedokteran Jiwa*. Surabaya: Airlangga University Press. 2009.
- al Mardâwî, Abu al-Hasan Ali bin Sulaiman. *At-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000.
- *Tahrîr al-Manqûl*, Qatar: Wizarat al-Awqâf, 2013.
- Maslim, Rusdi. *Buku saku diagnosis gangguan jiwa*. Jakarta: FK-Unika Atmajaya, Jakarta, 2013.
- Mazkur, Ibrahim. *Fi Falsafat al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiqah*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th.
- McCloskey, Henry John. *God and Evil*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Meister, Chad. *Introducing Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2009.
- Mian, Ali Althaf, "Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism", dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 51, tahun 2012, hal.247-262

- Mithcell, Philip Irving. "Theodicy: an Overview" dalam <https://www3.dbu.edu/mitchell/documents/TheodicyOverview.pdf>. Diakses pada 22 April 2022.
- Mohammed, Ghaly. *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*. London: Routledge, 2010.
- Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists dalam *Journal of Religion, Disability & Health*, Vol. 12, No. 2, tahun 2018, hal. 105-143.
- Mubarok, Mohammad Yazid. "Hak-hak dan Kewajiban Kaum Disabilitas Sebelum dan Setelah Islam Datang." *Islamic Akademika*, Vol. 6, No. 1, tahun 2019, hal. 120-139.
- Muhaimin dan Abdul Mujib. *Pemikiran Pendidikan Islam*. Bandung: Tri Genda Karya, 1993.
- Muhammad, Haifa. Ahkâm al-Ushrah al-Khasshah bi al-Ma'uqîn fi al-Fiqh al-Islamî dalam *Journal of The College of Basic Education*, Vol. 15, No. 65, tahun 2010, hal. 175-200.
- Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2009.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- Musa, Jalal. *Nasyat al-Asy'ariyyat wa Tathawwuruha*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnan, 1975.
- Musa, M. Yusuf. *Al-Qur'an wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1966.
- Musa, Yusuf. *Falsafat al-Akhlak al-Islam*. Kairo: Muassasah al-Khanji, 1963.
- Mustofa, Ahmad. *Ilmu Budaya Dasar*. Bandung: CV Pustaka Setia, 1999.
- Mutahhari, Morteza. *Adl-e Elahi*. Tehran: Sadra, 1385 H.
- Mutahhari, Morteza. *al-'Adl al-Ilâhi*. Beirut: al-Dâr al-Islâmiyah, 1997.
- al-Mu'tazilî, Abd al-Jabbâr. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. (ed.) 'Abd al-Karim 'Usman, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- Nainggolan, Yossa AP, et.al. *Mendorong Pengesahan Optional Protocol CPRD Dalam Rangka Pemenuhan HAM Penyandang Disabilitas*. Jakarta: Komnas HAM, 2016.
- al-Namlah, Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad. *al-Jâmi' li Masâ'il Ushûl al-Fiqh wa Tathbîqihâ 'ala al-Madzhah al-Râjih*. cet. I, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000.
- An-Nasâi, Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu'aib, *Sunan an-Nasa'i*. Beirut: ar-Risâlah, 2001.
- Nasihudin, Ade. "Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial Republik Indonesia", dalam <https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah->

- penyandang- disabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 pukul 11.03 wib.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama*, terj. Suharsono, dkk., Jakarta: Inisiasi Press, 2004.
- *The Heart of Islam* terj. Nurasih Fakhri Sutan Harap, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani dan Rahmat Hidayat Nasution. *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah*. Jakarta: Prenada Media, 2020.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- An-Nawâwi, Muhyiddin Yahyâ bin Syaraf. *al-Majmu'*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj*. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H.
- *Raudhat at-Thâlibin*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1991
- Ndaumanu, Frichy. "Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah", *Jurnal Ham*, Vol. 11, No.1, tahun 2020, hal. 131-150.
- Noor, Muhammad Iqbal. *Motivasi Islam Dan Motivasi Prososial Pada Lembaga Amil Zakat*. Semarang: Fak Ekonomi dan Bisnis, 2012.
- Novianty, Anita; Retnowati, Sofia. "Intervensi psikologi di layanan kesehatan primer", *Buletin Psikologi*, Vol. 24, No. 1, tahun 2016, hal. 49-63.
- Nugroho, Agus Digdo, et.al. *Quo Vadis Pencari Keadilan Penyandang Disabilitas di Pengadilan*. Surabaya: Cipta Media Nusantara. 2021
- an-Nu'mani, Umar bin Ali. *al-Lubâb fi Ulum al-Kitab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1998.
- Nuraviva, Lelly. "Aksesibilitas penyandang disabilitas terhadap fasilitas publik di Kota Surakarta." *Kebijakan Publik Jurnal*, 2017.
- Nurdin, Abidin et.al. *Islam dan Kesetaraan dalam Seri Pemberdayaan Perempuan*, Banda Aceh: PT Aceh Media Grafika, 2009.
- Nurhidayatulloh, "Forsaking Equality: Examine Indonesia'S State Responsibility on Polygamy to the Marriage Rights in Cedaw," *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 18, No. 2, tahun 2018, hal. 182-193.
- Nursyamsi, Fajri et.al. *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*. Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015.
- Paltrinieri, Gian Luigi. *Justifying Leibniz, or the Infinite Patience of Reasoning (Theodicy and Reason)*, Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2016.

