

**PARADIGMA INKLUSIVITAS DALAM AL-QUR'AN: TELAAH
PEMENUHAN HAK PROFESI TERHADAP PENYANDANG
DISABILITAS**

TESIS

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



Oleh:

MOHAMMAD ULIL ROSYAD
NIM: 2386131021

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

ABSTRAK

Paradigma inklusivitas dalam Islam menempatkan setiap individu, termasuk penyandang disabilitas, pada posisi yang setara dalam martabat dan peran sosial. Namun, realitas menunjukkan bahwa mereka kerap dipandang melalui kacamata medis dan belas kasihan, yang mengakibatkan keterbatasan akses terhadap ruang publik, termasuk dunia kerja. Kritik dari pemikir post-positivisme terhadap agama-agama samawi yang dianggap diskriminatif semakin menegaskan urgensi untuk menafsirkan ulang teks-teks suci dalam bingkai inklusif yang berorientasi pada pemberdayaan, bukan sekadar keringanan.

Al-Qur'an memuat nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Prinsip-prinsip tersebut tercermin dalam sejumlah ayat, misalnya Surah al-Fath/48:17, 'Abasa/80:1-4, dan an-Nur/24:61, yang menolak pandangan eksklusif dan mengakui kapasitas penyandang disabilitas dalam berbagai aspek kehidupan. Sejarah mencatat bahwa tokoh seperti Abdullah bin Ummi Maktum, meskipun tunanetra, tetap dipercaya memegang peran strategis di masa Nabi. Fakta ini menunjukkan bahwa keterbatasan fisik tidak menghalangi kontribusi profesional ketika akses dan kesempatan diberikan secara adil.

Socio-religious model of disability (SRmD) menggabungkan konsep *Ahliyyah* dan nilai *maqâshid asy-syarî'ah* dengan paradigma sosial, sehingga inklusivitas tidak berhenti pada ruang ibadah, tetapi merambah ke dunia kerja. Paradigma ini mendorong terciptanya sistem yang ramah disabilitas melalui penyediaan fasilitas, adaptasi media, dan perlindungan hukum, sehingga penyandang disabilitas dapat berperan aktif dan produktif. Dengan demikian, inklusivitas dalam perspektif Al-Qur'an bukan sekadar retorika, melainkan fondasi untuk mewujudkan keadilan sosial yang nyata.

Kata Kunci: *al-Qur'an, disabilitas, profesi, SrMd*

Abstract

The paradigm of inclusivity in Islam positions every individual—including persons with disabilities—on an equal footing in terms of dignity and social roles. However, in practice, they are often viewed through a medical or charitable lens, resulting in limited access to public spaces, including the workforce. Criticism from post-positivist thinkers toward revealed religions, which are often perceived as discriminatory, underscores the urgency of reinterpreting sacred texts within an inclusive framework that emphasizes empowerment rather than mere exemption.

The Qur'an embodies universal values such as justice, equality, and respect for human dignity. These principles are reflected in several verses, including *al-Fath*/48:17, *'Abasa*/80:1–4, and *an-Nur*/24:61, which reject exclusionary perspectives and affirm the capacities of persons with disabilities in various areas of life. Historically, figures such as Abdullah ibn Umm Maktum, who was blind, held strategic roles during the Prophet's time—demonstrating that physical limitations do not hinder professional contribution when access and opportunities are provided equitably.

The Socio-Religious Model of Disability (SRmD) combines the values of *maqâshid asy-syarî'ah* with a social paradigm, ensuring that inclusivity extends beyond places of worship into the workplace. This model promotes the development of disability-friendly systems through the provision of facilities, media adaptation, and legal protection, enabling persons with disabilities to participate actively and productively. Thus, inclusivity in the Qur'anic perspective is not mere rhetoric, but a foundational principle for realizing tangible social justice.

Keywords: al-Qur'an, disability, profession, SRmD

خلاصة

يضع مفهوم الشمول في الإسلام كل فرد، بما في ذلك الأشخاص ذوي الإعاقة، في موضع متساوٍ من حيث الكرامة والدور الاجتماعي. ومع ذلك، فإن الواقع يُظهر أنهم غالبًا ما يُنظر إليهم من منظور طبي أو بمنطق الشفقة، مما يؤدي إلى تقييد وصولهم إلى الفضاء العام، بما في ذلك سوق العمل. وتؤكد الانتقادات الموجهة من قبل مفكري ما بعد الوضعية للأديان السماوية - والتي توصف أحيانًا بالتمييز - على الحاجة الملحة لإعادة تفسير النصوص المقدسة ضمن إطار شامل يُعزز التمكين لا مجرد التخفيف.

يتضمن القرآن الكريم قيمةً إنسانيةً عالميةً مثل العدل، والمساواة، واحترام كرامة الإنسان. وتنعكس هذه المبادئ في عدد من الآيات، مثل سورة الفتح/١٧:٤٨، سورة عبس/١:٨٠-٤، وسورة النور/٦١:٢٤ التي ترفض النظرة الإقصائية وتُقرّ بقدرات الأشخاص ذوي الإعاقة في مختلف مجالات الحياة. وقد سجل التاريخ أن شخصًا مثل عبد الله بن أم مكتوم، رغم كونه ضريبًا، أوكلت إليه أدوار استراتيجية في زمن النبي ﷺ، مما يدل على أن الإعاقة الجسدية لا تُشكل عائقًا أمام المشاركة المهنية إذا توفرت سبل الوصول والفرص بعدالة.

يجمع نموذج الإعاقة الاجتماعي-الديني (*SRmD*) بين مفهوم الأهلية و مقاصد الشريعة الإسلامية والرؤية الاجتماعية، ليُوسّع نطاق الشمول من المساجد إلى أماكن العمل. ويشجع هذا النموذج على إنشاء أنظمة صديقة لذوي الإعاقة من خلال توفير التسهيلات، وتكثيف الوسائط، والحماية القانونية، بما يضمن مشاركة الأشخاص ذوي الإعاقة بفاعلية وإنتاجية. وعليه، فإن الشمول في منظور القرآن الكريم ليس مجرد شعار، بل هو أساس لتحقيق عدالة اجتماعية ملموسة.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الإعاقة، المهنة، النموذج الاجتماعي-الديني (*SRmD*)

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mohammad Ulil Rosyad
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131021
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Paradigma Inklusivitas Dalam Al-Qur'an:
Telaah Pemenuhan Hak Profesi terhadap
Penyandang Disabilitas

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 28 Juli 2025

Yang membuat
pernyataan,



Mohammad Ulil Rosyad

TANDA PERSETUJUAN TESIS

PARADIGMA INKLUSIVITAS DALAM AL-QUR'AN: TELAAH PEMENUHAN HAK PROFESI TERHADAP PENYANDANG DISABILITAS

Tesis

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

Disusun oleh:

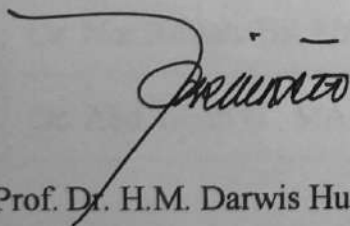
Mohammad Ulil Rosyad
NIM: 2386131040

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

Jakarta, 10 Juli 2025

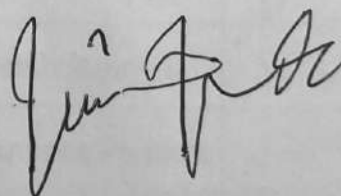
Menyetujui :

Pembimbing I,



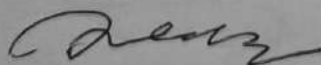
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

Pembimbing II,



Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Mengetahui
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., MA

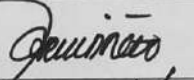
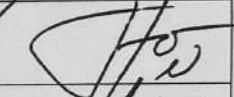
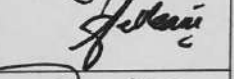
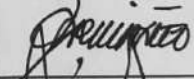
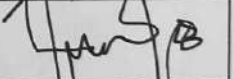

TANDA PENGESAHAN TESIS

PARADIGMA INKLUSIVITAS DALAM AL-QUR'AN: TELAAH PEMENUHAN HAK PROFESI TERHADAP PENYANDANG DISABILITAS

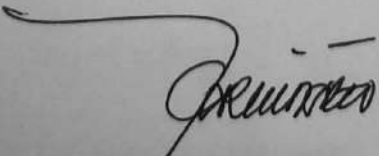
Disusun oleh:

Nama : Mohammad Ulil Rosyad
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131021
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

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

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

Jakarta, 05 Agustus 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: الْقَارِعَةُ ditulis *al-qâri‘ah*, الْمَسَاكِينِ ditulis *al-masâkîn*, الْمُفْلِحِينَ ditulis *al-muflihîn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyyah* ditulis *al*, misalnya: الْكَافِرُونَ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرَّجُلِ ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta’ marbûtah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: الْبَقْرَةُ ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زَكَاةُ الْمَالِ *zakât al-mâl*, atau سُورَةُ النَّسَاءِ ditulis *sûrat an-nisâ’*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ditulis *wa huwa khayr ar-Râziqîn*

KATA PENGANTAR

Segala puji penulis haturkan kepada Allah Swt., Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang, atas limpahan rahmat, kekuatan lahir dan batin, serta pertolongan-Nya yang tak henti mengiringi hingga proses penulisan dan penyusunan tesis ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., keluarga beliau, para sahabatnya, dan seluruh umat yang teguh mengikuti ajaran beliau hingga akhir zaman. Semoga kita semua senantiasa berada dalam lindungan dan bimbingan-Nya.

Penulis menyadari bahwa menyelesaikan karya ilmiah ini adalah sebuah perjalanan yang penuh dinamika. Berbagai tantangan dan kesulitan telah mewarnai proses ini. Namun, di tengah ujian tersebut, tekad yang kuat serta dukungan dari banyak pihak menjadi penopang utama yang memberikan energi dalam menghadapi setiap rintangan. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis ingin mengungkapkan rasa terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang telah berperan dalam mendukung dan membantu penyusunan tesis ini.

Sebagai wujud apresiasi dan rasa hormat, penulis secara khusus menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) atas kesempatan yang diberikan kepada peneliti untuk mengikuti program beasiswa Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), yang telah memberikan dukungan penuh secara akademik dan spiritual.
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal, atas keteladanan dan kepemimpinan beliau yang menjadi inspirasi penting dalam proses penyelesaian studi ini.

3. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. dan Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm., selaku pembimbing tesis, serta Dr. Abdul Muid N., M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, atas bimbingan, arahan, dan dorongan akademik yang sangat berarti selama proses penelitian ini berlangsung.
4. Segenap Civitas Akademika PKUMI Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, khususnya para dosen yang telah memberikan ilmu, arahan, serta dukungan moral dan administratif yang mempermudah penyelesaian tesis ini.
5. Civitas Akademika University of California Riverside (UCR) yang telah menyediakan akses literatur, jurnal ilmiah, dan referensi internasional yang krusial bagi pendalaman kajian dalam tesis ini.
6. Keluarga besar Pondok Pesantren Mambaus Sholihin beserta civitas akademika Universitas Kiai Abdullah Faqih (UNKAFA) Gresik, Teristimewa kepada Romokyai Masbuhin Faqih, selaku pengasuh dan penggerak jiwa bagi peneliti, yang tak hanya menjadi *abu jasad* dan juga *abu rûh* bagi peneliti. Juga seluruh *abnâ' syekh* dan guru-guru kami; Agus Majdudin, Agus Alwi, Dr. Muhammad Shohib, Ust. Arif Budiono, Dr. Moch. Bachrur Rosyadi, Mr. Barry, Mr. Ivan Nurseha, Mrs. Luluk, Ust. Mahmudi dan Ibu Mujayana (ketua dapur PP. MBS) dan seterusnya yang tak dapat peneliti sebutkan satu-persatu.
7. Kedua orangtua Ayah Asir dan Ibu Surateni yang selalu memberikan dukungan dan tidak pernah lupa menyertakan nama peneliti dalam setiap lantunan doanya.
8. Keluarga Besar Angkatan Tiga PKUMI, khususnya teman-teman Kelas B PKUMI
9. Keluarga Asrama Sejahtera yang intens menemani proses penulisan tesis ini.

Sebagai penutup, peneliti kembali menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah membantu dalam proses penyusunan tesis ini, termasuk kepada nama-nama yang tidak dapat disebutkan satu per satu. Setiap dukungan, doa, dan kontribusi yang diberikan sangat berarti bagi peneliti. Peneliti dengan penuh kerendahan hati membuka diri terhadap segala bentuk kritik dan saran yang membangun demi perbaikan dan pengembangan keilmuan di masa yang akan datang.

Jakarta, 28 Juli 2025



Mohammad Ulil Rosyad

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Tabel.....	xxi
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan Masalah.....	5
D. Rumusan masalah	5
E. Tujuan Penelitian	6
F. Manfaat Penelitian	7
G. Kerangka Teori	7
H. Tinjauan Pustaka.....	11
I. Metode Penelitian	14
BAB II: PARADIGMA INKLUSIVITAS TERHADAP PENYANDANG DISABILITAS DALAM RUANG PROFESI	17
A. Konsep dan Evolusi Paradigma Disabilitas	17

1. Tipe dan Karakteristik Umum Disabilitas	18
2. Disabilitas, Difabel, dan Cacat	21
3. Tipe dan Ragam Penyandang Disabilitas	28
B. Potret Realitas Eksklusivitas Ketenagakerjaa dan Profesi.....	35
1. Eksklusivitas Sosial dan Budaya	37
2. Eksklusivitas Pendidikan dan Kegiatan Keagamaan	42
3. Eklusivitas Ketenagakerjaan dan Profesi.....	45
C. Problem Tipe Paradigma Penyandang Disabilitas.....	47
1. Ragam Paradigma Disabilitas.....	47
2. Ragam Model Penyandang Disabilitas	51
3. Paradigma Sarjana Post-Positivisme	55
D. <i>Socio-religious Model of Disability (SRmD)</i>	57
BAB III: WACANA AL-QUR'AN TENTANG INKLUSIVITAS DAN DISABILITAS	63
A. Nilai-Nilai Inklusivitas dalam Al-Quran	63
1. Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Al-Qur'an.....	64
2. Penghargaan Martabat Manusia (<i>Karâmah al-Insân</i>)	66
3. Konsep <i>Rahmah</i> dan Empati Sosial dalam Al-Quran.....	68
4. Prinsip Toleransi dan Pengakuan Keberagaman	70
B. Diskursus Tafsir atas Ayat-Ayat yang Terkait Disabilitas	72
1. Disabilitas sebagai kondisi fisik	73
2. Disabilitas Non-fisik.....	81
3. Disabilitas Sosial	86
4. Nabi dan Sahabat Terindikasi Disabilitas dalam Al-Qu'ran ...	91
C. Ketenagakerjaan dan Profesi dalam Al-Qur'an.....	98
1. Penggunaan Istilah Ketenagakerjaan dalam Al-Qur'an	98
2. Ayat-Ayat Ketenagakerjaan.....	101
3. Pesan Ketenagakerjaan dalam Al-Qur'an.....	107
BAB IV: ANALISIS PARADIGMA INKLUSIVIF DALAM PEMENUHAN HAK PROFESI DISABILITAS BERBASIS AL-QUR'AN	111
A. Kajian Kritis terhadap Pendekatan Eksklusif dalam Realisasi Hak Penyandang Disabilitas.....	111
B. Diskursus Inklusivitas Pemenuhan Hak Profesi Disabilitas dalam Al-Qur'an.....	123
C. Implikasi Pendekatan Socio-Religious Model Disability pada Profesi Penyandang Disabilitas	139
BAB V: PENUTUP.....	151
A. Kesimpulan	151
B. Saran	152
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel II. 1 : Model Disabilitas	57
Tabel III. 1 : <i>'A 'mâ</i> dan Variannya dalam Al-Qur'an.....	76
Tabel III. 2 : <i>Abkam</i> dan Variannya dalam Al-Qur'an.....	79
Tabel III. 3 : <i>Ashamm</i> dan Variannya dalam Al-Qur'an.....	80
Tabel III. 4 : <i>A 'raj</i> dan Variannya dalam Al-Qur'an	81
Tabel III. 5 : <i>Safih</i> dan Variannya dalam Al-Qur'an.....	82

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Saat ini, sekitar 16% dari populasi global, atau sekitar 1,3 miliar individu, hidup dengan disabilitas signifikan. Angka ini terus meningkat akibat meningkatnya penyakit tidak menular dan perpanjangan harapan hidup. Pengalaman dan kebutuhan kesehatan individu dengan disabilitas dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk status sosial ekonomi, jenis kelamin, usia, identitas gender, orientasi seksual, agama, ras, dan etnisitas. Individu dengan disabilitas umumnya mengalami kondisi kesehatan yang lebih buruk, harapan hidup yang lebih pendek, dan tantangan yang lebih besar dalam menjalani aktivitas sehari-hari dibandingkan dengan mereka yang tidak memiliki disabilitas.¹

Kendati pemerintah telah mengimplementasikan program perlindungan sosial pada kaum disabilitas, namun para penyandang disabilitas masih mengharapkan fokus pemerintah memandang kepada mereka bukan sebagai objek amal (*charity paradigm*) melainkan pemberdayaan dalam pembeberian hak asasi (*human rights paradigm*).² Tentu ini menjadi tugas semua pihak, tak hanya pemerintah namun juga

¹ World Health Organization, "Disability," dalam <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health>. diakses 15 November 2024.

² Dian Maya Safitri, "Removing Barriers for Indonesians with Disability," June 23, 2022, <https://www.policyforum.net/disability-in-indonesia-from-charity-to-human-rights/>. Diakses pada 15 September 2024

pemangku otoritas. Hal ini masih dilatarbelakangi pengaruh pendekatan disabilitas yang bersifat Individual dan medis.

Bahkan dalam beberapa literatur akademis sarjana post-positivisme terdapat beberapa tuduhan bahwa agama-agama adalah penyebab diskriminasi pada penyandang disabilitas. Dan tuduhan bahwa kaum disabilitas adalah kutukan dari Tuhan. Salah satu penelitian penting adalah tulisan yang dieditori oleh Darla Schumm dan Michael Stoltzfus dalam *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, yang mengkaji isu disabilitas dalam tiga agama samawi dengan pendekatan pluralistik. Dengan menggunakan paradigma medis, disabilitas dipahami sebagai gangguan fisik yang menghambat ibadah, sehingga memicu kecemasan spiritual dan keterasingan sosial bagi penyandang disabilitas. Kurangnya diskursus keagamaan yang memadai membuat agama justru berperan dalam mendiskreditkan umatnya sendiri yang hidup dengan disabilitas.³

Martin Luther dalam khutbahnya banyak juga menyinggung aspek individual model pada kaum disabilitas. seperti dalam buku "*Table Talk*" adalah kumpulan percakapan pribadi Luther yang dicatat oleh murid-muridnya. Dalam beberapa percakapan ini, Luther membahas topik penderitaan dan kondisi manusia, termasuk disabilitas. ia menyatakan bahwa penyandang disabilitas ialah kutukan dari Tuhan.⁴

Adapun pendekatan Model medis melihat disabilitas sebagai kondisi medis yang membutuhkan diagnosis, perawatan, dan sering kali, intervensi medis atau rehabilitasi. Pendekatan ini cenderung fokus pada "memperbaiki" atau "menyembuhkan" disabilitas. Beberapa tokoh seperti Benjamin Rush dan Sigmund Freud; Meskipun lebih dikenal karena teori psikoanalisisnya, Freud dan para pengikutnya juga memberikan kontribusi penting dalam pemahaman medis tentang disabilitas mental dan emosional.⁵

Namun dalam perkembangannya beberapa paradigma tandingan mencoba meruntuhkan paradigma lama di atas. Dapat kita sebut seperti paradigma sosial oleh Mike Olivier Dimana oleh Mike Olivier menggagas cara pandang penyandang disabilitas dengan istilah "*social model*", ia mengemukakan bahwa disabilitas ialah lingkup sosial bukan suatu kondisi medis, meski terdapat intervensi medis disana. Seorang dokter dilatih

³ Darla Schumm and Michael Stoltzfus, *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Palgrave MacMillan, 2011, hal. xiv.

⁴ Martin Luther, *Table Talk*, Ed. Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1967, hal. 42-43.

⁵ Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press, 1953, hal. 32

untuk mengdiagnosa, mengobati, menyembuhkan penyakit, tidak ada campur tangan dalam kondisi sosial disana.⁶

Di Indonesia sendiri pergeseran perundang-undangan yang bercorak paradigma amal menuju hak asasi penyandang disabilitas mengalami peningkatan dari tiap periodenya. Bermula dari “UU NRI 1945” ang menyatakan bahwa terdapat jaminan secara konstitusional bagi kelompok-kelompok yang mengalami berbagai bentuk ketertinggalan, pengucilan sosial, serta kesenjangan dalam partisipasi politik dan kehidupan publik—khususnya mereka yang tersisih akibat ketimpangan yang bersifat struktural maupun bersumber dari konstruksi sosial dan budaya yang timpang atau diskriminatif terhadap kelompok rentan.

Dalam pasal-pasalnya kata “Disabilitas” masih belum ditemukan, melainkan masih menggunakan istilah yang lebih global “semua orang”, hal ini berimbas pada masih maraknya diskriminasi fisik dan mental. Berjalan seiring waktu, Konstitusional Indonesia mulai berbenah, hingga menghasilkan 114 perundang-undangan yang terkait disabilitas berasaskan pendekatan HAM (*Human Rights*), seperti; Berbagai regulasi telah mengatur hak penyandang disabilitas, mulai dari UU Penyandang Cacat (1997), UU HAM (1999), UU Hak Ekosob (2005), UU Pilpres (2008), hingga peraturan daerah di tingkat kabupaten, kota, dan provinsi tentang pemenuhan hak-hak mereka.⁷

Namun pada awal islam, kemunculan agama ini ialah sebagai hidayah bagi seluruh umat. Islam datang sebagai penyelamat bagi kaum disabilitas dengan sudah menawarkan paradigma sosial, islam melihat bahwa kaum disabilitas harus diberikan haknya, bukan malah dilihat sebagai makhluk derajat nomor dua. Salah satu ayat dalam al-Qur’an yang membahas tentang disabilitas adalah surah ‘Abasa/80: 1–4. Ayat ini mengisahkan kedatangan Abdullah bin Ummi Maktum, seorang tunanetra, yang mendatangi Rasulullah saw. saat beliau tengah berdakwah kepada tokoh-tokoh Quraisy. Karena dianggap mengganggu, Rasulullah menunjukkan ekspresi tidak senang dengan bermuka masam dan berpaling. Sebagai respons atas sikap tersebut, Allah menurunkan ayat ini

⁶ Mike Olivier, “The Individual and Social Models of Disability,” Paper, *Joint Workshop of The Living Options Group and the Tresearch Unit of The Royal College of Physicians*, 1990, hal. 3.

⁷ Fajri Nursyamsi dkk, *Kerangka hukum disabilitas di Indonesia: menuju Indonesia ramah disabilitas*, Cetakan pertama, Jakarta, Pusat Studi Hukum dan Kebijakan, 2015, hal 23.

sebagai teguran, dan setelah itu Rasulullah bersikap lebih menghormati dan memperhatikan Abdullah bin Ummi Maktum.⁸

Tidak hanya berhenti di situ, selain mendapat derajat yang setara di bidang pendidikan agama. Abdullah bin Ummi Maktum juga mendapat hak setara dalam kepemimpinan, hal ini dibuktikan dengan diangkatnya ia sebagai gubernur Madinah menggantikan posisi Rasulullah dua kali selama rasul melakukan peperangan di luar kota⁹ Bahkan ia juga pernah menggantikan Rasulullah sebagai imam dan muadzin sholat.¹⁰ Hal Ini membuktikan bahwa kompetensi profesi menjadi imam sholat dan muadzin tidak terbatas pada kemampuan fisik namun kompetensi diri.

Secara akademis, terdapat beberapa tulisan yang mengkaji tentang islam dan disabilitas, Salah satu kajian penting tentang disabilitas dalam Islam adalah karya Vardit Respler-Chaim dalam *Disability in Islamic Law*. Dalam penelitiannya, Chaim menyimpulkan bahwa Islam menunjukkan sikap yang pasif dan netral terhadap isu disabilitas, tanpa melibatkan ekspresi emosional seperti empati, penyesalan, atau kekecewaan dalam pembahasannya.¹¹ Kajian ini berlandaskan pada paradigma biomedis dan berfokus pada penelusuran literatur fikih yang membahas disabilitas secara normatif.

Kemudian, Tulisan Bahrul Hikam, terkait *taklif* pada kaum disabilitas. dimana tulisan ini upaya menyaadarkan akan hak-hak konstitusional dan moral-moral dalam agama, yang mana oleh Bahrul Hikam menyebutnya dengan *Socio-religious model of Disability* (SrMD). Karena pemberian *rukhsah* (keringanan) dalam agama tidaklah cukup, namun harus diimbangi dengan pemberian akses ibadah dan muamalah, berupa instrumen fasilitas penunjangnya.¹²

Dengan demikian, beberapa hasil penelitian terdahulu perlu penyempurnaan dengan temuan yang lebih spesifik dan mendasar pada

⁸ Yahya bin Ziyad bin Abdullah al-Farra, *Ma'āni al-Qur'ān*, Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th., hal. 235.

⁹ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafātīh al-Ghayb*, Juz 31, Beirut, Dar Ihya' At-Turats Al-Arabi, hal. 2000, hal. 52., lihat juga Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsīr al-Tābarī Jāmi' al-Bāyān 'an Ta'wil Ay al-Qur'ān*, juz 24, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 105. Lihat juga Al-Qurtūbi, *Al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān*, juz 19, Libanon: Dar al-Kutub al-Misriyah, n.d., hal. 312.

¹⁰ Ibn al-Mulaqqin Siraj al-Din Abu Hafs Umar bin Ali bin Ahmad al-Shafi'i al-Misri, *Tuhfat al-Muhtaj Ilā Adillat Al-Mināaj*, 'Alā Tartīb al-Minḥaj li al-Nawāwī, Makkah: Dar Hira, 1406, hal. 453.

¹¹ Vardit Respler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, Netherland: Springer, 2007, hal. 93.

¹² Ahmad Bahrul Hikam, *Kontruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bojonegoro: Madza Media, 2023, hal. 267.

sektor selain hanya performa ibadah. Tulisan ini akan berupaya meyempurnakan hasil penelitian terdahulu dengan Dengan menjawab tuduhan dari sarjana post-positivisme bahwa agama berparadigma belas kasih dan medis pada penyandang disabilitas. Serta memaparkan paradigma baru dalam inklusivitas dalam pemenuhan hak profesi penyandang disabilitas, dimana masyarakat muslim memiliki tanggung jawab sosial dalam memberikan akses dan fasilitas ruang publik bagi disabilitas dengan spirit agama melalui penafsiran al-Qur'an, berfokus pada penafsiran para mufasir klasik hingga kontemporer yang mewarnai perodesasi paradigma terhadap disabilitas.

B. Identifikasi Masalah

Permasalahan dalam penelitian ini dapat diidentifikasi menjadi:

1. Sarjana Post-Positivisme seperti Darla Schumm dan Michael Stoltzfus menuduh bahwa kurangnya pembahasan memadai mengenai isu disabilitas dalam Yudaisme, Kristen, dan Islam. lebih cenderung melalui paradigma medis dan belas kasih menganggap disabilitas sebagai kegagalan fungsi organ yang menghambat ibadah, menyebabkan kecemasan spiritual dan alienasi komunitas umatnya.
2. Epistemologi hukum islam selalu memberikan solusi *rukhsah*, dimana belum memberikan ruang inklusif bagi penyandang disabilitas.
3. Zanuwar Mubin dan Masykur Rozi serta beberapa pemikir kontemporer islam mengkritik pemikiran model pendekatan di atas dengan menawarkan pendekatan *socio-religiuos model of disability*.

C. Pembatasan Masalah

Masalah pada penelitian ini dibatasi pada:

1. Kajian teoritis terkait diskursus inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas
2. Konsep paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas dalam penafsiran al-Qur'an.

D. Rumusan Masalah

Penelitian ini berangkat dari kenyataan bahwa penyandang disabilitas kerap dipandang melalui kacamata medis atau belas kasihan, yang mengakibatkan keterbatasan akses terhadap ruang publik, termasuk dunia kerja. Padahal, al-Qur'an memuat prinsip keadilan, kesetaraan,

dan penghormatan terhadap martabat manusia yang, jika dioperasionalkan, dapat menjadi landasan paradigma inklusif. Pendekatan *Socio-Religious Model of Disability (SRmD)* memadukan konsep *Ahliyyah* dan nilai-nilai *maqâshid asy-syarî'ah* dengan paradigma sosial untuk memperluas partisipasi penyandang disabilitas hingga ke ranah profesional.

Berdasarkan latar belakang tersebut, permasalahan inti penelitian ini dapat dirumuskan sebagai pertanyaan: Bagaimana paradigma inklusivitas dalam al-Qur'an—melalui penafsiran dengan teori *Socio-Religious Model of Disability (SRmD)*—dapat menjadi landasan pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas, khususnya dalam mengintegrasikan nilai-nilai teologis dan sosial untuk menciptakan sistem kerja yang ramah disabilitas?

Dari permasalahan utama tersebut, dirinci empat pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana perkembangan konsep dan paradigma disabilitas dari masa ke masa, serta posisi penyandang disabilitas dalam wacana sosial dan keagamaan?
2. Bagaimana pandangan al-Qur'an terhadap penyandang disabilitas sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat seperti QS. al-Fath/48:17, 'Abasa/80:1–4, dan an-Nur/24:61?
3. Bagaimana penafsiran para mufasir klasik terhadap ayat-ayat tersebut, dan sejauh mana tafsir itu mempengaruhi persepsi sosial?
4. Bagaimana kritik dan tawaran Solusi bagi epistemologi eksklusif dalam memandang hak Penyandang Disabilitas?
5. Sejauh mana prinsip-prinsip SRmD dapat dioperasionalkan untuk mengubah kebijakan dan praktik sosial agar lebih ramah disabilitas di ruang publik dan dunia kerja?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan dan menganalisis pandangan al-Qur'an terhadap penyandang disabilitas, baik melalui kajian ayat-ayat yang relevan maupun penafsiran para mufasir klasik, untuk mengungkap nilai-nilai inklusif dalam wacana keadilan, kesetaraan, toleransi dan penghormatan terhadap martabat manusia.
2. Mengkaji dan merumuskan penerapan prinsip-prinsip *Socio-Religious Model of Disability (SRmD)* sebagai landasan pengembangan kebijakan dan praktik sosial yang ramah disabilitas, khususnya dalam pemenuhan hak profesi dan partisipasi aktif di ruang publik.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat, baik secara teoretis maupun praktis. Adapun manfaat teoretis berkaitan dengan pengembangan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, sedangkan manfaat praktis berkaitan dengan peneliti dan pengkaji tafsir selanjutnya.

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir tentang konsep inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi Penyandang Disabilitas.

2. Manfaat Praktis

- a. Memberikan wawasan kepada para pengkaji tafsir paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi Penyandang Disabilitas dalam penafsiran al-Qur'an.
- b. Sebagai acuan bagi peneliti selanjutnya untuk melakukan penelitian serupa.
- c. Sebagai bahan materi dalam pengembangan nilai dalam kebijakan dan edukasi terhadap disabilitas dalam sudut pandang islam

3. Manfaat Personal

Penelitian ini mengenalkan kepada penulis akan terma dan pergulatan paradigma dari tiap zaman dan bagaimana eksistensi nilai islam yang selalu beriringan di dalamnya. Sehingga memungkinkan untuk kajian lebih lanjut

G. Kerangka Teori

Penggambaran singkat tentang ide-ide yang digunakan dalam sebuah penelitian disebut kerangka teori. Bertujuan menjadi penghubung penelitian dengan kumpulan gagasa yang terkumpul. Berikut beberapa teori dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini.

1. Hermeneutika Filosofis

Hans-Georg Gadamer melalui hermeneutika filosofisnya menekankan bahwa memahami teks, termasuk Al-Qur'an, adalah proses dialogis yang tak lepas dari konteks sejarah dan latar belakang pembaca. Pemahaman, menurutnya, selalu berada di bawah pengaruh sejarah efektif (*Wirkungsgeschichte*), yaitu tradisi, pengalaman, dan nilai yang membentuk cara kita melihat teks. Dalam hal ini, prasangka (*Vorurteil*) tidak dipahami sebagai sikap negatif, melainkan sebagai kerangka awal yang membantu pembaca memasuki makna teks, walaupun tetap perlu diuji dan dikritisi dalam interaksi dengan teks. Proses ini mencapai puncaknya dalam fusi

horison (*Horizontverschmelzung*), yakni pertemuan antara horison teks (konteks historis, bahasa, maksud penulis) dengan horison pembaca (realitas sosial, nilai kontemporer, pengalaman hidup), yang melahirkan pemahaman baru yang relevan dengan zaman. Gadamer juga menegaskan bahwa bahasa adalah medium utama pemahaman, sehingga makna teks berkembang melalui percakapan antara pembaca dan teks itu sendiri.¹³

Melalui analisis Gadamer peneliti menggunakannya untuk menelisik nilai-nilai inklusivitas dalam al-Qur'an, sebab al-Quran sendiri tidak mencamtumkan kata "inklusif". Karenanya nilai yang ada pada masa turunnya al-Quran dengan nilai inklusif yang ada pada masa sekarang perlu di gabungkan (*fusion*) dan digali maknanya. Apakah benar pada masa Nabi Muhammad nilai inklusif sudah ditemukan dan penerapannya sudah ada?

2. Teori Inklusif

Penelitian ini juga mengkaji paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi Penyandang Disabilitas dalam al-Qur'an menggunakan konsep *socio-religious model of Disability*. Konsep ini diperkenalkan oleh seorang pakar teori Zanuvar Mubin dan Masykur Rozi dari Pascasarjana IAIN Ponorogo dan Ma'had Aly Al Tarmasi. Mereka mengusulkan model ini sebagai solusi untuk mengatasi diskriminasi yang dialami oleh penyandang disabilitas di komunitas Muslim dengan dua level metodologis, yaitu mengkritisi epistemologi hukum Islam dan menginternalisasi filosofi model disabilitas sosial dalam ahliyyah dan maqasid.¹⁴

Coba kita lihat paradigma islam terhadap penyandang disabilitas, apakah sudah mencapai apa yang diharapkan dari nilai islam? Apa masih perlu dikembangkan sedemikian rupa? Dalam perspektif Islam, Hiam Al-Aouf menyatakan bahwa penyandang disabilitas termasuk dalam kategori *mustadh'ifin*, yaitu golongan yang diprioritaskan untuk menerima bantuan belas kasih (charity) serta keringanan dalam melaksanakan ibadah (*rukhsah*).¹⁵ Penggunaan istilah ini, meskipun dimaksudkan untuk menyoroti

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, London: Bloomsbury Academic, 2013, hal. 282–289.

¹⁴ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2020.

¹⁵ Hiam Al-Aouf, dkk, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability", dalam *International Journal of Adolescence and Youth*. Vol. 17, No. 4, Tahun 2012, hal. 208.

kerentanan sosial, secara implisit dapat menguatkan pandangan bahwa disabilitas adalah bagian dari kelemahan yang membutuhkan belas kasihan, alih-alih pengakuan hak dan kapasitas.

Dalam literatur Islam, beberapa tokoh masih menggunakan terma seperti *mustadh'afîn* atau *dhu'afâ'* (golongan yang dilemahkan atau lemah) untuk merujuk pada penyandang disabilitas. Sebagai contoh, Husein Al-Habsyi dalam bukunya, *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah Abasa*, menggambarkan Abdullah bin Umami Maktum sebagai representasi dari struktur sosial yang terdiri dari kalangan *dhu'afâ'*, *fuqarâ'* (fakir), dan *masâkîn* (miskin).¹⁶

Pergeseran paradigma ini juga disoroti oleh Zanuvar Mubin dan Masykur Rozi dalam jurnal mereka. Mereka berpendapat bahwa hak sosial yang diterima oleh penyandang disabilitas di banyak konteks, alih-alih berupa akses yang memadai dan kesempatan yang setara, justru lebih sering berbentuk pengucilan dan isolasi. Akibatnya, kondisi ini menyebabkan penyandang disabilitas cenderung kekurangan peluang untuk mengembangkan potensi mereka sepenuhnya dan menjadi individu yang produktif. Lingkungan yang tidak inklusif dan kurangnya aksesibilitas sering kali menjadi penghalang utama bagi partisipasi aktif mereka dalam masyarakat.¹⁷

Melihat dari paparan diatas dapat kita analogikan bahwa selain tulisan para sarjana post-positivisme yang banyak mengkritisi teks suci agama samawi, bahkan di dalam tubuh epistemologi islam terhadap penyandang disabilitas sendiri masih ditemukan paradigma yang kurang berpihak pada pemberdayaan disabilitas. Dalam hal ini penulis lebih menggunakan Bahasa “butuh dikembangkan lagi”.