- Panglipurjati, Puspaningtyas. "Sebuah Telaah Atas Regulasi Dan Penetapan Pengampuan Bagi Penyandang Disabilitas di Indonesia Dalam Paradigma Supported Decision Making", *Jurnal Paradigma Hukum Pembangunan*, Vol. 6, No. 2, tahun 2021, hal. 79-109.
- Pardian, Delvi. "Penerapan Terapi Suportif Dengan Teknik Guidance Untuk Meningkatkan Penghayatan Makna Hidup Pada Penderita Gangguan Bipolar Di Pondok Pesantren Al Hamid Cibubur", *Jurnal Psikologi: Media Ilmiah Psikologi*, Vol. 17, No. 1, tahun 2019, hal. 14-19.
- PBNU, LBM. *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas*. Jakarta: LBM PBNU. 2018.
- PoerwaDârminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1982.
- Poloma, Margareth M. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Pribadi, Sikun. *Mutiara-mutiara Pendidikan*. Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987.
- Propach, Jan Levin. "Leibniz's Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm," *Synthesis Philosophica*, Vol. 34, No. 2, tahun 2019, hal. 415-431.
- Purwanto, "Kepentingan Indonesia Meratifikasi the Convention on The Rights of Persons with Disabilities," *JOM FISIP*, Vol. 4, No. 19, 2017, hal. 1-12.
- Qadûmî, Marwân, The Rights of the Handicapped in the Islamic Law, dalam *Majallah al-'Ulûm al-Islamiyah Nablus*, Vol. 18, No. 2, tahun 2004, hal. 514-548.
- Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Riyadl: Dâru 'Alam al-Kutub, 1423 H/2003.
- R. Joni Bambang S. *Hukum Ketenagakerjaan*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Rahman, Fazlur. "Functional interdependence of law and theology", *Theology and law in Islam*, 1971, hal. 89-97.
- ar-Ramlî, Muhammad bin Ahmad. *Nihâyat al-Muhtâj*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.
- Al-Rasyidin dan Samsul Rizal, *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Rateau, Paul. *Leibniz on the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, 2019.
- "The Problem of Evil and the Justice of God", dalam *The Oxford Handbook of Leibniz*, diedit oleh Maria Rosa Antognazza, tahun 2018, hal. 100-115.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafatîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabî, 1420 H.
- *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H.

- ar-Razi, Abu al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ bin Muhammad bin Habîb. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Baghdad: Maktabah al-Muthanna, t.th.
- Ar-Râzî, Ibnu Abî Hâtîm. *Tafsîr Al-Qur'an al-Azîm*. Makkah: Nizâr Musthafâ, 1997.
- Retnosari, Ira Eko; Pujiastuti, Rahayu, “Maksim Kuantitas dan Maksim Kualitas dalam Tuturan Bahasa Indonesia pada Anak Disabilitas Intelektual”, *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, Vol. 10, No. 2, tahun 2021, hal. 270-282.
- Richardson, Kristina. *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Rispler-Chaim, Vardit. *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Riyadi, Eko. *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*. Depok: Rajawali Press, 2018.
- Ro'fah, *Fikih (ramah) Difabel*. Yogyakarta: Q-Media, 2015.
- Robinson, Mary, *Human Rights and Disabled Person dalam Rachel Hurst. Are Disabled People Included? Disability Awareness in Action*. UK: Freeways Print, 1998.
- Rochmat, Muchlishon. “Kisah Nabi Muhammad dan Sahabat Disabilitas Amr bin Al-Jamuh” dalam <https://islam.nu.or.id/post/read/109920/kisah-nabi-muhammad-dan-sahabat-disabilitas-amr-bin-al-jamuh>, diakses pada tanggal 23 Juni 2021 pukul 11.12 wib.
- Rouzati, Nasrin. “Evil and human suffering in Islamic thought—Towards a mystical theodicy”, dalam *Religions*, Vol. 9, No. 2, tahun 2018, hal. 47.
- Rumokoy, Donal A., et.al. *Dimensi-dimensi Pemikiran Hukum Administrasi Negara*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. (Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1977,
- Said, Amir. *al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1415 H).
- As-Sadlan, Sholih Ghanim. *al-Qawâid al-Fiqhiyah al-Kubra*. Riyadh: Dâr Balansiyah, 1417 H.
- as-Sajistânî, Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as|. *Sunan Abî Dawûd*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014.
- Salfutra, Reko Dwi. “Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Filsafat Hukum,” *Jurnal Hukum Progresif*, Vol. 12, No. 2, tahun 2018, hal. 2146-2148.
- Saputra, Andi dan Jeka Kemai. “Selain drg Romi, Ini Sederet Kasus Diskriminasi Disabilitas di RI, dalam <https://news.detik.com/berita/d-4649112/selain-drg-romi-ini-sederet-kasus-diskriminasi-disabilitas-di-ri>, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 10.50 wib.

- Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, Jakarta: LBM PBNU, 2018.
- Sasongko, Agung. “Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas” dalam <https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas>. tanggal 1/6/2021 pukul 16.58 wib.
- Sataji, Lusiah. Hubungan Peran Perawat Sebagai Care Giver, Educator, Dan Coordinator Dengan Kemampuan Personal Hygiene Pasien Skizofrenia di Unit Rawat Inap Rumah Sakit Ernaldi Bahar Palembang. *Disertasi*. Universitas Katolik Musi Charitas. 2016
- Scalenghe, Sara, “Disability” dalam: Meri, Josef W. *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Vol. 1, 2006.
- *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Schacht, Joseph. Theology and law in Islam. *Theology and law in islam*, 1971, hal. 3-23.
- Schneider, Laurel C. *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity*. New York: Routledge, 2008.
- Schumm, Dârla. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. “Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability” dalam *Disability and Society*. Vol. 13, No. 3, 1998, hal. 429-439.
- Setiawan, Endra Agus; Hamidah, Siti; Istislam. “Konsep dan Kriteria Kecakapan Bertindak Bagi Penyandang Disabilitas Autisme Menurut Persepektif Hukum Perdata Indonesia”, *Jurnal Selat*, Vol. 5, No. 2, tahun 2018, hal. 161-176.
- Setiawan, Nur Khalis. *Pribumisasi al- Qur'an*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- as-Shâbunî, Muḥammad ‘Alî. *Rawâi’ al-Bayân Tafsîr Ayat al-Aḥkâm min al-Qur’an*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980.
- *Shafwat at-Tafâsîr* (Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997).
- Al-Shallabi, Usamah Muhammad. *al-Rukhâsh al-Syar’iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*. Kairo: Dâr al-Iman, 2002.
- Shanty, Meita. *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus*. Yogyakarta: Familia, 2015.
- Sharifuddin, *Usul Fiqh*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977.
- Asshiddiqie, Jimly. “Akses Terhadap Hukum dan Peradilan Bagi penyandang disabilitas”, <http://www.jimlyschool.com/read/news/337/akses-terhadap-hukum-dan-peradilan-bagi-penyandang-disabilitas>. Tanggal 3 Juli 2021
- Shihab, M Quraish. *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2018.