Dengan demikian dibutuhkannya paradigma baru yang dapat memandang disabilitas sebagai entitas utuh yang sama derajatnya dengan manusia lainnya. Bukan suatu pandangan bahwa islam mengasihani disabilitas namun islam memberdayakan disabilitas. Menciptakan inklusivitas paradigma kesemua peluang yang ada berdasar pada teks-teks agama dan penafsiran dari para ulama dalam melihat teks suci tersebut.

Setelah diketahui paradigma tersebut, dalam konteks penyediaan fasilitas di ruang publik, Abu Ya'la al-Farra' juga

¹⁶ Husein Al-Habsyi, *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah Abasa*, Jakarta: Penerbit al-Jawad, 1992, hal. 13.

¹⁷ Zanuvar Mubin dan Masykur Rozi, “Socio-Religiuous Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal,” dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 4, no. 2, Tahun 2018, hal. 145.

menyatakan bahwa ruang publik harus disediakan dengan prinsip keselamatan bersama.¹⁸ Pernyataan ini berkaitan dengan kepentingan umum (*al-mashlahât al-'ammah*) dan termasuk dalam cakupan perlindungan jiwa (*hifz an-nafs*). Namun, penjelasan dalam bab tersebut tidak menyebutkan perlunya menyediakan ruang yang ramah bagi difabel, yang berarti bahwa kemaslahatan bersama belum mempertimbangkan prinsip kemudahan dan keselamatan bagi penyandang disabilitas.

Maka peran *ûlî al-amri* sangat menjadi sentral demi terwujudnya inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi ini. Oleh Quraish Shihab dalam “Tafsir al-Misbah” *ûlî amri* tidak hanya bermakna pemimpin tertinggi atau organisasi besar seperti presiden, menteri, lembaga dan instansi negara.¹⁹ Namun sosok individu dalam lingkup sosial yang diberikan amanah atasnya bisadisebut sebagai *ûlî al-amri*, seperti polantas (polisi lalu lintas), petani terhadap tanamannya, bos terhadap karyawannya dan contoh profesi lainnya.

Oleh karenanya, pendekatan *SRmD* perlu dikembangkan di wilayah lain. Termasuk wilayah interaksi penyandang disabilitas terhadap ruang publik dan akses profesi. Salah satunya dengan mengintegrasikan teori Interaksionisme Simbolik dalam sosiologi.²⁰ Teori ini menekankan pentingnya interaksi sosial dan penggunaan simbol dalam membentuk makna dan identitas individu. Dengan mengaplikasikan teori ini, *SRmD* dapat lebih memahami bagaimana interaksi sosial dan interpretasi simbolis dalam masyarakat memengaruhi persepsi dan perlakuan terhadap penyandang disabilitas. Hal ini memungkinkan pendekatan yang lebih holistik dalam mengatasi diskriminasi dan mendorong inklusivitas, sesuai dengan tujuan *SRmD*.

¹⁸ Abu Ya'la bin Muhammad bin al-Husain al-Farra' al-Hanbali, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 2000, hal. 224

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 484-485

²⁰ Interaksi simbolik didasarkan pada gagasan mengenai hubungan antara individu dan masyarakat. Esensi dari interaksi simbolik terletak pada aktivitas khas manusia, yaitu komunikasi atau pertukaran simbol yang diberi makna tertentu. Perspektif ini berpendapat bahwa perilaku manusia merupakan proses yang memungkinkan mereka membentuk dan mengatur tindakan mereka dengan memperhatikan ekspektasi dari orang lain sebagai mitra dalam interaksi. Definisi yang diberikan kepada orang lain, situasi, objek, atau bahkan diri mereka sendiri memengaruhi perilaku manusia. Dalam hal ini, makna terbentuk melalui proses interaksi, di mana proses tersebut tidak hanya menjadi medium netral untuk memainkan peran kekuatan sosial, tetapi juga menjadi inti dari struktur sosial dan kekuatan yang mendasarinya. Dedi Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2002, hal. 68-70.

H. Tinjauan Pustaka

Urgensi dari penelitian ini adalah untuk melengkapi dan memperkaya hasil penelitian-penelitian terdahulu terkait dengan topik yang sama. Oleh karena itu, sebelum melakukan penelitian perlu dilakukan peninjauan terhadap hasil penelitian sebelumnya. Beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan paradigma disabilitas dalam al-Qur'an dan Islam, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, Penelitian ini mengkaji Konstruksi *Taklif* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Qur'an, dengan fokus pada inklusivitas konsep *ahliyyat al-adâ* yang berarti memberikan hak dan akses yang layak serta kewajiban penyediaan fasilitas dan layanan aksesibel sesuai *Maqâshid al-Syarî'ah*. Penelitian ini menekankan pentingnya pemenuhan hak akses bagi penyandang disabilitas untuk memungkinkan mereka berintegrasi dengan masyarakat secara inklusif. Penyandang disabilitas, baik fisik, sensorik, maupun mental, memiliki *ahliyyah al-lwujûb* yang berarti mereka dikenakan taklif sesuai dengan kemampuan mereka. Penelitian ini menyarankan perlunya penelitian lanjutan untuk menyempurnakan konsep *taklif* penyandang disabilitas, termasuk penelitian mendalam tentang *taklif* Orang dengan Gangguan Jiwa (ODGJ), untuk meningkatkan pemahaman dan implementasi kesetaraan serta hak-hak penyandang disabilitas sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

Beberapa kekurangan penelitian ini dalam bidang peluang profesi ialah sebagaimana berikut, *Pertama*, kurangnya pembahasan khusus tentang inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi. Banyak penelitian sebelumnya lebih berfokus pada aspek ibadah dan keringanan (*rukhsah*) bagi penyandang disabilitas dalam praktik keagamaan tanpa memberikan perhatian khusus pada inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi. *Kedua*, minimnya penafsiran Al-Qur'an yang mendukung hak dan kesempatan setara dalam dunia kerja. Penafsiran klasik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an lebih cenderung pada pemberian keringanan dalam kewajiban agama bagi penyandang disabilitas dan kurang membahas tentang pemberdayaan dan integrasi penuh mereka dalam semua aspek kehidupan, termasuk pekerjaan.²¹

Kedua, "*Disability in Islamic Law*" oleh Vardit Rispler-Chaim mengkaji persepsi disabilitas dalam hukum Islam klasik. Penelitian ini menunjukkan bahwa tidak ada istilah umum yang mencakup semua jenis disabilitas dalam sumber-sumber Islam awal. Disabilitas pada Muslim yang taat tidak dipandang sebagai hukuman, melainkan bagian alami

²¹ Ahmad Bahrul Hikam, *Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bojonegoro: Madza Media, 2023.

kehidupan. Al-Qur'an memberikan keringanan dalam kewajiban agama bagi penyandang disabilitas, menunjukkan penerimaan terhadap kondisi mereka. Hukum Islam klasik membahas disabilitas terutama dalam konteks ibadah, pernikahan, dan jihad, berfokus pada bagaimana disabilitas mempengaruhi pelaksanaan kewajiban-kewajiban tersebut.

Meski demikian, Rispler-Chaim mengungkapkan kekurangan signifikan dalam hal inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas dalam penafsiran AlQur'an. Pembahasan cenderung berfokus pada pemberian keringanan, bukan pada pemberdayaan dan integrasi penuh penyandang disabilitas dalam semua aspek kehidupan, termasuk pekerjaan. Tidak ada pembahasan khusus tentang hak penyandang disabilitas untuk bekerja atau berkarir. Kurangnya penafsiran AlQur'an yang secara eksplisit mendukung hak dan kesempatan yang setara bagi penyandang disabilitas dalam dunia kerja menunjukkan perlunya penafsiran ulang dan kontekstualisasi ajaran-ajaran Al-Qur'an untuk mendukung partisipasi penuh penyandang disabilitas dalam semua bidang kehidupan, termasuk pekerjaan.²²

Ketiga, Penelitian tentang disabilitas dalam perspektif Al-Qur'an juga dilakukan, salah satunya adalah disertasi "Al-Qur'an dan Penyandang Disabilitas: Heterodoksi Resepsi Surah 'Abasa/80: 1-4 di Yaketunis Yogyakarta" oleh Mochammad Taufiq Ridho. Penelitian ini menyoroti bagaimana penyandang disabilitas di Yaketunis memahami dan menerapkan nilai-nilai Surah 'Abasa/80: 1-4 dalam kehidupan mereka, menggunakan pendekatan teori Pierre Bourdieu (*habitus, doxa*, dan heterodoksi) serta episteme Michel Foucault. Fokus utamanya adalah implementasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam praktik pendidikan, pengembangan Al-Qur'an *Braille*, dan pemberdayaan sosial. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pendekatan pragmatis dan emansipatoris yang dilakukan Yaketunis merupakan bentuk heterodoksi tafsir klasik yang mengedepankan semangat egaliterianisme dan kesetaraan hak.

Namun, penelitian dalam tulisan kami memiliki fokus dan pendekatan yang berbeda. ini bertujuan untuk membangun paradigma baru inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi melalui pendekatan *Socio-Religious Model of Disability (SRmD)*. Pendekatan ini mengkritisi model normatif tradisional dan berupaya menghadirkan tafsir Al-Qur'an yang mendukung inklusi dalam dunia kerja serta penyediaan ruang publik yang ramah disabilitas. Jika penelitian Mochammad Taufiq Ridho lebih menekankan pada implementasi tafsir dalam konteks sosial dan

²² Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law, International Library of Ethics, Law, and the New Medicine*, v. 32, Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2007.

pendidikan, ini berfokus pada konsep teoretis yang aplikatif dalam ranah profesional dan kebijakan publik. Dengan demikian, kedua penelitian ini saling melengkapi, di mana disertasi Taufiq Ridho memberikan contoh nyata penerapan nilai-nilai Al-Qur'an, sedangkan ini berusaha memperluas diskursus tafsir ke dalam wilayah profesionalisme dan inklusivitas ruang kerja.²³

Keempat, Penelitian Mohammed Ghaly dalam disertasinya *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence* pada tahun 2008, di Universitas Leiden, Belanda. Yang mana berfokus pada analisis pandangan Islam terhadap disabilitas dalam teologi dan hukum Islam klasik. Penelitian ini mengeksplorasi bagaimana ulama klasik dan modern memahami disabilitas sebagai bagian dari kehidupan manusia dan dampaknya pada kewajiban hukum seperti ibadah, jihad, dan kehidupan sosial. Ghaly menyoroti bahwa disabilitas dalam Islam sering dipahami dalam kerangka etika dan hukum, dengan pendekatan yang berpusat pada akomodasi kebutuhan individu melalui keringanan hukum (*rukhsah*). Namun, penelitian ini tidak secara spesifik membahas aspek inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi atau pemberdayaan penyandang disabilitas dalam ruang publik dan dunia kerja, yang menjadi fokus berbeda dari penelitian kami.

Penelitian kami, menawarkan pendekatan yang lebih fokus dan spesifik dengan mengkaji inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan *Socio-Religious Model of Disability* (SRmD). Penelitian kami bertujuan untuk menjawab tuduhan bahwa agama cenderung diskriminatif terhadap disabilitas dan menawarkan paradigma baru yang memberdayakan. Tidak seperti penelitian Ghaly yang berorientasi pada kajian hukum dan teologi secara umum, penelitian kami menitikberatkan pada integrasi nilai-nilai maqashid syariah dan tafsir kontemporer untuk menciptakan ruang yang lebih inklusif bagi penyandang disabilitas, terutama dalam konteks profesi dan peluang kerja. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memperkaya diskursus tentang disabilitas dalam Islam tetapi juga memberikan kontribusi praktis dalam membangun paradigma pemberdayaan berbasis teks suci.²⁴

Paradigma tersebut sesungguhnya sangat penting untuk menjalankan konsep inklusivitas di ruang publik yang telah dibahas

²³ M. Taufiq Ridho, *Al-Qur'an dan Penyandang Disabilitas: Heterodoksi Resepsi Surah 'Abasa 1-4 di Yaketunis Yogyakarta*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2021.

²⁴ Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*, Leiden: Leiden University Press, 2008.

sebelumnya. Paradigma akan menentukan sikap sosial bagi penyandang disabilitas. Hal tersebut akan sangat berpengaruh terhadap hasil akhir dari pengaruh sosial di masyarakat. Oleh karena itu, penelitian ini merupakan penelitian yang signifikan untuk memperkaya dan melengkapi konsep yang telah ada sebelumnya.

I. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian ini mencakup ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan disabilitas, seperti surah 'Abasa/80: 1–4, al-Fath/48: 17, dan al-Nur/24:61, yang menjadi dasar eksplorasi nilai-nilai inklusif. Secara formal, penelitian ini menyoroti paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi penyandang disabilitas dalam tafsir al-Qur'an, dengan tujuan menafsirkan ulang teks suci secara lebih adil dan memberdayakan, bukan sekadar memberikan keringanan (*rukhsah*), melainkan menegaskan hak dan peran aktif mereka dalam kehidupan sosial.

2. Data dan Sumber Data

Data dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer mencakup ayat-ayat al-Qur'an yang membahas isu disabilitas, serta penafsiran dari kitab tafsir klasik dan kontemporer seperti Tafsir ar-Razi, Tafsir al-Qurthubî, dan Tafsir al-Misbah, serta hadis terkait, termasuk riwayat tentang Abdullah ibn Ummi Maktum. Selain itu, karya-karya akademisi Muslim seperti Zanuwar Mubin, Masykur Rozi, Rispler-Chaim, dan Sara Scalenghe turut menjadi rujukan utama.

Adapun data sekunder meliputi literatur dari pendekatan sosial dan post-positivisme, seperti buku *Disability in Judaism, Christianity, and Islam*, karya Arseli Dokumaci, Bazna & Hatab, serta referensi mengenai *maqâshid asy-syarî'ah*. Sumber tambahan lainnya adalah Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, serta data statistik dari WHO, Kemensos, dan BPS terkait kondisi penyandang disabilitas di Indonesia.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah mengumpulkan berbagai data berupa catatan, buku, jurnal, kitab, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan variable tulisan. Selanjutnya akan disesuaikan dengan kerangka penulisan yang telah dipersiapkan. Konsep *socio-religious model* of disability menjadi acuan utama dalam menelaah dan mengeksplorasi ayat-ayat yang

telah ditentukan. Data tersebut akan ditekankan pada aspek pemberian hak profesi serta konstruksi paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas.

Ringkasnya terdapat empat langkah dalam fase pengumpulan dan analisis data. *Pertama*, penulis mengumpulkan sebanyak-banyaknya data yang relevan dengan variabel paradigma inklusivitas terhadap pemenuhan hak profesi bagi penyandang disabilitas. *Kedua*, penulis melakukan penyeleksian terhadap data yang telah terkumpul sehingga dihasilkan data-data yang benar-benar diperlukan demi menghindari pembahasan yang terlalu melebar. *Ketiga*, data-data tersebut kemudian dianalisis dan dikelompokkan sesuai kategori, sehingga menghasilkan suatu kesimpulan. *Keempat*, peneliti melakukan validasi kembali terhadap data-data serta kesimpulan yang diperoleh untuk meminimalisir kesalahan.

J. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun dalam lima bab, yang masing-masing memiliki fokus kajian yang berbeda dan saling melengkapi.

Bab pertama adalah Pendahuluan, yang berfungsi sebagai fondasi bagi seluruh penelitian. Bab ini diawali dengan Latar Belakang Masalah, di mana penulis mengidentifikasi dan menjelaskan isu-isu penting terkait disabilitas, mulai dari data global dan nasional, pergeseran paradigma dari model amal ke paradigma hak asasi manusia, hingga kritik terhadap pandangan agama yang dinilai diskriminatif, serta contoh-contoh pandangan negatif dari masa lalu. Selanjutnya, bab ini memuat Identifikasi Masalah, di mana penulis mulai menunjukkan permasalahan secara lebih rinci sesuai dengan latar belakang yang telah dijelaskan sebelumnya. Kemudian, terdapat Pembatasan dan Perumusan Masalah untuk menjaga fokus penelitian agar tetap pada topik utama. Bab ini juga menjelaskan Tujuan Penelitian yang ingin dicapai untuk menjawab permasalahan yang ada, serta Manfaat Penelitian, baik bagi akademisi maupun masyarakat umum. Penulis kemudian membahas Kerangka Teori yang menjadi landasan konseptual penelitian, dilanjutkan dengan Tinjauan Pustaka untuk membandingkan penelitian relevan dengan objek penelitian penulis. Metode Penelitian juga dijelaskan dalam bab ini untuk memaparkan pendekatan dan prosedur yang digunakan. Bab satu ini ditutup dengan Sistematika Penelitian yang memberikan gambaran keseluruhan struktur tesis.

Bab kedua pada penelitian ini menjelaskan tentang Kajian Teoritis tentang Inklusivitas dan Konstruksi Sosial Disabilitas. Bagian ini

mencakup pembahasan mengenai Konsep dan Evolusi Paradigma Disabilitas, yang menguraikan perubahan terminologi dan pentingnya penghormatan serta aksesibilitas bagi penyandang disabilitas. Selain itu, bab ini menyajikan Tipe dan Karakteristik Umum Disabilitas, yang memaparkan data statistik, tantangan hidup, serta upaya pemerintah. Bab ini juga mendalami perdebatan istilah dan makna identitas melalui bagian Disabilitas, Difabel, dan Cacat.

Bab ketiga secara khusus membahas tentang Wacana Tafsir Al-Qur'an tentang Inklusivitas dan Disabilitas. Di dalamnya akan dikupas Nilai-Nilai Inklusivitas dalam Al-Qur'an, yang menunjukkan bahwa prinsip inklusivitas telah terkandung dalam Al-Qur'an melalui konsep keadilan, kesetaraan, penghargaan martabat, rahmat, empati, toleransi, dan keberagaman. Bab ini juga membahas Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Al-Qur'an serta Penghargaan Terhadap Martabat Manusia (*Karâmah al-Insân*).