- *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*. Jakarta, Lentera Hati, 2002.
- Simanjuntak, Judika CS, Gita Indah Hapsari, and Lisda Meisaroh. "Sajadah Berbicara Pendeteksi Arah Kiblat Berbasis Arduino." *eProceedings of Applied Science*, Vol. 6, No. 2, tahun 2020, hal. 2053-2060.
- Sindler, Frank Lloyd. *Comparative Study of Christian, Jewish, and Islamic Theodicy. Disertasi*. Reformed Theological Seminary, Virtual Campus, 2011.
- Siregar, Juke. *Teori Penelitian dan praktik ADHD pada anak*. Bandung: Penerbit Alumni. 2002
- Soimin, Soedharyo. *Hukum Orang dan Keluarga*. Jakarta: Sinar Grafika, 2010.
- Soleh, Akhmad. *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta*. Bantul: LKIS, 2016.
- Sontag, Frederick. "Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's 'The Structure of Evil'". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 2, tahun 1981, hal. 267-274.
- Stotz-Ingenlath, Gabriele. "Epistemological aspects of Eugen Bleuler's conception of schizophrenia in 1911." *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 3, No. 2, tahun 2000, hal. 153-159.
- Subhi, Ahmad Mahmūd. *Al-falsafah al-Akhlaqiyah fi Fikr al-Islami*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1969.
- *Fi 'Ilm al-Kalâm: Al-Mu'tazilat*. IskanDâriyyat: Mu'assasat al-Tsaqafiyyat al-Jami'iyat, 1983.
- al-Subki, Taqiyy al-Din dan Taj al-Din al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H.
- al-Subki, Taqiyy al-Din. *Raf' al-Hâjib*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1999.
- as-Sulami, Iyadh Nami. *Ushûl al-Fiqh allaz|i lâ Yasa al-Faqih Jahluh*, Riyadh: Dâr at-Tadamuriyah, 2005.
- Sulthon, *Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus*. Depok: Raja Grafindo Persada, 2021.
- Sumardi, Pungky. "Sambutan dan Pembukaan dalam Seminar Mengikutsertakan Penyandang Disabilitas dalam Era Tradisi Baru", dalam https://www.youtube.com/watch?v=ffrdSQfbLn4&ab_channel=BappenasRI. Diakses pada 12 Mei 2021 pukul 10.29 wib
- Sunarya, Purba Bagus; Irvan, Muchamad; Dewi, Dian Puspa. "Kajian penanganan terhadap anak berkebutuhan khusus." *Jurnal Abadimas Adi Buana*, Vol. 2, No. 1, tahun 2018, hal. 11-19.
- al-Suyûtî, Jalâl al-Din 'Abd. Al-Rahman bin Abu Bakr. *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fi Furu'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

- *Lubâb an-Nuqûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Syafi’I, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*, Beirut: Dâr al Fikr, 1990.
- Syafi’i, Musta’in. “Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas” dalam <https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/> diakses pada tanggal 26 Juni 2021 pukul 11.18 wib.
- Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Tahqiq Muhammad Sayid al-Kailani. Beirut: Dâr Sh'ab. 1986.
- As-Syairazi, Abu Ishaq. *Al-Muhaz|z|ab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt,
- Syalabi, Ahmad. *at-Târîkh al-Islâmî wa al Hadhârat al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1959.
- Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqh*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2014.
- as Syâthibi, Ibrâhim bin Mûsâ Abû Ishâq. *al Muwâfaqât*. Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997.
- as Syaukanî, Muḥammad bin Alî. *Irsyad al Fuhûl ila Tahqîq al Haq min Ilm al Ushûl*. Beirut: Dâr al Kitâb al ‘Arabi, 1419/1999.
- Syuhbah, Muhammad Abu. *A’lâm al-Muhadditsîn*. Kairo: Markaz Kutub al-Syarq al-Ausath, 2005.
- Szpiro, Sarit; Zhao, Yuhang; Azenkot, Shiri. Finding a store, searching for a product: a study of daily challenges of low vision people. In: *Proceedings of the 2016 ACM International Joint Conference on Pervasive and Ubiquitous Computing*. 2016. p. 61-72.
- al-Thabarî, Abu Ja’far Muḥammad bin Jarîr. *Jami al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an*, Kairo: Dâr Hajar, 2001.
- Talim, Liykat. “Taklif” dalam <https://www.academia.edu/45120559/Taklif> diakses pada 21 April 2022 pukul 22:30 WIB
- Al-Taftâzanî, Mas’ûd bin Umar bin Adullah Sa'd al-Dîn. *Syarḥ al-Maqâshid*. Tahqiq Abd al-Rahman 'Umairah, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989.
- *at Talwîh ‘ala at Tawdhîh*. Kairo: Maktabah Shabih, 1957.
- Thahir, A Halil. *Ijtihad maqâsidi rekonstruksi hukum Islam berbasis interkoneksi masalah*. Bantul: LKIS, 2015.
- Thaib, Hasbalah. *Hukum Benda Menurut Islam*. Medan: Universitas Dharmawangsa, 1992.
- Thamrin, Dahlan. *Filsafat Hukum Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Tharaba, M. Fahim. *Hikmat at-Tasyrî’ wa Hikmatu Syar’i: Filsafat Hukum Islam*. Malang: Dream Litera Buana, 2016.
- Thohari, Fuad. *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudud, Qishash, dan Ta’zir)*. Sleman: DeePublish, 2018.
- Tihami, Taklif Dan Mukallaf, *Jurnal al-Qalam* No. 74/XIV/1998
- Tim Jurnal Perempuan, *Mencari Ruang Untuk Difabel*, Jakarta: Yayasan JYP Jurnal Perempuan. 2010
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

- Tutik, Titik Triwulan. *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana, 2008.
- al-Utsmani, Muhammad Radfi'. *al-Akḥzā' bi al-Rukḥash al-Syar'īyah wa Ḥukmuh*. Jedah: Munazhḥamat al-Mu'tamar al-Islami, t.th.
- Walker, A., & Walker, C. *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the 1980s and 1990s*. London: CPAG. Child Poverty Action Group, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Westwood, P. *Learning Disorders: A Response-to-Intervention Perspective*. Britania Raya: Taylor & Francis, 2017.
- Widinarsih, Dini. "Penyandang disabilitas di Indonesia: perkembangan istilah dan definisi", *Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*, Vol. 20, No. 2, tahun 2019, hal. 127-142.
- Widodo, Bambang. "Upaya Memenuhi Hak Penyandang Disabilitas," dalam <https://ham.go.id/2020/03/06/upaya-memenuhi-hak-penyandang-disabilitas/>, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 11.25 wib.
- Widyastutik, Cahyani. "Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi", *Paradigma*, Vol. 10, No. 1, tahun 2021, hal. 1-23.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- World Health Organization, et al. *International classification of impairments, disabilities, and handicaps: a manual of classification relating to the consequences of disease, published in accordance with resolution WHA29. 35 of the Twenty-ninth World Health Assembly, May 1976*. Geneva: World Health Organization, 1980.
- Yahya, Zurkani. *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Yango, Huzaemah Tahido. *FIQIH ANAK (Metode Islam Dalam Mengasuh dan Mendidik Anak serta Hukum-Hukum yang Berkaitan dengan Aktivitas Anak)*. Jakarta: PT AL-Mawardi Prima, 2004.
- Yulianto, M. Joni. "Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif", *Inklusi*, Vol. I, No. I, Januari-Juni 2014, hal. 19-38.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.
- Adz Dzahabî, Muḥammad bin Aḥmad. *Siyar A'lâm an-Nubalâ*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.
- Zahrâni, Ali Ibrahim. *Ḥuqûq al-Mu'âqîn fî at-Tarbiyah al-Islamiyah*. Kairo: Dâr al-Bukhari, 2016.
- Zaidan, Abd al-Karim. *Al-Wajîz fî Uṣûl al-Fiqh*, Beirut: Maktabah al-Batsair, 1990.
- Zailâ'i, Fakhrudin, *Tabyin al-Haqâiq*. Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H.

- az-Zarkasyî, Abu Abdillah Badruddin Muḥammad. *al-Baḥr al-Mukhith fi Ushul al-Fiqh*. Amman: Dâr al-Kutubi, 1994.
- *Tasynif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th
- Zarqa, Musthafa Aḥmad. *Al-Madkhal Al-Fiqh al-'Amm*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zein, Ma'shum. *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016.
- Zubaidi, Sujiat. "Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi", dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, No. 2. Ponorogo: Universitas Dârussalam Gontor, tahun 2011, hal. 247-272.
- al-Zhâhirî, Abu Muhammad Ibn Ḥazm. *al-Muhalla bi al-Atsar*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- az-Zuḥaylî, Wahbah. *Al-Fiqhul Islâmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1433 H.
- *Nazariyah al-Shar'iyah Muqaramah ma'a al-Qanun al-Wad'i*. Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.th.
- *Ushûl al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004.
- Zuhdî, Jâr Allah. *Al-Mu'tazilah*. Beirut: Al-Ahliyah li al-Nashr wa al-Tauzi', 1874.
- Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

INDEX

- A**
ADHD, 66, 254, 265
Ahliyyah, 57, 58, 193, 242, 252, 265
Ahliyyah al-Ada', 58
Ahliyyah al-Wujûb, 57, 58
Al-Mishbah, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87
Analisis, 22, 24, 26, 29, 229, 245
Antropodisi, 213, 226, 227
Asy'arî, 17, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 209, 212
Attention Deficit Hyperactivity Disorder (ADHD), 66
Autisme, 66, 253, 259, 265
- B**
Balig, 41, 42, 44, 46, 56, 57, 58, 59, 60, 184, 185, 186, 187, 192, 197, 243, 249, 257, 266, 278
Baqillânî, 35, 207, 209
beban hukum, 7, 25, 33, 54, 57, 186, 257
- Bukhârî*, 46, 50, 52, 58, 88, 105, 186, 257, 266, 267, 278, 286, 287
- C**
Cacat, 4, 11, 12, 13, 14, 15, 62, 64, 73, 75, 78, 79, 90, 91, 122, 129, 130, 131, 132, 136, 155, 158, 160, 162, 164, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 185, 238, 250, 253
Covey, 2, 69, 70
CPRD, 171, 173
daksa, 64, 89, 147, 157, 296, 297
Darla, 20
Dâwud, 45
derivasi, 24, 107
- D**
Disabilitas, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 26, 51, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 83, 86, 92, 128, 129, 133, 137, 139, 143, 147, 148, 153, 154, 155, 157,