Bab keempat dari tulisan ini difokuskan pada Analisis Paradigma Inklusivitas Disabilitas dalam Perspektif Al-Qur'an dan Fikih. Dalam bab ini, dilakukan Analisis Paradigma Eksklusivitas Penyandang Disabilitas dengan mengkritisi pandangan yang mengaitkan kondisi tubuh dengan kekurangan spiritual dan bentuk-bentuk diskriminasi. Selanjutnya, bab ini akan mengulas Reinterpretasi Fikih dan Implementasi Inklusif Al-Qur'an, mengkaji bagaimana praktik fikih terkadang menimbulkan bias normalitas, seperti pada isu imam buta atau makmum yang tidak bisa berdiri. Lebih lanjut, bab ini akan menyajikan argumen bahwa Al-Qur'an dan praktik Nabi Muhammad SAW secara substansial telah memuat nilai-nilai inklusivitas, termasuk kisah Abdullah bin Ummi Maktum dan teguran dalam QS. Abasa/80:1-10. Penulis juga akan berargumen bahwa Islam memiliki landasan normatif yang kuat untuk inklusivitas yang perlu digali lebih jauh melalui rekonstruksi konsep ahliyyah untuk memetakan hak dan kewajiban penyandang disabilitas, serta ekspansi inklusif dalam pengadaan akses ruang publik.

Sebagai bagian penutup, Bab Lima berisi Simpulan dari seluruh hasil penelitian yang telah dilakukan. Selain itu, bab ini juga menguraikan Implikasi Praktis dari temuan penelitian, disertai dengan implikasi metodologis dan implikasi teoritis. Bab ini diakhiri dengan Saran dari penulis kepada pembaca maupun peneliti untuk studi lebih lanjut.

BAB II

PARADIGMA INKLUSIVITAS TERHADAP PENYANDANG DISABILITAS DALAM RUANG PROFESI

A. Konsep dan Evolusi Paradigma Disabilitas

Paradigma sendiri merupakan kerangka konseptual mendasar yang digunakan oleh sekelompok orang, terutama dalam disiplin ilmu, untuk menafsirkan dan memahami realitas. Istilah ini dipopulerkan oleh Thomas S. Kuhn dalam bukunya, *The Structure of Scientific Revolutions*, di mana ia mendefinisikannya sebagai sekumpulan asumsi, nilai, dan teknik yang dianut bersama oleh sebuah komunitas ilmiah.¹ Pandangan ini juga diadopsi dan dikembangkan dalam ilmu sosial, seperti yang dilakukan oleh sosiolog George Ritzer, yang mendefinisikan paradigma sebagai pandangan fundamental tentang materi pelajaran yang seharusnya dipelajari dan bagaimana cara mempelajarinya.²

Pentingnya paradigma tidak hanya terletak pada kemampuannya untuk memandu penelitian, tetapi juga pada dinamikanya yang tidak statis. Paradigma dapat digantikan atau direkonstruksi melalui proses yang dikenal sebagai pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Proses ini dimulai ketika paradigma yang ada tidak mampu menjelaskan anomali atau fenomena yang menumpuk, sehingga memicu krisis dalam

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, hal. 125.

² George Ritzer, *Sociological Theory*, Edisi 8, New York: McGraw-Hill, 2011, hal. 50.

komunitas ilmiah. Saat krisis terjadi, ide-ide baru dan paradigma alternatif muncul. Jika salah satu paradigma baru ini terbukti lebih unggul dalam menjawab anomali, maka paradigma lama akan digantikan secara fundamental, yang menandai sebuah revolusi ilmiah.³

Begitu juga dalam paradigma disabilitas, akan dijelaskan paradigma yang berganti seiring waktu, dari model medis yang berfokus pada “penyembuhan” individu, ke model sosial yang menyoroti hambatan lingkungan dan struktural. Namun, benarkah dalam paradigma disabilitas di Islam juga terjadi pergeseran serupa? Pertanyaan ini membuka ruang untuk kajian lebih dalam mengenai bagaimana pandangan Islam terhadap disabilitas telah berkembang, atau apakah terdapat paradigma yang tetap konsisten di tengah perubahan pandangan global.

1. Tipe dan Karakteristik Umum Disabilitas

Istilah “penyandang disabilitas” kini menjadi terminologi yang lebih modern dan digunakan untuk menyebut individu dengan kebutuhan khusus. Sebelumnya, istilah yang lebih sering dipakai adalah “penyandang cacat,” yang bahkan masih banyak digunakan hingga sekitar tahun 2010.⁴ Istilah lama seperti “cacat” masih digunakan dalam nama beberapa lembaga resmi, seperti Persatuan Penyandang Cacat Indonesia (PPCI) dan Yayasan Pendidikan Anak Cacat (YPAC). Pada masanya, lembaga-lembaga ini aktif memperjuangkan hak-hak penyandang disabilitas bersama dengan 22 organisasi disabilitas (Disabled People Organization) lainnya.⁵

Namun, kedua organisasi tersebut telah mengubah namanya menjadi Persatuan Penyandang Disabilitas Indonesia (PPDI) dan Himpunan Wanita Cacat Indonesia (HWCI) sebagai akibat dari peningkatan kesadaran masyarakat dan kebijakan di seluruh dunia. Setelah Indonesia meratifikasi Perjanjian PBB tentang Hak Orang dengan Disabilitas (UNCRPD) pada tahun 2011, perubahan istilah ini menjadi lebih jelas. Perjanjian tersebut secara resmi menggunakan istilah orang dengan disabilitas atau penyandang disabilitas. Istilah tersebut menekankan bahwa penyandang disabilitas adalah manusia yang utuh yang memiliki

³ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions...*, hal. 150-155.

⁴ Edi Purwanta, *Pengantar Pendidikan Luar Biasa*. Yogyakarta: Familia, 2011, hal. 45.

⁵ Irwanto et al., *Analisis Situasi Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Sebuah Desk-Review*, Depok: Pusat Kajian Disabilitas, Fakultas Ilmu-ilmu Sosial dan Politik, Universitas Indonesia, 2010, hal. 51.

kondisi tubuh yang berbeda dan oleh karena itu tidak boleh di diskriminasi; sebaliknya, mereka harus diberikan aksesibilitas.⁶

Dalam Bahasa Arab, penyandang disabilitas kini sering diterjemahkan menjadi ذوي الإحتياجات الخاصة (*dzawî al-iḥtiyâjât al-khâṣṣah*). Istilah ini, jika diperinci, memiliki makna yang mendalam dan relevan. Kata *dzawû* adalah bentuk jamak dari *dzû* (ذو), yang secara harfiah bermakna “pemilik” atau “yang memiliki”.⁷ Ini menunjukkan bahwa individu yang dirujuk memang memiliki suatu kondisi atau karakteristik tertentu.

Selanjutnya, *al-iḥtiyâjât* adalah bentuk jamak dari kata *iḥtiyâj* (إحتياج), yang berarti “kebutuhan”. Terlebih lagi, dalam *Mu‘jam Maqâyîs al-Lughah*, kata ini dijelaskan sebagai “sesuatu yang manusia butuhkan dan mencarinya,” menekankan bahwa kebutuhan tersebut adalah sesuatu yang esensial dan diupayakan pemenuhannya.⁸ Ini bukan sekadar keinginan, melainkan sesuatu yang diperlukan untuk berfungsi atau berpartisipasi.

Dengan demikian, rangkaian makna dari istilah *dzawî al-iḥtiyâjât al-khâṣṣah* secara jelas mengacu pada sekelompok orang dari masyarakat yang membutuhkan hal-hal tertentu atau perlakuan khusus. Mereka adalah individu yang memerlukan sesuatu yang spesifik agar kebutuhan unik mereka dapat terpenuhi secara optimal, memungkinkan mereka untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan.⁹ Penggunaan terminologi ini merefleksikan pengakuan bahwa penyandang disabilitas memiliki kebutuhan yang berbeda, yang memerlukan penyesuaian dari lingkungan dan masyarakat untuk memastikan kesetaraan dan inklusi.

Maka, jelas rentetan makna di atas adalah sekelompok orang dari masyarakat yang membutuhkan hal-hal tertentu atau perlakuan khusus, atau mereka yang memerlukan sesuatu agar terpenuhi apa yang dibutuhkan.¹⁰

Saat ini, sekitar 16% dari populasi global, atau sekitar 1,3 miliar individu, hidup dengan disabilitas signifikan. Angka ini terus meningkat akibat meningkatnya penyakit tidak menular dan perpanjangan harapan

⁶ Ahmad Bahrul Hikam, *Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Dalam Al-Qur’an*, Bojonegoro: Madza Media, 2023, hal. 54.

⁷ Abu Nashr Isma‘il bin Hammad al-Jauhari, *ash-Shihâh Tâj al-Lughah wa Shihâh al-‘Arabîyyah*, tahqiq Ahmad ‘Abd al-Ghafûr ‘Aṭṭar, Jilid 6, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1987, hal. 2551.

⁸ Abû al-Ḥusain Ahmad bin Zakariyyâ al-Farruzi al-Razi, *Mu‘jam Maqâyîs al-Lughah*, tahqiq ‘Abd as-Salam Muḥammad Harun, Jilid 1, t.tp: Dar al-Fikr, hal. 577.

⁹ Ahmad Umar Mukhtar ‘Abd al-Hamid, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arshbiyyah al-Mu‘âshirah*, t.tp: ‘Alam al-Kutub, 2008, hal. 230.

¹⁰ Shohaib Faiz Said Azzam, *Dzawû al-Iḥtiyâjât al-Khâshshah fi Daw’ al-Qur’ân wa al-Sunnah*, Nablus: Fakultas Pascasarjana Universitas An-Najah Nasional, 2014, hal. 11

hidup. Pengalaman dan kebutuhan kesehatan individu dengan disabilitas dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk status sosial ekonomi, jenis kelamin, usia, identitas gender, orientasi seksual, agama, ras, dan etnisitas. Individu dengan disabilitas umumnya mengalami kondisi kesehatan yang lebih buruk, harapan hidup yang lebih pendek, dan tantangan yang lebih besar dalam menjalani aktivitas sehari-hari dibandingkan dengan mereka yang tidak memiliki disabilitas.¹¹

Data mengenai jumlah penyandang disabilitas di Indonesia menunjukkan adanya fluktuasi dan peningkatan yang signifikan seiring dengan perubahan metodologi survei dan peningkatan kesadaran. Menurut catatan Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan Republik Indonesia, pada tahun 2023, estimasi jumlah penduduk Indonesia yang termasuk dalam kategori penyandang disabilitas diperkirakan mencapai 8,5% dari total populasi, atau setara dengan 22,97 juta jiwa.¹² Angka ini memberikan gambaran awal tentang besarnya populasi yang membutuhkan perhatian dan dukungan khusus.

Namun, jika mengacu pada standar yang ditetapkan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (*WHO*), yang seringkali menggunakan definisi yang lebih luas dan mempertimbangkan berbagai jenis hambatan partisipasi, angka tersebut berpotensi meningkat lebih signifikan, bahkan bisa mencapai 10 juta jiwa lebih tinggi dari estimasi Kemenko PMK, tergantung pada kriteria spesifik yang digunakan. Peningkatan jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebenarnya sudah mulai terlihat sejak hasil Survei Penduduk Antar Sensus (*SUPAS*) yang dilakukan oleh Badan Pusat Statistik (*BPS*) pada tahun 2015. Survei tersebut mencatat bahwa jumlah penyandang disabilitas di Indonesia mencapai 21,5 juta jiwa.¹³ Angka ini menunjukkan peningkatan yang substansial dibandingkan dengan data sebelumnya pada tahun 2011 dari Kementerian Kesehatan, yang mencatat bahwa hanya 3,11% dari total populasi, atau sekitar 6,7 juta jiwa, yang termasuk dalam kategori penyandang disabilitas.¹⁴

¹¹ World Health Organization, "Disability." diakses 15 November 2024.

¹² Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, "Pemerintah Penuhi Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia," dalam <https://www.kemenkopmk.go.id/pemerintah-penuhi-hak-penyandang-disabilitas-di-indonesia>, diakses 8 Juli 2025.

¹³ Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" dalam <https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakaimetode-baru-apa-itu/full&view=ok> diakses 13 Mei 2025.

¹⁴ Agung Sasongko, "Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas" dalam <https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas>, diakses 1 Juni 2025.

Perbedaan angka ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor, termasuk perubahan definisi disabilitas, metodologi survei yang lebih komprehensif, serta peningkatan pelaporan dan kesadaran masyarakat tentang disabilitas. Data yang terus berkembang ini menggarisbawahi pentingnya kebijakan dan program yang inklusif untuk memenuhi hak-hak dan kebutuhan seluruh penyandang disabilitas di Indonesia.

Sebagai upaya pemerintah melalui Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas ialah dengan melakukan beberapa upaya administrative dan aplikatif demi meningkatkan pemantauan dan penyaluran bantuan kepada penyandang disabilitas, seperti pengelolaan system informasi, demi menunjang penghimpunan data sistematis seputar system mengenali ragam disabilitas dan kebutuhannya.¹⁵ Tampak peran aplikatif pada tahun 2025 dimana Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas melakukan pemberkasan untuk 1.084 kontrak swakelola yang ditujukan kepada kelompok masyarakat dalam Program Permakanan Penyandang Disabilitas Tahun 2025, sebagai bagian dari upaya memperkuat pelaksanaan program dan memfasilitasi akses pangan bagi penyandang disabilitas.¹⁶

2. Disabilitas, Difabel, dan Cacat

Di berbagai belahan dunia, perjuangan panjang untuk memperjuangkan hak-hak penyandang disabilitas tidak bisa dilepaskan dari persoalan mendasar mengenai istilah dan makna yang melekat pada identitas mereka. Perdebatan semantik ini, yang seringkali mencerminkan perubahan paradigma sosial, telah menjadi medan pertarungan penting. Ambil contoh di Amerika Serikat, di mana diskusi mengenai penggunaan istilah yang tepat terus berlangsung bahkan jauh sebelum dan sesudah diberlakukannya Undang-Undang Penyandang Disabilitas (ADA) pada tahun 1990. Momen bersejarah ini ditandai dengan penandatanganan langsung oleh Presiden George H.W. Bush, yang dalam pidatonya menggunakan metafora kuat untuk menggambarkan pentingnya undang-undang tersebut. Bush menyatakan, “Dan sekarang saya menandatangani undang-undang yang akan menghancurkan tembok lain, tembok yang selama ini, selama beberapa generasi, memisahkan warga Amerika

¹⁵ Ade Nasihudin, “Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial”, dalam <https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandangdisabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial>, diakses pada tanggal 13 Mei 2025.

¹⁶ Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas, “Pemberkasan Kontrak Swakelola untuk Kelompok Masyarakat Program Permakanan Penyandang Disabilitas Tahun 2025,” Instagram, 24 Januari 2025, dalam <https://www.instagram.com/p/DFNmGdxzyVL/>, diakses 8 Juli 2025.

penyandang disabilitas dari kebebasan yang bisa mereka lihat sekilas, tetapi tidak bisa mereka raih.”¹⁷ Pernyataan ini secara jelas menunjukkan bagaimana perubahan istilah dan pengakuan hukum bertujuan untuk meruntuhkan hambatan sosial dan diskriminasi.

Situasi serupa juga dialami di Inggris, di mana penyandang disabilitas dalam kehidupan sehari-hari masih terus menghadapi konflik antara istilah-istilah yang merendahkan martabat dan upaya sistematis untuk menggantinya dengan frasa yang lebih manusiawi dan memberdayakan. Sejak tahun 1980-an, melalui keterlibatan aktif dalam seni dan aktivisme disabilitas, gerakan di Inggris telah berjuang untuk mempopulerkan penggunaan istilah seperti “*disabled people*” atau “*people with disabilities*”, yang menekankan bahwa disabilitas adalah kondisi, bukan definisi utama seseorang.¹⁸ Ini adalah bagian dari upaya kolektif untuk mereklamasi bahasa, mengubah narasi publik, dan pada akhirnya, membentuk persepsi yang lebih positif dan inklusif.

Di Indonesia sendiri, sebelum dekade 1990-an, penggunaan istilah-istilah yang bernada negatif sangatlah lazim, baik dalam bahasa Indonesia formal maupun dalam percakapan sehari-hari di berbagai bahasa daerah. Kata-kata seperti “penyandang cacat”, “idiot”, atau “kelainan” sering digunakan tanpa sensitivitas yang memadai, dan di tingkat lokal, istilah seperti “*picek*” dalam bahasa Jawa menjadi contoh bagaimana label negatif melekat pada individu dengan disabilitas, mencerminkan kurangnya pemahaman dan empati masyarakat pada masa itu. Transformasi penggunaan bahasa ini menjadi indikator penting dalam perjalanan menuju masyarakat yang lebih inklusif dan beradab.¹⁹

Berdasarkan penemuan Lembaga Demografi Universitas Indonesia pada tahun 2014, terungkap adanya setidaknya delapan istilah berbeda yang telah digunakan dalam dokumen-dokumen hukum nasional sejak era kemerdekaan. Istilah-istilah tersebut mencakup frasa seperti “bercacat,”

¹⁷ Presiden Amerika Serikat ke-41. Ia menyampaikan pidatonya dengan menggunakan metafora yang terinspirasi oleh berakhirnya perang dingin dan runtuhnya Tembok Berlin untuk menandai momen tersebut “*Dan sekarang saya menandatangani undang-undang yang akan menghancurkan tembok lain, tembok yang selama ini, selama beberapa generasi, memisahkan warga Amerika penyandang disabilitas Dari kebebasan yang bisa mereka lihat sekilas, tetapi tidak bisa mereka raih.*”, Wilson, J. C., & Lewiecki-Wilson, C. *Embodied Rhetorics: Disability in Language and Culture*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001, hal. 4

¹⁸ Frances Ryan, “We’ve Had All the Insults. Now We’re Reclaiming the Language of Disability,” *The Guardian*, 22 November 2016, dalam <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/22/language-of-disability-stereotypes-disabled-people>, diakses 8 Juli 2025.