- 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175,
177, 178, 179, 180, 209, 213,
229, 236, 239, 240, 248, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256,
264, 265, 266, 269, 271, 273,
274, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 287, 288,
289, 290, 291, 293, 294, 296,
297
- Disabilitas Fisik*, 13, 65, 86, 250,
252, 294
- Disabilitas Intelektual*, 66, 248,
252, 253, 254, 256, 264, 265,
266, 269, 273
- Disabilitas Mental*, 66, 180, 248,
252, 253, 255, 256, 264, 265,
266, 269, 271, 273, 274
- Disabilitas Sensorik*, 66, 83, 248,
252, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 287, 288,
289, 290, 291, 293
- Diskriminasi*, 6, 153, 155, 157
- dispensasi*, 50, 115
- Dwarfism*, 65
- E*
- Eksklusi*, 3, 6
- Empiris*, 29, 245
- Etimologi*, 8, 32, 40, 56, 181
- F*
- Fathul Bârî*, 58
- Fiqh*, 5, 6, 19, 28, 31, 33, 34, 35,
36, 41, 42, 43, 46, 51, 52, 53,
57, 59, 60, 69, 181, 182, 184,
185, 242, 243, 245, 247, 248,
250, 256, 257, 258, 275, 294
- Fiqh.*, 42, 46, 57, 59
- Fuqaha*, 21, 61
- G*
- Gazâlî*, 27, 29, 35, 52, 53, 224,
288
- H*
- Haidh*, 61, 186, 187, 238
- Hamka*, 22, 75, 87, 120
- Hanabilah*, 36, 293
- Hanafiyah*, 60, 293
- Handicap*, 3, 68
- Hanifah*, 192, 267
- Haramain*, 35, 237
- I*
- Ibnu Mâjah*, 122
- Ihtilam*, 192
- Ijtihad*, 28, 29, 114, 290, 292
- Ikrah*, 119
- Illat*, 29, 56, 75
- Impairment*, 64, 65, 68, 69, 132,
239, 246, 254
- Inklusi*, 21, 68
- Istislahi*, 28, 29
- J*
- Jabariyah*, 199, 200, 201, 202,
203, 208, 213
- Jiwa*, 12, 42, 51, 52, 63, 81, 97,
107, 115, 116, 121, 175, 180,
189, 196, 224, 243, 253, 254,
255, 258, 259, 262, 263, 265,
270, 275
- Juwainî*, 207, 208
- K*
- Kasb*, 198, 203, 204, 208
- Katsîr*, 17, 22, 78, 79, 81, 82, 84,
87, 93, 104, 133, 135
- Kecacatan*, 3, 10, 12, 13, 15, 68,
69, 131, 132, 153, 167, 174, 239
- Khithâb*, 46, 47
- Kulfah*, 33, 37, 46, 111
- M*
- Mâlik*, 88, 267, 278, 279, 286
- Malikiyah*, 113
- Mani*, 31, 142, 186

Masyaqqah, 54, 114
Masyrut, 31
Menstruasi, 43, 187, 192, 237
Mental, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 26, 30, 64, 65, 66, 68, 122, 131, 133, 155, 156, 158, 159, 163, 166, 175, 180, 189, 239, 241, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 271, 273, 275, 283
Michael, 228, 238, 239, 240, 246
Mughni, 289
Muhadzdzab, 291, 293
Muhtâj, 143, 251, 275
Mujtahid, 28, 29, 108, 153
Mukallaf, 21, 40, 43, 46, 56, 60, 61, 108, 109, 111, 182, 252
Musabbab, 31
Musnad Ahmad, 88, 89, 90, 122
Muwâfaqât, 16, 35, 52, 53, 55
Muwaththâ, 286
N
Nawawi, 22, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 50, 51, 109, 110, 111, 268, 277, 291, 293
Nawâwî, 90, 268, 281, 290
Netra, 6, 8, 13, 15, 45, 64, 73, 88, 89, 90, 144, 158, 162, 168, 248, 251, 276, 277, 278, 279, 284, 290, 291, 293, 296
Nihayat, 143, 249
Nisyan, 119
Normal, 8, 10, 43, 54, 65, 67, 68, 118, 141, 154, 156, 158, 166, 179, 238, 239, 246, 247, 250, 255, 260, 272, 277, 290
O
ODGI, 66, 254, 258, 259, 262, 263, 264
OMDK, 66
P
Penyandang Disabilitas, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 17, 20, 21, 26, 51, 52, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 129, 133, 139, 143, 147, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 209, 213, 240, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 264, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 297
Perspektif medis, 68, 143
Perspektif Mistis, 69
Perspektif Normalisme, 67
Q
Qadariyah, 198, 199, 201, 202
Quraish Shihab, 22, 30, 39, 40, 45, 49, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 112, 135, 136
R
Râzî, 22, 34, 49, 117, 244
Rukhshah, 48, 50, 53, 55, 117, 118, 246
Rungu, 8, 13, 15, 45, 64, 249, 251, 276, 277, 278, 281, 288, 289
S
Schillmeier, 246
Schumm, 20
Shahih Bukhârî, 266, 267, 287
Shahih Muslim, 90, 91, 107, 140, 228
Social Model, 239
Sosial, 2, 3, 6, 7, 11, 15, 18, 20, 21, 23, 25, 29, 30, 37, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 78, 98, 100, 106, 123, 125, 127, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160,