¹⁹ Arif Maftuhin, “Mengikat Makna Diskriminasi: Penyandang Cacat, Difabel, dan Penyandang Disabilitas,” dalam *INKLUSI*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2016, hal. 140–41

“penderita cacat,” awalan *tuna-* (seperti tunanetra, tunarungu), hingga “anak berkebutuhan khusus.” Namun, pada saat survei tersebut dilakukan, istilah “difabel” (*differently abled*) belum secara resmi tercantum di level nasional, meskipun telah mulai muncul dan digunakan dalam beberapa peraturan daerah di wilayah seperti Sleman, Surakarta, dan Klaten, yang menunjukkan adanya inisiatif lokal dalam mengadopsi bahasa yang lebih inklusif. Perubahan terminologi yang lebih substansial terjadi ketika istilah “penyandang disabilitas” baru secara resmi muncul dalam Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011, yang merupakan ratifikasi dari Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas (*CRPD*). Penggunaan istilah ini kemudian semakin dikokohkan dan diperkuat melalui Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, menandai komitmen negara untuk mengadopsi pendekatan berbasis hak asasi manusia dalam melihat isu disabilitas..²⁰

Perubahan dalam penggunaan bahasa ini bukanlah sekadar masalah pilihan kata, melainkan mencerminkan pergeseran paradigma yang mendalam. Penggunaan bahasa seharusnya tidak lagi bersifat patologis, yaitu berfokus pada “penyakit” atau “cacat” yang perlu “disembuhkan,” atau memunculkan rasa iba dan mengasihani. Seperti yang ditekankan oleh Irving Kenneth Zola, seorang sosiolog disabilitas terkemuka, perubahan linguistik merupakan bagian tak terpisahkan dan krusial dari perjuangan yang lebih besar, baik di ranah politik maupun kultural.²¹ Bagi Zola, memilih kata yang tepat adalah tindakan politik yang menantang stereotip dan meruntuhkan stigma, serta menjadi langkah penting dalam membangun masyarakat yang lebih adil dan setara.

Oleh karena itu, memahami sejarah dan makna di balik setiap istilah menjadi sangat esensial untuk mengapresiasi perjalanan panjang menuju inklusivitas yang sejati. Berikut sejarah dan makna dibalik 3 istilah yang sering digunakan oleh masyarakat dan pemerintah Indonesia.

a. Penyandang Cacat

Sejarah Istilah *penyandang cacat* secara resmi pernah digunakan dalam perundang-undangan, misalnya Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997. Karena itu, istilah ini menjadi rujukan banyak dokumen resmi sebelum maupun setelah 1997. Istilah ini erat dengan model medis. Disabilitas dianggap sebagai masalah individu yang disebabkan kondisi

²⁰ Arif Maftuhin, “Mengikat Makna Diskriminasi: Penyandang Cacat, Difabel, dan Penyandang Disabilitas,” ..., hal. 143–44

²¹ Irving Kenneth Zola, “The Language of Disability: Problems of Politics and Practice,” Australian Disability Review, 1988, dalam <https://www.disabilitymuseum.org/dhm/lib/detail.html?id=813&page=all>, diakses 8 Juli 2025.

fisik atau mental. Fokusnya adalah “mengobati” atau memperbaiki kondisi penyandang disabilitas, bukan memperbaiki lingkungan sosial atau masyarakat. Masyarakat dianggap netral, sedangkan individu penyandang disabilitas dinilai sebagai pihak yang perlu “direhabilitasi.”

Definisi ini terdapat dalam penerapan UU No. 4/1997 mendefinisikan penyandang cacat sebagai “setiap orang yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan secara selayaknya...”²²

Penggunaan model medis dikritik karena menyalahkan kondisi individu, padahal hambatan sering muncul dari lingkungan yang tidak aksesibel. Contohnya: seorang pengguna kursi roda kesulitan bergerak bukan karena kursi rodanya, tetapi karena trotoar dibuat hanya untuk orang yang berjalan kaki.

b. Difabel

Asal-Usul Istilah *difabel* sering dikaitkan dengan bahasa Inggris “*differently abled*,” (bukan *different ability* sebagaimana yang dikatakan banyak orang)²³ yang berarti orang dengan kemampuan berbeda, bukan orang yang kurang atau cacat.²⁴ Ada beberapa versi asal-usul istilah ini:

- 1) Pembahasan mengenai istilah “difabel” yang kian populer di Indonesia memiliki sejarah yang kompleks dan melibatkan beberapa versi asal-usul. Versi pertama digagas oleh Mansour Fakih, seorang aktivis sosial terkemuka di Indonesia, sekitar pertengahan tahun 1990-an. Pemikiran beliau memberikan kontribusi signifikan dalam upaya mengubah cara pandang masyarakat terhadap penyandang disabilitas di tanah air.²⁵
- 2) Versi kedua mengenai asal-usul istilah ini muncul pada sebuah konferensi ketunanetraan Asia yang diselenggarakan di Singapura pada tahun 1981. Istilah tersebut kemudian diadopsi dan diperkenalkan di Indonesia oleh Didi Tarsidi, yang merupakan tokoh penting dalam

²² Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat*, Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, 1997, hal.2.

²³ Adapun *different ability* merupakan akronim dari kata bendanya (noun) *diffability*, Persatuan Tunanetra Indonesia (PERTUNI), “Penyandang Ketunaan, Istilah Pengganti Penyandang Cacat,” dalam <https://www.pertuni.or.id/penyandang-ketunaan-istilah-pengganti-penyandang-cacat/>, diakses 8 Juli 2025.

²⁴ Irving Kenneth Zola, “The Language of Disability: Problems of Politics and Practice,” *Australian Disability Review*, 1988, dalam <https://www.disabilitymuseum.org/dhm/lib/detail.html?id=813&page=all>, diakses 8 Juli 2025.

²⁵ Setia Adi Purwanto, “Menumbuhkan Perspektif Difabel untuk Mewujudkan Masyarakat Inklusi”, dalam Lies Marcoes et.al, *Pokok-Pokok Pikiran Dr. Mansour Fakih: Refleksi Kawan Seperjuangan*, Yogyakarta: Sigap, 2004, hal. 54-55.

advokasi hak-hak tunanetra di Indonesia. Meskipun Didi Tarsidi sendiri tidak menyantumkan rujukan spesifik dalam tulisan jurnalnya, ia pernah menjelaskan di situs Persatuan Tunanetra Indonesia (PERTUNI) bahwa ia “saya pertama kali mendengar istilah *diffabled* pada tahun 1981 dalam suatu diskusi konferensi ketunanetraan Asia yang diselenggarakan bersama oleh *International Federation of the Blind (IFB)* dan *World Council for the Welfare of the Blind (WCWB)* di Singapura.” Hal ini menunjukkan bahwa ide di balik istilah ini telah beredar di kalangan aktivis disabilitas jauh sebelum popularitasnya.²⁶

- 3) Versi ketiga berasal dari Amerika Serikat, digagas oleh *Democratic National Committee (AS)* sekitar tahun 1980-an. Penggunaan istilah ini tercatat dalam sebuah artikel *Los Angeles Times* pada tahun 1985, yang secara khusus menyoroti pencarian istilah pengganti kata “handicapped” yang dianggap merendahkan. Dalam konteks tersebut, berbagai alternatif diusulkan, seperti *disabled*, *physically challenged*, hingga *differently abled*. Pencarian ini mencerminkan upaya luas di tingkat global untuk menemukan bahasa yang lebih memberdayakan dan akomodatif bagi penyandang disabilitas, seiring dengan berkembangnya kesadaran akan hak-hak mereka.²⁷

Makna dan pandangan di balik penggunaan istilah “difabel” merupakan respons langsung dan penolakan tegas terhadap istilah “cacat” atau *disabled* yang telah lama dianggap memuat stigma dan konotasi negatif. Istilah “difabel” sendiri dirancang untuk secara fundamental mengubah fokus dari “kekurangan” menjadi “kemampuan.” Ia dengan kuat menekankan potensi atau kemampuan seseorang untuk melakukan berbagai hal, meskipun cara mereka melakukan sesuatu mungkin berbeda dari cara kebanyakan orang. Sebagai ilustrasi, seseorang yang tidak memiliki kaki, alih-alih dianggap “cacat” karena ketidakmampuannya berjalan secara konvensional, justru dipandang memiliki cara bermobilitas yang berbeda dan efektif melalui penggunaan kursi roda. Penekanan pada “kemampuan yang berbeda” ini bertujuan untuk memberdayati

²⁶ Didi Tarsidi dan P. Somad, “Penyandang Ketunaan: Istilah Alternatif Terbaik untuk Menggantikan Istilah ‘Penyandang Cacat’?,” dalam *JASSI Anakku*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2009, hal. 130, lihat juga Persatuan Tunanetra Indonesia (PERTUNI), “Penyandang Ketunaan: Istilah Pengganti Penyandang Cacat,” dalam <https://www.pertuni.or.id/penyandang-ketunaan-istilah-pengganti-penyandang-cacat/>, diakses 8 Juli 2025.

²⁷ Jack Smith, “Is the Language Itself Disabled in That It Can’t Fairly Define the Handicapped?,” *Los Angeles Times*, 9 April 1985, dalam <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-04-09-vw-28150-story.html>, diakses 8 Juli 2025.

individu dan mendorong masyarakat untuk melihat keberagaman sebagai kekuatan, bukan sebagai kelemahan. Perjuangan Istilah Difabel Di Indonesia cukup sengit, istilah *difabel* banyak digunakan aktivis, khususnya di Yogyakarta dan Jawa Tengah, sebagai bentuk perlawanan wacana terhadap istilah *penyandang cacat* yang dianggap diskriminatif. Meski populer, istilah ini tidak menjadi istilah resmi dalam undang-undang.²⁸

c. Penyandang Disabilitas

Asal-usul penggunaan istilah “penyandang disabilitas” di Indonesia dapat dilacak secara langsung pada konteks hukum internasional dan nasional yang berkembang pesat. Terminologi ini mulai dikenal luas dan secara bertahap diadopsi menyusul ratifikasi *Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)* oleh pemerintah Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011.²⁹ Banyak negara lain di seluruh dunia juga turut meratifikasi konvensi serupa, seringkali dengan menggunakan frasa awal seperti “Person with Disabilities” atau varian lain yang serupa, menandakan sebuah pergeseran paradigma universal menuju pengakuan dan perlindungan hak-hak individu dengan disabilitas. Pergeseran ini menandai perubahan fundamental dari model medis yang berfokus pada ‘cacat’ individu, menuju model sosial yang melihat disabilitas sebagai hasil dari hambatan lingkungan dan sikap masyarakat.³⁰

Meskipun sudah diperkenalkan melalui UU No. 19 Tahun 2011, istilah “penyandang disabilitas” baru benar-benar dikokohkan secara resmi sebagai terminologi baku dan fundamental dalam Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.³¹ Penetapan ini bukan hanya sekadar formalitas, melainkan juga memberikan landasan hukum yang jauh lebih kuat dan komprehensif untuk pengakuan, perlindungan, dan pemenuhan hak-hak dasar penyandang disabilitas di seluruh wilayah Indonesia. Penggunaan istilah ini secara resmi mencerminkan komitmen tegas negara untuk menjunjung tinggi dan memastikan implementasi hak-hak dasar

²⁸ Suharto, *et al.*, “Disability Terminology and the Emergence of ‘Diffability’ in Indonesia,”..., hal. 151.

²⁹ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Convention on the Rights of Persons with Disabilities (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas)*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2011, hal. 1.

³⁰ Didi Tarsidi dan P. Somad, “Penyandang Ketunaan: Istilah Alternatif Terbaik untuk Menggantikan Istilah ‘Penyandang Cacat’?,”..., hal. 128.

³¹ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2016, hal. 1.

individu dengan disabilitas, selaras sepenuhnya dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia universal yang berlaku secara global.

Proses Pemilihan Istilah Pada 2009-2010, Komnas HAM mengadakan diskusi untuk menentukan istilah terbaik pengganti *penyandang cacat*. Saat itu belum ada kesepakatan. Tiga istilah yang kuat muncul adalah: *orang berkebutuhan khusus*, *penyandang ketunaan*, dan *difabel*. Istilah *penyandang disabilitas* justru belum muncul secara dominan dalam diskusi tersebut.³²

Pemilihan istilah “penyandang disabilitas” sebagai terminologi resmi di Indonesia bukanlah tanpa alasan yang kuat, melainkan didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan matang, sebagaimana yang secara jelas dikutip dalam laporan Komnas HAM. Ada beberapa alasan fundamental yang mendorong adopsi istilah ini.

Pertama, istilah “penyandang disabilitas” dinilai jauh lebih netral dan sama sekali tidak bernada negatif, berbeda dengan istilah-istilah sebelumnya yang sering kali memuat konotasi merendahkan atau mengasihani. Ini adalah langkah penting untuk mengubah persepsi dan membangun komunikasi yang lebih positif.

Kedua, istilah ini dianggap lebih akurat dalam mewakili realitas sosial, karena ia mencerminkan pandangan bahwa hambatan utama seringkali bukan terletak pada individu, melainkan pada lingkungan dan struktur sosial yang belum adaptif.

Ketiga, penggunaannya membantu menghindari kerancuan makna yang mungkin timbul dari istilah-istilah lain, sehingga pesan yang disampaikan menjadi lebih jelas dan terarah.

Keempat, yang paling esensial, istilah ini secara intrinsik dirancang untuk menghormati martabat manusia, menegaskan bahwa setiap individu, terlepas dari kondisi fisiknya, memiliki hak yang sama atas penghargaan dan kehormatan.

Kelima, pemilihan istilah ini juga selaras dengan terminologi internasional yang diakui secara global, seperti “person with disabilities,” sehingga memudahkan komunikasi dan kerja sama dalam konteks hak asasi manusia lintas negara. Selain alasan-alasan tersebut, istilah “penyandang disabilitas” juga dianggap lebih mudah dipahami oleh masyarakat luas, yang merupakan faktor penting dalam keberhasilan upaya inklusi. Seluruh alasan ini menunjukkan adanya pergeseran paradigma yang signifikan dalam cara negara dan masyarakat Indonesia memandang serta berinteraksi dengan

³² Didi Tarsidi dan P. Somad, “Penyandang Ketunaan: Istilah Alternatif Terbaik untuk Menggantikan Istilah ‘Penyandang Cacat’?”,..., hal. 128.

penyangang disabilitas, menuju pendekatan yang lebih inklusif dan berbasis hak.³³

Makna dan Pandangan Istilah ini mencerminkan pandangan model sosial. Artinya, hambatan bukan semata-mata karena kondisi tubuh penyangang disabilitas, tetapi karena lingkungan sosial yang tidak inklusif. Definisi resmi UU No. 8/2016 menyatakan:

“Penyangang 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”.³⁴

3. Tipe dan Ragam Penyangang Disabilitas

Definisi disabilitas yang diadopsi dalam Konvensi Internasional mengakar dari pendekatan sosial, yang tidak memandang disabilitas sebagai persoalan individual atau semata-mata keterbatasan pribadi. Dalam kerangka ini, disabilitas dipahami sebagai hasil dari hambatan struktural dan sosial yang menghalangi partisipasi individu dalam kehidupan masyarakat. Model sosial ini, yang kini semakin terintegrasi dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia, menekankan bahwa keterbatasan fisik atau fungsional tidak dengan sendirinya menyebabkan ketidakmampuan seseorang dalam beraktivitas atau berpartisipasi secara sosial. Sebaliknya, ketidakmampuan tersebut dipandang sebagai akibat dari kegagalan masyarakat, lingkungan, dan negara dalam menyediakan aksesibilitas serta dukungan yang memadai bagi penyangang disabilitas.³⁵

Sebagaimana penjelasan terdahulu, secara terminologis, istilah disabilitas (*disability*) dalam bahasa Inggris umumnya merujuk pada kondisi ketidakmampuan permanen,³⁶ baik sejak lahir maupun akibat kondisi tertentu. Selama ini, berbagai istilah yang disematkan kepada penyangang disabilitas—baik dalam bahasa Indonesia seperti *tuna netra*, *tuna rungu*, *tuna daksa*, dan *tuna grahita*, maupun dalam bahasa Inggris seperti *disability* dan *invalid*—sering kali mengandung konotasi negatif.

³³ Komnas HAM., *Konsistensi Mewujudkan Kemanusiaan yang Adil & Beradab*, t.tp: Laporan Tahun Komnas HAM 2010, 2011, hal. 96

³⁴ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyangang Disabilitas*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2016, hal. 2.

³⁵ Hari Kurniawan, *Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyangang Disabilitas*, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015, hal. 54.

³⁶ Muhammad Chodzirin, “Aksesibilitas Pendidikan Tinggi Bagi Penyangang Disabilitas”, dalam *Laporan Penelitian Individual IAIN Walisongo*. Semarang: 2013, hal. 17.

Istilah tuna, misalnya, secara harfiah berarti “kehilangan” atau “tidak memiliki”, sedangkan cacat berarti “rusak”. Konotasi ini mencerminkan cara pandang yang menekankan pada kekurangan, kelemahan, atau ketidakberdayaan, dan menjadi salah satu alasan munculnya kritik terhadap istilah-istilah lama serta dorongan untuk menggunakan bahasa yang lebih inklusif dan memberdayakan.³⁷

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas mengklasifikasikan penyandang disabilitas ke dalam empat kategori utama untuk mempermudah identifikasi kebutuhan dan penyediaan dukungan yang tepat: penyandang disabilitas fisik (keterbatasan fungsi anggota tubuh), penyandang disabilitas intelektual (hambatan signifikan pada fungsi kognitif), penyandang disabilitas mental (gangguan pada fungsi pikir, emosi, atau perilaku), dan penyandang disabilitas sensorik (keterbatasan pada indera penglihatan atau pendengaran). Pengelompokan ini bertujuan memastikan kebijakan dan program inklusif yang sesuai dengan kebutuhan spesifik masing-masing.³⁸

Sementara itu, dalam *Declaration of the Rights of Disabled Persons* yang disahkan pada tahun 1975 oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa, disabilitas didefinisikan sebagai kondisi seseorang yang, karena keterbatasan fisik dan/atau mental, tidak mampu secara penuh atau sebagian memenuhi kebutuhan dasarnya sebagaimana umumnya manusia, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Definisi ini menekankan pada dampak disabilitas terhadap kemampuan individu untuk hidup secara mandiri dan berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat.