161, 164, 165, 166, 167, 169,
170, 175, 176, 177, 178, 187,
189, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 238, 239, 241, 242, 245,
248, 254, 255, 258, 259, 260,
261, 265, 282
Stigma, 3, 6, 153, 154, 155
Syâfi'î, 42, 267, 284, 286, 293
Syâthibî, 16, 35, 38, 53, 56, 117,
245
T
Taklîf, 6, 7, 17, 19, 25, 27, 30, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 40, 95, 107,
108, 128, 181, 182, 184, 185,
186, 192, 194, 196, 197, 201,
206, 209, 212, 241, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 275
Tamyîz, 278
Teodisi, 8, 214, 215, 216, 220,
221, 222, 225, 226
Thabarî, 287
Tirmidzî, 92, 151, 152, 268
Tuhfat, 249, 275
U
Umm, 43, 147, 184, 192, 280
Ushûl Fiqh, 33, 34, 35, 36
W
Wicara, 13, 15, 73, 249, 250, 251,
276, 281, 288, 289
Z
Zuhaylî, 22, 31, 41, 43, 53, 54, 62

GLOSARIUM

- 'Awâridh al-Ahliyyah*: Halangan yang mempengaruhi kecakapan hukum seseorang, halangan ini dibagi menjadi dua yaitu: *'Awâridh al-Muktasabah* dan *'Awâridh al-Samawiah*
- 'Awâridh al-Muktasabah*: Halangan yang mempengaruhi kecakapan hukum seseorang yang disebabkan oleh perbuatannya sendiri seperti bodoh, mabuk, ketidaktahuan akan hukum islam, dan keterpaksaan.
- 'Awâridh al-Samawiah*: Halangan yang mempengaruhi kecakapan hukum seseorang yang disebabkan oleh perbuatannya sendiri seperti gila, sakit, idiot, lupa, tidur atau pingsan, haidh, nifas dan kematian.
- Ahliyyah*: Kecakapan atau kemampuan seseorang untuk mendapatkan hak dan melaksanakan tindakan maupun kewajibannya terhadap hukum syar'i. *Ahliyyah* terbagi menjadi dua: *Ahliyyah al-Ada'* dan *Ahliyyah al-Wujûb*.
- Ahliyyah al-Ada'*: Kecakapan atau kepantasan seseorang dalam menunaikan suatu perbuatan berdasarkan yang dikehendaki secara syariat, sehingga ia wajib menunaikan sebuah *taklif* tersebut. *Ahliyyah al-Ada'* dimiliki oleh seseorang yang sedang mencapai fase *tamyiz* sampai masa setelah *balignya*. *Ahliyyah al-Ada'* terbagi menjadi dua yaitu *Ahliyyah al-Ada' al-Kâmilah* dan *Ahliyyah al-Ada' al-Nâqishah*.
- Ahliyyah al-Ada' al-Kâmilah*: Kecakapan bertindak secara hukum yang dimiliki seseorang secara sempurna semenjak mencapai usia *balig* dan berakal.
- Ahliyyah al-Ada' al-Nâqishah*: Kecakapan bertindak secara hukum meskipun belum sempurna yang dimiliki seseorang sejak usia *tamyîz*.

- Ahliyyah al-Wujûb*: Kelayakan atau kecakapan seseorang dalam menanggung hak dan kewajiban. *Ahliyyah al-Wujûb* terbagi menjadi dua yaitu: *Ahliyyah al- Wujûb al-Kâmilah* dan *Ahliyyah al- Wujûb al-Nâqishah*.
- Ahliyyah al- Wujûb al-Kâmilah*: Kelayakan atau kecakapan seseorang mendapatkan hak dan dibebani kewajiban. Kelayakan ini didapat sejak manusia lahir, masa kanak-kanak, *tamyîz*, hingga setelah *balig*. Singkat kata kelayakan ini selalu dikaitkan dengan kehidupan manusia secara keseluruhan. Keahlian ini bersifat permanen bagi semua manusia sejak ia lahir, jadi setiap orang sejak masa kanak-kanak hingga baligh/ dewasa dan dalam keadaan bagaimanapun.
- Ahliyyah al- Wujûb al-Nâqishah*: yaitu Kelayakan atau kecakapan sebelum lahir atau sesudah kematian seseorang yang layak mendapatkan hak namun tidak layak untuk dibebani kewajiban atau sebaliknya. Contoh pertama adalah janin yang berada dalam perut ibunya yang layak (berhak) mendapatkan warisan, wasiat, dan wakaf, akan tetapi tidak layak dibebani kewajiban atas dirinya terhadap orang lain seperti memberi nafkah, hibah, dll. Adapun contoh kedua adalah mayat yang meninggalkan hutang.
- Aksesible*: dalam kajian disabilitas yang dimaksud adalah fasilitas yang disediakan untuk semua orang dengan tujuan mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan.
- Antropodisi*: Teodisi sekuler yang mengisyaratkan tanggungjawab manusia dalam menyelesaikan permasalahan yang berkaitan dengan kejahatan dan penderitaan.
- Âzîmah*: Hukum umum yang disyariatkan secara mendasar untuk menjadi aturan umum bagi setiap *mukallaf* (pihak yang dibebani hukum syariat) di semua kondisi.
- Cerebral Palsy (CP)*: cedera otak pada saat sedang berkembang sebelum atau sesudah kelahiran adalah gangguan yang terjadi pada jaringan saraf dan otak yang mengendalikan gerakan, laju belajar, alat indera, dan kemampuan berpikir.
- CPRD: singkatan dari *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas) adalah sebuah perjanjian multilateral yang melindungi hak dan martabat para penyandang disabilitas. Perjanjian ini ditetapkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tanggal 13 Desember 2006.
- Dharûriyyah*: tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan manusia. Keperluan dan perlindungan al-dharuriyyat ini terbagi menjadi lima yaitu pemenuhan keperluan serta perlindungan yang diperlukan untuk keselamatan agama (ketaatan ibadah kepada Allah SWT), keselamatan nyawa (perindividu),

keselamatan akal, keselamatan atau kelangsungan keturunan (eksistensi manusia) serta terjaga dan terlindunginya harga diri dan kehormatan seorang dan keselamatan serta perlindungan atas harta kekayaan yang dikuasai atau dimiliki seorang.