Menurut klasifikasi yang ditetapkan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (World Health Organization/WHO), penyandang disabilitas dikategorikan ke dalam tiga kelompok utama:³⁹

a. Impairment

Impairment merujuk pada kondisi ketidakberdayaan fisik yang timbul akibat gangguan psikologis, psikis, atau kelainan struktural pada organ tubuh. Gangguan ini dapat menghambat fungsi sebagian atau keseluruhan sistem tubuh lainnya, termasuk fungsi mental. Contoh yang termasuk dalam kategori ini antara lain kebutaan, ketulian, kelumpuhan, amputasi,

³⁷ Tim Jurnal Perempuan, *Mencari Ruang Untuk Difabel*, Jakarta Selatan: Yayasan JYP Jurnal Perempuan, hal. 18.

³⁸ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2016, hal. 6-7.

³⁹ Haryanto, *Pelayanan Publik Bagi Penyandang Disabilitas*, Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2021, hal.37.

gangguan intelektual (keterbelakangan mental), serta gangguan penglihatan berat.

b. Disability

Disability menggambarkan kondisi ketidakmampuan individu dalam menjalankan aktivitas sehari-hari sebagaimana lazimnya dilakukan oleh orang tanpa disabilitas. Ketidakmampuan ini merupakan dampak lanjutan dari *impairment* dan dapat memengaruhi kemampuan seseorang untuk melakukan aktivitas dasar seperti mandi, makan, naik tangga, atau menggunakan toilet tanpa bantuan orang lain.

c. Handicap

Handicap merujuk kondisi yang membuat seseorang mengalami kesulitan atau hambatan dalam menjalankan peran yang biasanya dianggap normal, sesuai dengan umur, jenis kelamin, serta keadaan sosial dan budaya orang tersebut.⁴⁰ Misalnya, penyandang disabilitas mengalami keterasingan sosial atau dipandang secara negatif oleh masyarakat, seperti dianggap sebagai individu yang lemah, patut dikasihani, atau bergantung sepenuhnya pada orang lain yang dianggap “normal.” Stigma dan diskriminasi semacam inilah yang memperparah kondisi sosial penyandang disabilitas, meskipun secara fungsional mereka mungkin memiliki potensi untuk berdaya secara mandiri.

Menurut Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, penyandang disabilitas didefinisikan sebagai individu yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu yang lama, sehingga dalam proses interaksinya dengan lingkungan sosial, mereka menghadapi hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan setara dengan warga negara lainnya. Definisi ini menekankan bahwa disabilitas bukan hanya bersifat individual, tetapi juga dipengaruhi oleh faktor lingkungan yang membatasi partisipasi sosial.⁴¹

a. Disabilitas fisik

Disabilitas fisik didefinisikan sebagai suatu kondisi yang menyebabkan keterbatasan signifikan dalam mobilitas, daya tahan tubuh, atau fungsi fisik lainnya. Keterbatasan ini dapat berdampak pada sistem gerak, pernapasan, otot, maupun saraf, sehingga memengaruhi

⁴⁰ James Lynch, *Provision for Children with Special Educational Needs in the Asia Region*, Whashington, D.C: The World Bank, 1994, hal. 3.

⁴¹ Pemerintah Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas*, Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2016, hal. 74-75

kemampuan individu dalam menjalankan berbagai aktivitas sehari-hari.⁴² Bentuk-bentuk disabilitas fisik sangat beragam, dengan penyebab yang bervariasi dari genetik, cedera, penyakit, hingga kondisi neurologis.

Beberapa contoh spesifik disabilitas fisik yang sering disebutkan meliputi:

- 1) *Paraplegia*: Kondisi ini merujuk pada hilangnya kemampuan gerak dan sensasi pada bagian tubuh bawah, seperti tungkai dan panggul. *Paraplegia* umumnya disebabkan oleh cedera serius pada sumsum tulang belakang akibat kecelakaan, atau dapat juga berasal dari kelainan genetik yang memengaruhi perkembangan saraf. Dampaknya bisa sangat luas, memengaruhi mobilitas, fungsi kandung kemih, dan usus, serta memerlukan penggunaan kursi roda sebagai alat bantu utama.
- 2) *Cerebral Palsy (CP)*: Ini adalah kelompok gangguan yang memengaruhi sistem saraf dan mengganggu kontrol gerakan, koordinasi, kemampuan belajar, fungsi sensorik, serta aspek kognitif. *CP* biasanya muncul akibat cedera otak yang terjadi selama masa perkembangan anak, baik sebelum, selama, maupun sesudah kelahiran. Tingkat keparahan dan manifestasi *CP* bervariasi, dari kesulitan gerak ringan hingga keterbatasan yang sangat signifikan, seringkali disertai dengan gangguan bicara, penglihatan, atau intelektual.⁴³
- 3) *Dwarfisme (Kekerdilan)*: Kondisi ini ditandai oleh pertumbuhan tulang yang tidak normal, yang dapat disebabkan oleh faktor genetik atau gangguan medis tertentu, sehingga seseorang memiliki postur tubuh yang jauh lebih pendek dari rata-rata populasi. Meskipun mobilitas mungkin tidak sepenuhnya terganggu, *dwarfisme* dapat menimbulkan tantangan fisik dan sosial yang unik, termasuk masalah kesehatan tulang dan aksesibilitas lingkungan.⁴⁴

Ketiga contoh ini, beserta bentuk-bentuk disabilitas fisik lainnya, menggambarkan beragam spektrum keterbatasan fisik yang masuk dalam kategori disabilitas sesuai dengan ketentuan perundang-

⁴² Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas*. Semarang: Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak, Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana Provinsi Jawa Tengah, 2023, hal. 11.

⁴³ National Institute of Neurological Disorders and Stroke (*NINDS*). "Cerebral Palsy." dalam <https://www.ninds.nih.gov/health-information/disorders/cerebral-palsy>, diakses 9 Juli 2025.

⁴⁴ National Institute of Neurological Disorders and Stroke (*NINDS*). "Dwarfism: Condition Information." dalam <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK563282/>, diakses 9 Juli 2025.

undangan dan definisi medis. Pemahaman yang komprehensif terhadap jenis-jenis disabilitas fisik ini penting untuk merancang dukungan, terapi, dan lingkungan yang inklusif agar penyandang disabilitas dapat menjalani kehidupan yang bermartabat dan produktif.⁴⁵

b. Disabilitas Intelektual

Disabilitas intelektual merupakan sebuah kondisi yang ditandai dengan adanya hambatan signifikan dalam fungsi kognitif individu, yang diakibatkan oleh tingkat kecerdasan yang berada di bawah rata-rata dibandingkan populasi umum. Menurut definisi yang dikeluarkan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (*WHO*), disabilitas intelektual secara spesifik ditandai dengan tiga ciri utama: pertama, adanya penurunan kemampuan dalam memahami informasi baru atau kompleks; kedua, kesulitan dalam proses pembelajaran, baik itu di lingkungan formal maupun informal; serta ketiga, keterbatasan dalam menerapkan keterampilan adaptif atau praktis dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁶

Faktor-faktor penyebab disabilitas intelektual sangat bervariasi dan dapat berasal dari dalam diri individu, seperti kondisi genetik (misalnya, *down syndrom* atau *fragile X syndrome*), serta berbagai gangguan kesehatan yang terjadi sebelum, selama, atau setelah kelahiran (seperti infeksi saat kehamilan, komplikasi persalinan, atau cedera otak). Meskipun demikian, peran dukungan dari lingkungan sosial, termasuk keluarga terdekat dan komunitas sekitar, memiliki peran yang sangat krusial dan signifikan dalam membantu perkembangan individu penyandang disabilitas intelektual. Intervensi dini, pendidikan yang tepat, serta lingkungan yang inklusif dapat secara substansial meningkatkan kemampuan adaptif dan kualitas hidup mereka.⁴⁷

Secara umum, disabilitas intelektual dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa jenis utama berdasarkan karakteristik dan tingkat kebutuhannya, yakni gangguan kemampuan belajar (yang lebih ringan dan spesifik), tuna grahita (dengan spektrum yang lebih luas dari ringan hingga berat), dan sindrom Down (sebagai salah satu penyebab genetik paling umum). Masing-masing jenis ini memiliki karakteristik khas dan tingkat

⁴⁵ Kristianti, Herlina dan Nurchipayana, Nina Dewi. *Buku Panduan Guru Pendidikan Khusus bagi Peserta Didik Disabilitas Fisik Disertai Hambatan Intelektual*. Jakarta: Pusat Perbukuan, Badan Standar, Kurikulum, dan Asesmen Pendidikan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2022, hal. 17.

⁴⁶ World Health Organisation. "Disorders of intellectual development"., dalam <https://icd.who.int/browse11/lm/en/#/http%3a%2f%2fid.who.int%2f%2fid%2fentity%2f605267007>, diakses 21 Januari 2025.

⁴⁷ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, edisi ke-5, Washington DC: American Psychiatric Press, 2013, hal. 31-86.

kebutuhan dukungan yang berbeda-beda, menuntut pendekatan yang disesuaikan.⁴⁸ Namun, terlepas dari jenis atau tingkat keparahannya, semuanya memerlukan pendekatan pendidikan dan sosial yang inklusif serta empatik. Pendekatan ini bertujuan agar individu yang mengalaminya dapat menjalani kehidupan secara lebih mandiri, berpartisipasi aktif dalam masyarakat, dan pada akhirnya mencapai tingkat martabat yang layak sebagai manusia seutuhnya.

c. Disabilitas Mental

Di samping itu, terdapat pula disabilitas mental, yang kerap kali kurang dikenali secara luas oleh masyarakat. Disabilitas ini mencakup gangguan pada fungsi kognitif, emosional, dan perilaku, yang secara signifikan memengaruhi kemampuan individu dalam menjalani kehidupan sehari-hari secara mandiri. Disabilitas mental terbagi ke dalam dua subkategori, yakni disabilitas psikososial dan disabilitas perkembangan. Disabilitas psikososial umumnya dikenal dalam bentuk kondisi seperti ODGJ (Orang dengan Gangguan Jiwa), OMDK (Orang dengan Masalah Kejiwaan), Skizofrenia, Bipolar dan Depresi. Sementara itu, disabilitas perkembangan mengacu pada gangguan dalam proses tumbuh kembang individu, terutama dalam aspek sosial dan perilaku. Contoh dari kategori ini adalah autisme dan *Attention Deficit Hyperactivity Disorder (ADHD)*/ Hiperaktif, dua kondisi yang menyebabkan kesulitan dalam memusatkan perhatian, disertai perilaku impulsif dan hiperaktif.⁴⁹ Kedua jenis disabilitas ini memerlukan pendekatan dukungan yang tepat, baik dari lingkungan sosial maupun sistem kebijakan yang inklusif.

d. Disabilitas sensorik,

Disabilitas ini merujuk pada individu yang mengalami keterbatasan fungsi inderawi, terutama dalam hal pendengaran dan penglihatan. Kondisi ini dapat disebabkan oleh faktor genetik, usia lanjut, cedera akibat kecelakaan, maupun penyakit serius yang berdampak pada fungsi alat indera. Dalam praktiknya, disabilitas sensorik terbagi menjadi dua bentuk utama, yaitu disabilitas pendengaran dan disabilitas penglihatan. Penyandang disabilitas pendengaran, yang sering disebut sebagai tuli atau rungu, mengalami hambatan dalam menerima suara atau komunikasi verbal, baik sebagian maupun total, yang dapat diukur dengan satuan desibel (dB) mulai dari sangat ringan hingga sangat berat.⁵⁰ Sementara itu, penyandang disabilitas penglihatan, yang juga dikenal sebagai

⁴⁸ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas*, Semarang: Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak, Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana Provinsi Jawa Tengah, 2023, hal. 10.

⁴⁹ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas, ...*, hal. 10.

⁵⁰ Sismono, H.R. *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021, hal. 18

penyandang netra, memiliki keterbatasan dalam kemampuan visual, mulai dari penglihatan kabur (*low vision*) hingga kebutaan total.⁵¹

Kehidupan sehari-hari penyandang disabilitas sensorik seringkali melibatkan interaksi dengan lingkungan yang belum sepenuhnya mengakomodasi kebutuhan mereka. Penyandang disabilitas pendengaran, misalnya, mungkin bergantung pada bahasa isyarat atau teks untuk berkomunikasi, sementara penyandang disabilitas penglihatan menggunakan tongkat, anjing pemandu, atau teknologi asistif untuk navigasi dan akses informasi. Lingkungan fisik yang tidak memiliki rambu taktil, pencahayaan yang tidak memadai, atau ketiadaan juru bahasa isyarat dalam layanan publik dapat menjadi hambatan. Oleh karena itu, berbagai upaya terus dilakukan untuk meningkatkan aksesibilitas dan memastikan komunikasi yang efektif bagi penyandang disabilitas sensorik dalam masyarakat.⁵²

e. Disabilitas Ganda

Disabilitas ganda (*multiple disabilities*) adalah sebuah kondisi kompleks di mana seseorang mengalami gangguan pada dua atau lebih fungsi tubuh secara bersamaan, yang secara signifikan menyebabkan kesulitan dalam melakukan berbagai aktivitas sehari-hari dan berinteraksi sosial. Kondisi ini dapat bermanifestasi dalam berbagai kombinasi, seperti seseorang yang mengalami gangguan penglihatan sekaligus tuli (sering disebut *deafblind*), atau kombinasi disabilitas fisik dengan disabilitas intelektual, disabilitas intelektual dengan gangguan mental, dan lain sebagainya. Kompleksitas ini menuntut pendekatan yang holistik dan terintegrasi dalam dukungan dan pelayanan.⁵³

Penanganan disabilitas ganda memerlukan pemahaman mendalam tentang bagaimana berbagai gangguan tersebut saling memengaruhi dan menciptakan tantangan unik bagi individu. Misalnya, seseorang dengan disabilitas ganda yang melibatkan gangguan komunikasi dan mobilitas akan membutuhkan strategi yang berbeda dibandingkan dengan individu yang hanya memiliki satu jenis disabilitas. Oleh karena itu, dukungan yang diberikan harus disesuaikan secara individual, mencakup terapi fisik, okupasi, wicara, pendidikan khusus, serta dukungan psikososial dan adaptasi lingkungan. Tujuan utamanya adalah untuk memaksimalkan potensi individu, meningkatkan kemandirian fungsional, dan memfasilitasi partisipasi penuh mereka dalam masyarakat. Pendekatan ini selaras

⁵¹ H.R. Sismono, *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021, hal. 18.

⁵² Ismawati, Rina. *Aksesibilitas Lingkungan bagi Penyandang Disabilitas*. Yogyakarta: Penerbit K-Media, 2019, hal. 45-50.

⁵³ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas, ...,* hal. 11.

dengan prinsip-prinsip inklusi yang mengedepankan hak-hak penyandang disabilitas untuk mendapatkan akses dan kesempatan yang sama dalam semua aspek kehidupan.⁵⁴

B. Potret Realitas Eksklusivitas Penghambat Ketenagakerjaan dan Profesi

Saat ini, sekitar 16% dari populasi global, atau sekitar 1,3 miliar individu, hidup dengan disabilitas signifikan. Angka ini terus meningkat akibat meningkatnya penyakit tidak menular dan perpanjangan harapan hidup.⁵⁵ Menurut catatan resmi dari Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan Republik Indonesia, pada tahun 2023, estimasi jumlah penduduk Indonesia yang termasuk dalam kategori penyandang disabilitas diperkirakan mencapai angka yang signifikan, yakni sekitar 8,5% dari total populasi. Angka ini merepresentasikan sekitar 22,97 juta jiwa, sebuah jumlah yang menunjukkan bahwa isu disabilitas adalah perhatian demografi yang besar di tingkat nasional.⁵⁶ amun, jika mengacu pada standar yang ditetapkan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (*WHO*), angka tersebut dapat meningkat secara lebih signifikan, bahkan berpotensi mencapai 10 juta jiwa lebih tinggi, mengindikasikan bahwa jumlah penyandang disabilitas mungkin jauh lebih besar dari data nasional yang ada, tergantung pada metode survei dan definisi yang digunakan.

Peningkatan jumlah penyandang disabilitas ini sebenarnya sudah mulai terlihat dan menjadi perhatian sejak hasil Survei Penduduk Antar Sensus (*SUPAS*) yang dilakukan oleh Badan Pusat Statistik (*BPS*) pada tahun 2015. Saat itu, *SUPAS* mencatat bahwa jumlah penyandang disabilitas di Indonesia telah mencapai 21,5 juta jiwa.⁵⁷ Angka ini menunjukkan peningkatan yang cukup substansial jika dibandingkan dengan data yang dirilis oleh Kementerian Kesehatan pada tahun 2011, di mana saat itu jumlah penyandang disabilitas masih berada di kisaran

⁵⁴ Nurul Nurbiah, *Pelayanan Sosial Tuna Ganda*. Jatinangor: Pustaka Ilmiah Universitas Padjadjaran, 2016, hal. 18-25.

⁵⁵ World Health Organization, "Disability." dalam <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health>. diakses 15 November 2024.

⁵⁶ Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, "Pemerintah Penuhi Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia," dalam <https://www.kemkoptmk.go.id/pemerintah-penuhi-hak-penyandang-disabilitas-di-indonesia>, diakses 8 Juli 2025.

⁵⁷ Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" dalam <https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakaimetode-baru-apa-itu/full&view=ok> diakses 13 Mei 2025.

3,11% dari total populasi, atau sekitar 6,7 juta jiwa.⁵⁸ Fluktuasi dan peningkatan angka ini mencerminkan beberapa hal: bisa jadi adanya perbaikan dalam metode pendataan, peningkatan kesadaran masyarakat untuk melaporkan disabilitas, atau bahkan adanya faktor-faktor kesehatan dan sosial yang berkontribusi pada peningkatan prevalensi disabilitas. Data-data ini penting sebagai dasar perencanaan kebijakan yang inklusif dan responsif terhadap kebutuhan penyandang disabilitas di Indonesia.