Disabilitas atau *Penyandang Disabilitas*: adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga Negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.

Disabilitas Fisik: individu yang mengalami keterbatasan mobilitas atau stamina fisik yang mengganggu sistem otot, pernafasan, atau saraf dan gangguan pada fungsi gerak. Disabilitas Fisik dapat terdiri dari *Paraplegia*, *Cerebral Palsy (CP)*, dan *Dwarfism*.

Disabilitas Intelektual: individu yang mengalami gangguan pada fungsi kognitif karena tingkat kecerdasan di bawah rata-rata. WHO mengatakan Disabilitas Intelektual sebagai berkurangnya kemampuan dalam memahami informasi baru, belajar, dan menerapkan keterampilan baru. Disabilitas intelektual disebabkan oleh faktor internal seperti genetik dan kesehatan. Namun faktor eksternal seperti keluarga dan lingkungan mampu mendukung perkembangan individu dengan Disabilitas Intelektual. Disabilitas Intelektual dapat dibagi menjadi tiga ragam yaitu gangguan kemampuan belajar, tuna grahita, dan *Down Syndrome*.

Disabilitas Mental: individu yang mengalami gangguan pada fungsi pikir, emosi, dan perilaku sehingga adanya keterbatasan dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari. Disabilitas Mental terdiri dari Disabilitas Psikososial dan Disabilitas Perkembangan.

Disabilitas Pendengaran: individu yang mengalami hambatan dengan keterbatasan kemampuan mendengar. Biasanya Disabilitas Pendengaran dikenal dengan istilah Disabilitas Rungu atau Tuli.

Disabilitas Penglihatan: individu yang mengalami keterbatasan pada kemampuan melihat. Biasanya Disabilitas Penglihatan disebut dengan Disabilitas Netra.

Disabilitas Perkembangan: individu yang mengalami gangguan pada perkembangan dalam kemampuan untuk berinteraksi sosial. Contoh Disabilitas perkembangan yaitu *Autisme* dan *Attention Deficit Hyperactivity Disorder (ADHD)* yaitu gangguan mental yang menyebabkan seorang anak sulit memusatkan perhatian, serta memiliki perilaku impulsif dan hiperaktif.

Disabilitas Psikososial: biasa dikenal dengan istilah ODGJ (Orang dengan Gangguan Jiwa) atau OMDK (Orang dengan Masalah Kejiwaan).

Gangguan Jiwa adalah sebuah sindrom atau sekelompok gejala yang memengaruhi pikiran, perasaan, dan perilaku seseorang sehingga menyebabkan disfungsi dalam menjalankan aktivitas sehari-hari. Beberapa jenis gangguan jiwa adalah depresi, gangguan kecemasan, skizofrenia, gangguan makan, dan perilaku adiktif.

Disabilitas Sensorik: individu yang mengalami keterbatasan pada fungsi alat indera seperti penglihatan dan pendengaran. Hal tersebut biasanya disebabkan oleh faktor genetik/usia, kecelakaan/cidera, dan kesehatan/penyakit serius. Disabilitas Sensorik terdiri dari 2 kelompok yaitu Disabilitas Pendengaran dan Disabilitas Penglihatan.

Diskriminasi: setiap pembedaan, penyingkiran, dan pembatasan yang dilakukan seseorang terhadap penyandang disabilitas yang dapat berakibat pada penolakan pengakuan dan keterlibatan pelanggaran hak terhadap penyandang disabilitas

Dwarfism yaitu individu yang mengalami pertumbuhan kerangka abnormal yang disebabkan oleh faktor genetik maupun medis.

Eksklusi: Proses yang menghalangi atau menghambat individu dan komunitas, untuk memiliki akses dan kontrol terhadap sumber daya yang dibutuhkan dan berpartisipasi dalam kegiatan sosial, ekonomi, politik dan budaya dalam rangka menikmati standar kesejahteraan yang layak dalam masyarakat.

Fiqh: berasal dari bahasa Arab, menurut makna dasarnya adalah pengetahuan atau pemahaman tentang sesuatu. Dalam disiplin ilmu keislaman, fiqh adalah ilmu atau pengetahuan tentang hukum Islam yang dirumuskan oleh para ulama melalui proses penalaran yang logis dan kritis (ijtihad) dari sumber-sumber ajaran Islam yang dikaitkan dengan realitas sosial di mana hukum itu hendak dipraktikkan.

Hajjiyyah: kebutuhan-kebutuhan sekunder, dimana tidak terwujudkan keperluan ini tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan dan kesukaran bahkan mungkin berkepanjangan, tetapi tidak sampai ketingkat menyebabkan kepunahan atau sama sekali tidak berdaya. Jadi yang membedakan *al-dharuriyyah* dengan *al-hajjiyyah* adalah pengaruhnya kepada keberadaan manusia.

Inklusi: Proses membangun hubungan sosial dan menghormati keberagaman individu serta komunitas, sehingga mereka dapat berpartisipasi penuh dalam pengambilan keputusan, kehidupan ekonomi, sosial, politik, budaya, serta memiliki akses dan control yang sama atas sumber daya (untuk memenuhi kebutuhan dasar) dalam rangka menikmati standar kesejahteraan yang dianggap layak di dalam kelompok masyarakat yang bersangkutan.