Sebagai upaya pemerintah melalui Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas ialah dengan melakukan beberapa upaya administrative dan aplikatif demi meningkatkan pemantauan dan penyaluran bantuan kepada penyandang disabilitas, seperti pengelolaan system informasi, demi menunjang penghimpunan data sistematis seputar system mengenali ragam disabilitas dan kebutuhannya.⁵⁹ Tampak peran aplikatif pada tahun 2025 dimana Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas melakukan pemberkasan untuk 1.084 kontrak swakelola yang ditujukan kepada kelompok masyarakat dalam Program Permakanan Penyandang Disabilitas Tahun 2025, sebagai bagian dari upaya memperkuat pelaksanaan program dan memfasilitasi akses pangan bagi penyandang disabilitas.⁶⁰

Di lingkungan keagamaan, penyandang disabilitas juga kerap terpinggirkan. Mereka jarang diberikan peran strategis, seolah keterbatasan fisik atau sensorik mengurangi nilai spiritual maupun intelektual mereka. Pandangan masyarakat yang masih dipengaruhi paradigma medis atau amal (*charity-based*) turut memperkuat stigma, sehingga penyandang disabilitas sering tidak dianggap sebagai bagian setara dari komunitas sosial dan profesional.⁶¹

Gambaran ini menegaskan bahwa isu eksklusivitas yang dialami penyandang disabilitas tidak semata berkaitan dengan keterbatasan akses fisik, melainkan juga mencakup dimensi sosial, penghormatan terhadap martabat, serta pengakuan atas kapasitas mereka dalam berbagai aspek

⁵⁸ Agung Sasongko, "Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas" dalam <https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas>, diakses 1 Juni 2025.

⁵⁹ Ade Nasihudin, "Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial", dalam <https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandangdisabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial>, diakses pada tanggal 13 Mei 2025.

⁶⁰ Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas, "Pemberkasan Kontrak Swakelola untuk Kelompok Masyarakat Program Permakanan Penyandang Disabilitas Tahun 2025," Instagram, 24 Januari 2025, dalam <https://www.instagram.com/p/DFNmGdxzyVL/>, diakses 8 Juli 2025.

⁶¹ Dina Afrianty and Stewart Fenwick, "Disability, Religion and Citizenship in Indonesia," dalam *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 26, No. 1, Tahun 2025, hal. 23–33.

kehidupan. Hal ini dapat dilihat pada sejumlah aspek eksklusivitas yang akan dibahas berikut ini, yang bermuara pada kesulitannya meraih hak profesi bagi penyandang disabilitas.

1. Sosial dan Budaya

a. Stigma Sosial dan Agama

Dalam kajian disabilitas kontemporer, sebuah perspektif penting muncul untuk menyoroti kerentanan universal manusia terhadap disabilitas: orang-orang yang saat ini tidak memiliki disabilitas sering disebut sebagai *temporarily abled bodies* atau “orang-orang yang sementara masih berkemampuan.” Konsep ini menggarisbawahi realitas bahwa disabilitas, bagi sebagian besar individu, justru diperoleh setelah lahir, misalnya melalui kecelakaan, penyakit, atau penuaan. Secara umum, disabilitas kerap didefinisikan sebagai kondisi fisik, mental, kognitif, atau perkembangan yang membatasi gerakan, indera, aktivitas, dan interaksi seseorang. Namun, penting untuk diingat bahwa definisi ini memiliki keterbatasan, mengingat keberagaman bentuk disabilitas yang sangat luas serta peran lingkungan sosial yang menciptakan hambatan.⁶²

Selama berabad-abad, manusia terus mempertanyakan dan berupaya mencari asal-usul terjadinya disabilitas. Dalam budaya Yunani dan Romawi Kuno, kesempurnaan fisik sangat dijunjung tinggi karena keindahan dan kekuatan tubuh dianggap penting dalam masyarakat mereka. Tubuh yang sehat dipandang sebagai anugerah ilahi, sedangkan kecacatan atau kelainan fisik sering diartikan sebagai tanda murka Tuhan. Anak yang terlahir dengan disabilitas dianggap sebagai hukuman dari Tuhan bagi orang tuanya. Misalnya, kebutaan sering ditafsirkan sebagai hukuman ilahi akibat dosa.⁶³

Sejarah mencatat bahwa pandangan terhadap penyandang disabilitas pada masa lampau seringkali diwarnai oleh perspektif yang keras dan bahkan tidak manusiawi, sangat berbeda dengan nilai-nilai inklusivitas modern. Filsuf besar seperti Plato, misalnya, yang dikenal dengan pemikirannya tentang negara ideal, memiliki pandangan yang mengindikasikan eliminasi terhadap individu yang dianggap “tidak sempurna.” Ia bahkan berpendapat bahwa anak-anak yang memiliki cacat bawaan sebaiknya ditinggalkan di “tempat-tempat terpencil yang misterius,” sebuah konsep yang mencerminkan pemikiran eugenika awal yang bertujuan untuk menjaga kemurnian dan kesempurnaan masyarakat.

⁶² Salih Sayilgan, *God, Evil, and Suffering in Islam*. Inggris: Cambridge University Press, 2023, hal. 144

⁶³ Susan Baglieri and Arthur Shapiro, *Disability Studies and the Inclusive Classroom: Critical Practices for Creating Least Restrictive Attitudes*, London: Routledge, 2012, hal. 56–57.

Ini bukan sekadar tindakan praktis, melainkan cerminan dari filosofi yang menganggap keberadaan individu dengan disabilitas bawaan sebagai sesuatu yang tidak diinginkan dalam tatanan sosial yang ideal.⁶⁴

Sementara itu, di peradaban lain, seperti pada bangsa Romawi kuno, kondisi cacat lahir dipandang dengan nuansa mistis dan spiritual yang mendalam. Mereka tidak melihatnya hanya sebagai kondisi fisik, melainkan sebagai tanda yang sangat serius bahwa perjanjian mereka dengan para dewa telah rusak atau dilanggar. Kelahiran anak-anak dengan kondisi yang dianggap “*monstruous*” atau tidak lazim bukan hanya menimbulkan ketakutan, tetapi dipercaya dapat memicu kemarahan para dewa. Ketakutan akan kemurkaan ilahi ini mendorong berbagai praktik, termasuk pengabaian atau bahkan pembunuhan bayi-bayi tersebut, sebagai upaya untuk menenangkan dewa-dewa dan mencegah malapetaka yang lebih besar menimpa masyarakat. Pandangan ini menunjukkan bagaimana kepercayaan spiritual dan mitos dapat membentuk perlakuan sosial yang sangat diskriminatif dan kejam terhadap penyandang disabilitas di masa lalu, mengukir sejarah kelam perlakuan terhadap mereka.⁶⁵

Dalam ranah Yudaisme, pandangan terhadap disabilitas memiliki kompleksitas yang berakar pada teks-teks keagamaan dan interpretasi teologis. Disabilitas secara umum dipandang sebagai bagian integral dari Ciptaan Tuhan, menyiratkan bahwa setiap kondisi, termasuk keterbatasan fisik, berada dalam rencana ilahi. Namun, kisah-kisah yang tercatat dalam Kitab Ibrani (atau Perjanjian Lama) juga memperlihatkan sisi lain dari pandangan ini, di mana pelanggaran perjanjian dengan Tuhan dapat berakibat pada munculnya disabilitas. Kondisi seperti kebutaan atau gangguan mental kadang-kadang digambarkan sebagai bentuk hukuman ilahi atau konsekuensi dari dosa, meskipun pandangan ini tidak selalu mutlak dan bisa diinterpretasikan secara beragam oleh berbagai aliran pemikiran dalam Yudaisme.⁶⁶

Sementara itu, dalam konteks Perjanjian Baru, narasi mengenai disabilitas sebagian besar didominasi oleh gambaran Yesus yang secara mukjizat menyembuhkan orang-orang dengan berbagai bentuk disabilitas. Terdapat banyak kisah di mana Yesus secara konsisten menunjukkan kepedulian yang mendalam, kasih sayang, dan empati terhadap mereka yang menderita, seringkali mengembalikan fungsi fisik atau mental mereka. Tindakan penyembuhan ini menunjukkan aspek belas kasihan dan kuasa ilahi. Meski demikian, dalam beberapa aliran teologi Kristen,

⁶⁴ Chomba Wa Munyi, “Past and Present Perceptions towards Disability: A Historical Perspective,” dalam *Disability Studies Quarterly*, Vol. 32, Tahun 2012, hal. 2

⁶⁵ Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, Dordrecht: Springer, 2007, hal.

⁶⁶ Salih Sayilgan, *God, Evil, and Suffering in Islam....*, hal. 146

pandangan bahwa disabilitas adalah akibat dosa masih dapat ditemukan, atau setidaknya dihubungkan dengan kebutuhan akan pemurnian spiritual. Dalam interpretasi ini, proses penyembuhan yang dilakukan Yesus tidak hanya dilihat sebagai restorasi fisik, tetapi juga sebagai sarana pemurnian spiritual serta manifestasi langsung dari anugerah Tuhan yang mengalir melalui iman. Perspektif ini menyoroti hubungan antara kondisi fisik, moral, dan spiritual dalam kerangka pemahaman disabilitas dalam tradisi Kristen.⁶⁷

Dalam tradisi Hindu dan Buddha, meskipun terdapat beragam pandangan tentang disabilitas, umumnya kondisi ini dihubungkan dengan konsep karma. Disabilitas diyakini dapat muncul akibat perbuatan seseorang di masa lalu, atau bahkan akibat perbuatan orang tua mereka.⁶⁸ Hal ini diperkuat dalam tulisan Andrew Wilson dimana secara praktis, di India ajaran karma dalam Hindu menanamkan pandangan bahwa disabilitas pantas diterima, yang hingga kini memicu stigma terhadap penyandang disabilitas dan keluarganya. Pandangan ini membuat banyak penyandang disabilitas enggan mencari pengobatan medis. Beberapa praktik pengobatan tradisional Hindu bahkan berisiko menimbulkan cedera dan menghalangi akses ke pengobatan modern. Selain itu, keyakinan Hindu juga tercatat memengaruhi sikap negatif sebagian dokter India terhadap penyandang disabilitas.⁶⁹ Hal ini gambaran yang memengaruhi disabilitas mendapatkan hak profesinya.

b. Komunitas Sosial dan Keagamaan

Beberapa negara, termasuk di Indonesia terdapat stigma dimana disabilitas sering dipandang sebagai manifestasi dosa dan dianggap sebagai sumber rasa malu. Selain itu, beberapa materi ajar di lembaga pendidikan agama seperti pesantren diketahui turut mempertahankan stigma yang berkaitan dengan disabilitas. Dari sudut pandang penyandang disabilitas yang beragama, pengalaman hidup mereka mencakup hambatan dalam mengakses tempat ibadah serta kesulitan melaksanakan ibadah haji, yang bertentangan dengan ajaran Islam tentang kasih sayang dan dapat

⁶⁷ Pauline A. Otieno, "Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya," dalam *Disability Studies Quarterly*, Vol. 29, No. 3, Tahun 2009, 4

⁶⁸ Arie Rimmerman, *Disability and Community Living Policies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal. 15–16; Susan L. Gabel and Jagdish Chander, *Inclusion in Indian Education, in Disability and Politics of Education: An International Reader*, ed. Susan L. Gabel dan Scot Danforth, New York: Peter Lang, 2008, hal. 72–73

⁶⁹ Andrew Wilson, "Barriers and Enablers Provided by Hindu Beliefs and Practices for People with Disabilities in India," dalam *Christian Journal for Global Health*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2019, hal. 12.

menciptakan lingkungan sosial yang kurang ramah. Meskipun terdapat kasus calon mahasiswa penyandang disabilitas yang ditolak masuk ke perguruan tinggi Islam, persoalan serupa juga terjadi di lembaga pendidikan umum, yang tercermin dari data yang menunjukkan penurunan drastis jumlah mahasiswa penyandang disabilitas pada jenjang pendidikan tinggi.⁷⁰

Adapun eksklusivitas penyandang disabilitas dalam ruang-ruang keagamaan dan pendidikan keagamaan di Indonesia masih menjadi persoalan nyata yang menunjukkan kesenjangan antara nilai-nilai inklusivitas agama dan praktik sosial masyarakat. Dalam konteks ibadah Haji, misalnya, kendala terbesar terletak pada akses fisik serta, dan berjubelnya para jama'ah prosedur birokrasi yang belum sepenuhnya ramah difabel. Jalur thawaf dan sa'i yang padat, fasilitas sanitasi yang tidak selalu aksesibel, serta minimnya materi manasik dalam format braille, audio, atau bahasa isyarat menjadi hambatan signifikan bagi calon jamaah difabel untuk melaksanakan ibadah secara mandiri.⁷¹ Selain itu, masih terdapat persepsi sosial yang menganggap difabel tidak wajib berhaji atau dianggap akan menjadi beban rombongan, memperkuat eksklusi sosial yang mereka alami.⁷²

Dalam ibadah Sholat, tantangan muncul baik pada aspek fisik maupun sosial. Tidak semua masjid memiliki akses yang ramah difabel, seperti jalur kursi roda, tempat wudhu yang rendah, ramp, dan lift.⁷³ Masyarakat masih kurang memahami bahwa fiqh Islam memberikan kelonggaran ibadah bagi penyandang disabilitas, misalnya sholat sambil duduk atau dengan isyarat. Difabel wicara atau tuli kerap dianggap tidak sah menjadi imam, dan masih minim literatur dakwah yang membahas tata cara sholat difabel secara mendalam. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan antara prinsip syariah yang mengedepankan kemudahan dan kenyataan sosial yang masih eksklusif.

⁷⁰ Afrianty, D, *'Disability Inclusion in Indonesia: The Role of Islamic Schools and Universities in Inclusive Education Reform'*, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2019, hal. 98-101

⁷¹ Solidernews, "Menuju Haji yang Inklusif, Begini Cerita Ibadah Haji dan Umrah Jamaah Difabel Indonesia," dalam <https://solidernews.com/menuju-haji-yang-inklusif-begini-cerita-ibadah-haji-dan-umrah-jamaah-difabel-indonesia/>, diakses 10 Juli 2025.

⁷² Republika, "KND Hapus Hambatan Penyandang Disabilitas Berhaji (Part 3)," dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/susjxn366/knd-hapus-hambatan-penyandang-disabilitas-berhaji-part3>, diakses 10 Juli 2025.

⁷³ Katarina Mey Kusuma dan Indrawati, "Aksesibilitas dan Fasilitas Umum Bagi Penyandang Disabilitas Fisik pada Masjid Baitussalam Tangen Sragen," dalam *Prosiding SIAR V 2024: Seminar Ilmiah Arsitektur*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2024, hal. 853–859

Hingga saat ini, masih terdapat kendala eksklusivitas di pesantren, karena banyak lembaga tersebut belum sepenuhnya terbuka untuk menerima santri dengan kebutuhan khusus atau difabel.⁷⁴ Budaya pesantren yang cenderung homogen membuat keberagaman fisik, intelektual, dan sosial sulit diterima, sementara pemahaman tentang pendidikan inklusi pun masih terbatas, sehingga pengelola pesantren kerap beranggapan bahwa difabel lebih cocok ditempatkan di lembaga khusus. Selain itu, infrastruktur pesantren umumnya belum aksesibel, seperti fasilitas kamar mandi, jalur jalan, dan ruang kelas, yang menyulitkan santri difabel beraktivitas secara mandiri. Tak hanya itu, stigma sosial yang menganggap difabel sebagai beban atau pengganggu ritme belajar juga masih kuat, sehingga menciptakan suasana eksklusif yang menyulitkan tercapainya lingkungan pesantren yang inklusif.⁷⁵

Keseluruhan kondisi ini mencerminkan bahwa eksklusivitas penyandang disabilitas dalam konteks keagamaan di Indonesia tidak hanya berkaitan dengan persoalan arsitektur atau infrastruktur fisik, melainkan juga meliputi persoalan stigma sosial, rendahnya literasi fiqh disabilitas, ketiadaan kebijakan lembaga yang inklusif, serta keterbatasan ruang partisipasi aktif bagi difabel demi mendapatkan haknya, baik menjadi anggota komunitas atau pekerja di dalam komunitas dan instansi agama.

c. Labelisasi dan Bahasa Diskriminatif

Terdapat beberapa kondisi sosial dimana penyandang disabilitas termarginalisasi di lingkungannya, baik dalam bentuk tindakan hingga secara verbal. Bahasa-bahasa yang dilontarkan oleh masyarakat mengandung unsur *ableist language* (Bahasa diskriminatif terhadap penyandang disabilitas), yang mana dikemas dalam bentuk humor dalam kehidupan sehari-hari. Terma “bodoh”, “gila”, atau “cacat” mengandung konotasi negatif yang merendahkan individu/kelompok lainnya. Ambil contoh kata “gila” digunakan oleh kelompok yang non-difabel untuk mengejek temannya yang mengalami emosional yang tidak stabil.⁷⁶

Dalam konteks ke-Indonesiaan, fenomena penggunaan istilah-istilah yang merendahkan, seperti “cacat,” masih sering ditemui dalam interaksi sehari-hari, bahkan dalam bentuk gurauan di antara teman. Misalnya,

⁷⁴ NU Online, “Difabel Muslim Indonesia, Sejauh Mana Terpenuhi Hak-haknya?,” dalam <https://islam.nu.or.id/syariah/difabel-muslim-indonesia-sejauh-mana-terpenuhi-hak-haknya-Oh14P>, diakses 10 Juli 2025.

⁷⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, “Pendidikan Inklusi bagi Pesantren,” Kementerian Agama Republik Indonesia, dalam <https://kemenag.go.id/opini/pendidikan-inklusi-bagi-pesantren-onvxjt>, diakses 10 Juli 2025.

⁷⁶ Schalk, S., “Critical Disability Studies and Humor”, dalam *Journal of Modern Literature*, Vol. 39, No. 3, Tahun 2016, hal. 103-110

ungkapan seperti “lihat, si cacat baru saja keluar rumah” mungkin diucapkan dengan niat humor, namun secara implisit menunjukkan adanya stratifikasi atau bias yang jelas antara mereka yang dianggap “normal” dan “tidak normal.”⁷⁷ Penggunaan humor semacam ini, meskipun seringkali dilindungi dengan dalih “hanya bercanda,” sebenarnya berfungsi sebagai pengalihan tanggung jawab dan normalisasi terhadap lelucon yang bersifat menyinggung. Dalih “hanya bercanda” ini justru mengaburkan dampak nyata dari kata-kata tersebut, yaitu pembentukan dan penguatan diskriminasi secara tidak langsung.

Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh *Anti-Defamation League (ADL)*, bahwa lelucon-lelucon yang mengarah pada *ableism* (diskriminasi terhadap penyandang disabilitas) kerap kali secara spesifik menargetkan kelompok dengan identitas tertentu. Humor semacam itu, alih-alih membangun kedekatan, justru menciptakan suasana yang tidak nyaman, memicu perasaan terasing, dan pada akhirnya menyebabkan pengucilan bagi pihak yang menjadi target.⁷⁸ Fenomena ini menunjukkan bagaimana bahasa, bahkan dalam konteks yang tampak ringan seperti humor, dapat memiliki kekuatan besar dalam membentuk persepsi, mengabadikan stereotip, dan secara halus mengikis martabat individu, yang pada gilirannya menghambat terwujudnya masyarakat yang benar-benar inklusif dan setara, terlebih di dunia kerja dan profesional.