Kasb / Kasab: konsep yang menganggap perbuatan manusia tercipta karena pengaruh dua kuasa yaitu kuasa Allah dan kuasa manusia yang

- diciptakan, kuasa Allah mempengaruhi pada perbuatan (*al-fi'l*) dan kuasa manusia berpengaruh dalam realisasi perbuatan.
- Maqâshid Syariah*: tujuan-tujuan syariat dan rahasia-rahasia yang dimaksudkan oleh Allah dalam setiap hukum dari keseluruhan hukum-Nya.
- Medic Model*: pendekatan secara medis terhadap penyandang disabilitas dalam bentuk pendirian tempat-tempat rehabilitasi atau panti-panti dan layanan medis lainnya.
- Mukallaf*: orang yang sudah dibebankan perintah dan larangan dalam agama yaitu yang sudah berusia balig dan berakal sehat.
- Paraplegi*: yaitu hilangnya kemampuan anggota tubuh bagian bawah seperti tungkai dan panggul. Hal tersebut biasa disebabkan oleh faktor genetik dan sumsum tulang belakang.
- Perspektif Medis*: cara pandang yang melihat dan menempatkan kecacatan sebagai sebuah permasalahan individu. Secara ringkas, pandangan ini menganggap kecacatan/*impairment* sebagai sebuah tragedi personal, dimana *impairment* selalu diposisikan sebagai akar permasalahan serta penyebab atas hambatan aktifitas serta berbagai bentuk ketidakberuntungan sosial yang dialami
- Perspektif Mistis*: cara pandang yang menganggap penyandang disabilitas sebagai hukuman tuhan atau akibat perbuatan buruk.
- Perspektif Normalisme*: cara pandang yang menetapkan standard kewajaran atau kenormalan dengan pendekatan generalisasi, jadi seseorang dikatakan tidak normal jika tidak memenuhi standard itu. Normalime lahir dari *perspektif medis*.
- Rukhshah*: Hukum yang disyariatkan akibat adanya '*udzur*' (alasan hukum yang meringankan, seperti *masyaqqah*/beban berat dan *hâjah*/keperluan mendesak) yang dihadapi oleh mukallaf.
- Social Model*: pendekatan sosial kepada penyandang disabilitas dengan menganggap bahwa persoalan disabilitas terletak pada faktor yang lebih luas dan bersifat eksternal yakni lingkungan sosial, dan bukan konsekuensi dari kekurangan fisik ataupun mental individu.
- Socio-Religious Model*: pendekatan berbasis sosial keagamaan kepada penyandang disabilitas dengan menyediakan akses layanan keagamaan dan kemudahan pelaksanaan ajaran agama.
- Stigma*: pemberian label sosial yang memiliki tujuan mencemari individu ataupun suatu kelompok orang dengan cara pandang yang buruk.
- Tahsîniyyah*: kebutuhan tersier yaitu semua keperluan dan perlindungan yang diperlukan agar kehidupan menjadi nyaman yaitu keperluan yang dibutuhkan manusia agar kehidupan mereka berada dalam kemudahan, kenyamanan, kelapangan.

Taklif: pembebanan tuntutan titah syariat berupa hukum yang lima yaitu; *wajib, sunnah, makruh, haram* dan *mubah*.

Teo-Antropodisi: paradigma yang merangkul teodisi sekaligus antropodisi.

Teodisi: pandangan filosofis untuk menjawab alasan dari Tuhan yang Mahabaik yang mengizinkan adanya kejahatan dan penderitaan di dunia.

Ushûl Fiqh: istilah untuk seperangkat dalil-dalil dari hukum-hukum syariat sekaligus pengetahuan tentang metode penunjukan dalilnya atas hukum-hukum syariat secara global, bukan secara terperinci.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Bahrul Hikam, Lc., M.A.
Tempat, Tanggal Lahir : Tangerang, 27 Februari 1982
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jln. Maulana Hasanudin 35 RT 002 RW 02
Poris Jaya Batuceper Kota Tangerang
Alamat E-mail : elbahr83@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. SD Negeri Poris Gaga III Kota Tangerang Thn. 1994
2. Tsanawiyah Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Thn. 1997
3. Aliyah Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Thn. 2001
4. S1 Program Islamic Studies, Yemenia University Thn. 2006
5. Post Graduate Diplome Islamic Studies, IISS Cairo Thn. 2010
6. S2 Program Foundational Education IARS, Cairo Thn. 2012
7. S3 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir PTIQ Jakarta 2018- sekarang

Riwayat Pekerjaan

1. Guru Pondok Pesantren Darussalam Tangerang, Thn 2001-2002
2. Staf Honorer KBRI Sana'a Yaman, Thn 2006-2007
3. Dosen Hukum Keluarga Islam Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama Nusantara, Tangerang Thn 2013-sekarang
4. Kaprodi Hukum Keluarga Islam Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama Nusantara, Tangerang Thn 2015-2016

Daftar Karya Tulis Ilmiah

"Pendidikan Kecerdasan Spiritual Anak Dalam Keluarga Perspektif Al-Qur'an: Kajian Surat Yusuf." *Tarbawi: Jurnal pemikiran dan Pendidikan Islam* 3.3 (2020): 53-68.

KONSTRUKSI TAKLIF PENYANDANG DISABILITAS DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

ORIGINALITY REPORT

30%
SIMILARITY INDEX

27%
INTERNET SOURCES

11%
PUBLICATIONS

11%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	journal.paramadina.ac.id Internet Source	2%
2	repository.uinsu.ac.id Internet Source	2%
3	litapdimas.kemenag.go.id Internet Source	1%
4	ojs.seabs.ac.id Internet Source	1%
5	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
6	ejournal.iainsurakarta.ac.id Internet Source	1%
7	ejournal.unuja.ac.id Internet Source	1%
8	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	1%
9	s2iat.walisongo.ac.id Internet Source	1%
10	archive.org Internet Source	