2. Pendidikan dan Kegiatan Keagamaan

a. Pendidikan Tinggi dan Vokasi

Penyusunan kebijakan Pendidikan inklusif yang di gagas oleh Pemerintah Indonesia, diwujudkan melalui beberapa program, misalnya melalui program Bantuan Operasional Sekolah (BOS) serta pembangunan sekitar 550 sekolah inklusif yang ditargetkan melayani 5.000 siswa yang berkebutuhan khusus. Namun, pelaksanaan kebijakan ini menghadapi berbagai hambatan, seperti rendahnya pemahaman masyarakat, sikap diskriminatif, serta keterbatasan infrastruktur dan sumber daya pendidikan.⁷⁹ Di tingkat perguruan tinggi, persoalan eksklusivitas pun tidak kalah kompleks. Kendala utama meliputi infrastruktur kampus yang belum sepenuhnya aksesibel, minimnya dukungan kebijakan kampus

⁷⁷ Fathiyah, Fathiyah, dkk.. “Ableist Jokes Sebagai Bentuk Diskriminasi Dan Kekerasan Simbolik”, dalam *Triwikrama: Jurnal Ilmu Sosial* Vol. 6, No. 2, Tahun 2024, hal. 111-20.

⁷⁸ Villines, Z. “The Impact of Ableism on Disability Discourse” dalam *Journal of Disability Studies*, Vol 15, No 2, Tahun 2021, hal 45-60.

⁷⁹ Ananda Putri Aqila Al-Faiza, dkk., “Eksklusi Sosial dalam Pendidikan: Analisis Komparatif Indonesia dan Vietnam,” dalam *Peradaban Journal of Interdisciplinary Educational research*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2025, hal. 46–59.

untuk penyandang disabilitas, serta kurangnya materi akademik yang tersedia dalam format ramah difabel seperti braille, audio, atau bahasa isyarat.⁸⁰

Banyak keluarga yang terbantu secara keringanan biaya Pendidikan bagi keluarga yang berpenghasilan rendah dari program BOS, namun secara pembagiannya masih tidak merata antara satu keluarga dengan lainnya. Selain itu, walau kebijakan pendidikan inklusif sudah dicanangkan, penolakan terhadap anak berkebutuhan khusus kerap terjadi, baik dari sekolah maupun masyarakat. Situasi ini diperburuk oleh kurangnya pelatihan guru dalam menangani siswa dengan kebutuhan khusus.

Program pemerintah lainnya, seperti Kartu Indonesia Pintar (KIP), juga bertujuan memperluas akses pendidikan bagi kelompok marjinal. Namun, implementasinya kerap diwarnai persoalan teknis dan administrasi, misalnya data penerima yang kurang akurat. Meskipun kemajuan kebijakan sudah terlihat, keberhasilan implementasi pendidikan inklusif masih memerlukan kerja sama erat antara pemerintah, sekolah, dan masyarakat untuk menciptakan lingkungan pendidikan yang lebih ramah dan inklusif.⁸¹

b. Tempat Ibadah

Sebuah pembahasan hasil riset yang dilakukan oleh P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) mengungkapkan temuan yang cukup mengejutkan, yakni mayoritas masjid pemerintah di Indonesia ternyata belum sepenuhnya ramah terhadap penyandang disabilitas. Penelitian ini secara spesifik menargetkan 50 masjid besar yang berada di bawah naungan kementerian atau lembaga negara, yang seharusnya menjadi contoh dalam penerapan standar aksesibilitas. Namun, hasil studi menunjukkan bahwa hanya sekitar 16% dari masjid-masjid tersebut yang memenuhi standar aksesibilitas sebagaimana diamanatkan oleh Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.⁸² Kondisi ini bahkan diperkirakan lebih parah pada masjid-

⁸⁰ Muhammad Isnaini, "Pendidikan Inklusif dan Aksesibilitas Sumber Belajar," Opini Dosen, UIN Raden Fatah Palembang, 18 Oktober 2024, dalam <https://radenfatah.ac.id/index.php/2024/10/18/pendidikan-inklusif-dan-aksesibilitas-sumber-belajar/#:~:text=Dalam%20konteks%20pendidikan%20inklusif%2C%20aksesibilitas,diadaptasi%20untuk%20beragam%20kemampuan%20siswa>, diakses 10 Juli 2025.

⁸¹ Tanjung, A., Yetti, S., Frinaldi, A., & Syamsir, S. "Implementasi Kebijakan Pendidikan terhadap Kebijakan Publik", dalam *JIM Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2023, hal. 545–551.

⁸² Nurul Huda, "Mengejutkan, Riset P3M Sebut Masjid Pemerintah Tidak Ramah Disabilitas," dalam <https://islami.co/mengejutkan-ri-set-p3m-sebut-masjid-pemerintah-tidak-ramah-disabilitas>, diakses 10 Juli 2025

masjid yang tidak berada di bawah naungan pemerintah atau masjid swasta, yang kemungkinan besar memiliki kendala lebih besar dalam menyediakan fasilitas yang memadai.

Masalah utama yang teridentifikasi terletak pada minimnya akses fisik. Ini mencakup ketiadaan jalur landai (*ramp*) yang memudahkan pengguna kursi roda, tidak tersedianya toilet khusus yang didesain untuk penyandang disabilitas, absennya penanda taktil bagi tunanetra yang membantu orientasi, atau kurangnya sarana ibadah lain yang mudah diakses oleh jamaah pengguna kursi roda. Selain kendala fisik, akses non-fisik juga seringkali diabaikan. Hal ini terlihat dari kurangnya informasi yang disajikan dalam format ramah disabilitas, serta minimnya petugas atau relawan yang memiliki pemahaman dan pelatihan yang cukup untuk mendampingi serta melayani jamaah penyandang disabilitas dengan baik.⁸³

Sebuah studi teoritik yang dipublikasikan dalam *Jurnal Sains dan Seni ITS* semakin memperkuat temuan mengenai minimnya aksesibilitas di fasilitas ibadah. Penelitian tersebut secara tegas menyimpulkan bahwa standar aksesibilitas formal yang telah diatur dalam regulasi nasional, seperti Undang-Undang, maupun pedoman pembangunan masjid, ternyata belum terimplementasi secara menyeluruh di lapangan. Ini berarti, meskipun ada kerangka hukum dan panduan teknis, kenyataan di banyak masjid masih jauh dari ideal. Sebagian besar masjid menghadapi kesulitan praktis yang signifikan dalam menyediakan fasilitas esensial bagi penyandang disabilitas, seperti *ramp* (jalur landai) untuk kursi roda, toilet yang didesain khusus bagi difabel, serta jalur akses yang memadai bagi pengguna kursi roda. Kendala-kendala ini seringkali disebabkan oleh berbagai faktor, mulai dari keterbatasan lahan yang tidak memungkinkan pembangunan fasilitas tambahan, kendala anggaran yang terbatas untuk renovasi atau pembangunan baru, hingga yang paling fundamental adalah kurangnya kesadaran dan pemahaman dari pengelola masjid mengenai pentingnya inklusivitas.⁸⁴

Dampak dari kurangnya aksesibilitas ini sangat nyata dan dirasakan langsung oleh penyandang disabilitas. Di Yogyakarta, misalnya, sebuah penelitian yang dilakukan oleh Arif Maftuhin secara spesifik menunjukkan bahwa empat masjid populer di kota tersebut, yang seharusnya menjadi pusat kegiatan keagamaan, dinilai “kurang atau tidak

⁸³ Dea A. H. Putra & Achmad, “Kebijakan Pemerintah Daerah dalam Melindungi Hak Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Fasilitas Tempat Ibadah di Kota Surakarta,” dalam *Res Publica*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2023, hal. 68–70.

⁸⁴ Amalita Saputri & Gregorius P. Adhitama, “Kajian Teoritik mengenai Standar Aksesibilitas pada Masjid untuk Penyandang Disabilitas,” *Jurnal Sains dan Seni ITS*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2021, hal. 189–191.

aksesibel sama sekali.⁸⁵ Kondisi semacam ini secara langsung berimplikasi pada keterbatasan serius bagi penyandang disabilitas dalam menunaikan ibadah rutin mereka di masjid-masjid tersebut. Mereka mungkin kesulitan untuk masuk, berwudu, atau bahkan mencapai area salat utama, yang pada akhirnya menghambat partisipasi penuh mereka dalam kehidupan keagamaan berjamaah. Lebih dari sekadar kesulitan fisik, hambatan-hambatan semacam ini secara mendalam dapat mempengaruhi kondisi psikologis penyandang disabilitas. Ketidakmampuan untuk melaksanakan ritual ibadah secara sempurna, atau harus melakukannya dengan kesulitan luar biasa, seringkali menimbulkan rasa cemas, frustrasi, bahkan memicu perasaan rendah diri dan ketidakberdayaan. Hal ini pada akhirnya mengikis semangat beribadah dan rasa memiliki mereka terhadap komunitas masjid, menciptakan penghalang yang tidak hanya fisik tetapi juga emosional dan spiritual.

3. Ketenagakerjaan dan Profesi

a. Pelatihan Keterampilan Kerja

Partisipasi penyandang disabilitas di sektor formal di Indonesia masih tergolong sangat rendah, meskipun telah ada payung hukum yang kuat untuk mendukung inklusi mereka. Berdasarkan data yang disajikan oleh Kementerian Sosial, instansi pemerintah dan Badan Usaha Milik Negara (BUMN) diwajibkan mempekerjakan minimal 2% penyandang disabilitas, sementara perusahaan swasta sebesar 1%. Namun, realitas di lapangan menunjukkan angka yang jauh berbeda. Data Badan Pusat Statistik (BPS) mencatat bahwa pada tahun 2023, hanya terdapat sekitar 763.925 penyandang disabilitas yang bekerja di sektor formal, atau sekitar 0,55% dari total tenaga kerja nasional.⁸⁶

Rendahnya tingkat partisipasi ini disebabkan oleh berbagai faktor kompleks. Salah satu kendala utama adalah tingkat pendidikan penyandang disabilitas yang masih rendah, di mana sebanyak 71% dari mereka hanya menempuh pendidikan hingga tingkat sekolah dasar atau bahkan lebih rendah.⁸⁷ Kondisi ini secara langsung membatasi akses mereka ke jenis pekerjaan yang membutuhkan kualifikasi lebih tinggi. Selain itu, stigma negatif dan sikap diskriminatif dari masyarakat maupun dunia kerja masih menjadi penghalang besar, mempersempit peluang

⁸⁵ Arif Maftuhin, "Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta." ..., hal. 240–242.

⁸⁶ Kementerian Sosial RI, *Masih Minim Partisipasi Kerja Penyandang Disabilitas di Sektor Formal*, 8 Desember 2020. Diakses dari: <https://kemensos.go.id/masih-minim-partisipasi-kerja-penyandang-disabilitas-di-sektor-for>, diakses 02 Juli 2025

⁸⁷ Fitriani, Desty, *Penyandang Disabilitas Memiliki Status, Hak, dan Tanggung Jawab yang Setara sebagai Warga*, repository.upnjatim.ac.id, t.t., hal. 3.

mereka untuk dapat bekerja di sektor formal. Persepsi yang keliru seringkali membuat pemberi kerja enggan merekrut penyandang disabilitas, meskipun mereka memiliki potensi dan kompetensi.

Persoalan lain muncul dalam bentuk kurangnya data yang akurat dan terintegrasi mengenai jumlah serta profil penyandang disabilitas. Ketiadaan data yang komprehensif ini membuat perencanaan kebijakan ketenagakerjaan yang inklusif menjadi tidak optimal dan sulit untuk ditargetkan secara efektif. Terakhir, keterbatasan keterampilan dan minimnya akses terhadap pelatihan vokasional yang sesuai dengan kebutuhan industri semakin memperkuat posisi penyandang disabilitas dalam sektor informal dibandingkan sektor formal.⁸⁸ Ini menciptakan siklus di mana mereka terjebak dalam pekerjaan yang kurang stabil, tanpa jaminan sosial, dan peluang pengembangan karier yang minim.

b. Dominasi Difabel di Sektor Informal

Laporan Pemetaan Pekerja dengan Disabilitas di Indonesia yang diterbitkan International Labor Organization (ILO) (2022) memetakan kondisi ketenagakerjaan penyandang disabilitas di Indonesia, termasuk tantangan, statistik terbaru, dan rekomendasi kebijakan. Dokumen ini membahas isu terkait mayoritas penyandang disabilitas bekerja di sektor informal, terutama di pertanian, kehutanan, peternakan, dan perikanan. Pada 2020, sekitar 76,24% penyandang disabilitas bekerja di sektor informal. Penyandang disabilitas yang bekerja di sektor formal hanya sekitar setengah dari proporsi pekerja non-disabilitas.⁸⁹

Sebagian besar penyandang disabilitas (82–85%) berpenghasilan di bawah Rp2 juta per bulan. Rata-rata jam kerja mereka juga lebih rendah dibandingkan pekerja non-disabilitas. Tingkat pengangguran bagi penyandang disabilitas berat cenderung lebih tinggi, khususnya pada kelompok usia muda (15–34 tahun). Selain itu, terdapat proporsi tinggi penyandang disabilitas yang masuk kategori NEET (*Not in Employment, Education, or Training*), menunjukkan rendahnya keterlibatan mereka di pasar tenaga kerja dan pendidikan.

Masalah Data dan Standardisasi Definisi menjadi poin penting. Data nasional mengenai penyandang disabilitas masih belum seragam. Variasi definisi, kategori, dan metode survei (misalnya antara Susenas, Sakernas, dan Podes) menyulitkan sinkronisasi kebijakan

Tak hanya itu, hambatan pada rekrutmen menjadi tantangan tersendiri. Jaringan Bisnis dan Disabilitas Indonesia (JBDI) mengidentifikasi

⁸⁸ World Bank. *Disability Inclusion in Indonesia: A New Frontier*. Washington, DC: World Bank Group, 2020, hal. 25-30.

⁸⁹ International Labor Organization, *Pemetaan Pekerja dengan Disabilitas di Indonesia: Saran dan Rekomendasi Kebijakan*, Jakarta: ILO, 2022, hal. 9

hambatan utama perusahaan dalam merekrut penyandang disabilitas, misalnya kurangnya informasi, infrastruktur yang belum aksesibel, keterampilan pelamar yang dinilai belum memadai, dan stigma negative.⁹⁰

C. Problem Tipe dan Karakteristik Paradigma Penyandang Disabilitas

1. Ragam Paradigma Disabilitas

a. Paradigma Normalisme⁹¹

Menjadi penyandang disabilitas di tengah masyarakat yang masih menganut paradigma “normalisme”—yaitu cara pandang yang mengidealkan kondisi tubuh atau fungsi yang dianggap “normal”—merupakan tantangan yang tidak ringan. Dalam masyarakat semacam ini, infrastruktur publik umumnya dirancang hanya untuk kebutuhan mayoritas tanpa mempertimbangkan aksesibilitas bagi individu dengan disabilitas. Akibatnya, penyandang disabilitas kerap mengalami perlakuan yang diskriminatif, mulai dari dipandang dengan rasa iba hingga tidak dilibatkan secara aktif dalam kehidupan sosial.

Padahal, pada dasarnya setiap individu—baik yang memiliki disabilitas maupun tidak—pasti memiliki bentuk keterbatasan masing-masing. Namun, ketika keterbatasan itu melekat pada tubuh penyandang disabilitas, ia sering kali dipersepsikan sebagai aib sosial, sementara keterbatasan yang dimiliki oleh non-disabilitas tidak menimbulkan stigma serupa. Gerakan disabilitas di Indonesia tentu memiliki dinamika tersendiri yang berbeda dengan di negara-negara lain. Meskipun terdapat persoalan-persoalan universal seperti dominasi konsep normalitas, di negara-negara maju seperti Inggris dan Amerika Serikat, kesadaran dan organisasi gerakan disabilitas sudah mulai berkembang secara signifikan sejak pertengahan dekade 1990-an.⁹²

Penyandang disabilitas kerap mengalami diskriminasi dan peminggiran dalam berbagai bentuk, mencakup hampir seluruh aspek kehidupan. Mereka sering tersisih dari ruang-ruang sosial secara sistematis

⁹⁰ International Labor Organization, *Pemetaan Pekerja dengan Disabilitas di Indonesia: Saran dan Rekomendasi Kebijakan*, ..., hal. 15

⁹¹ 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.

⁹² Fx Rudy Gunawan, “Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas,” *Tesis*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta: 2014, hal. 121.

dan terpaksa menjalani kondisi tersebut dengan kepasrahan, karena berbagai upaya advokasi yang mereka lakukan kerap tidak mendapatkan pengakuan di tengah dominasi cara pandang yang menuhankan norma “kebugaran” atau “kenormalan.” Ketidakberpihakan kebijakan maupun perlakuan masyarakat terhadap penyandang disabilitas sebagai subjek yang setara hanya akan memperlebar jarak partisipasi mereka, menghalangi potensi kontribusi yang bisa diberikan, dan justru memperkuat stigma bahwa mereka adalah beban sosial.⁹³

Cara pandang masyarakat terhadap disabilitas umumnya dibentuk oleh logika teologis-antropologis yang memahami manusia sebagai makhluk paling sempurna ciptaan Tuhan. Dalam kerangka berpikir ini, kesempurnaan dimaknai secara sempit sebagai kesempurnaan fisik dan intelektual. Akibatnya, penyandang disabilitas dianggap tidak memenuhi standar ideal tersebut, sehingga ditempatkan dalam posisi sosial yang lebih rendah. Konsep “kesempurnaan” yang lahir dari tafsir normatif terhadap ajaran agama inilah yang kemudian melanggengkan normalisme, yaitu ideologi yang secara tidak langsung menyingkirkan keragaman kondisi tubuh sebagai sesuatu yang menyimpang dari yang seharusnya.⁹⁴

b. Paradigma Medis

Salah satu pendekatan dalam memahami disabilitas adalah perspektif medis atau individual, yang memandang keterbatasan fisik sebagai permasalahan personal. Dalam kerangka ini, disabilitas (*impairment*) dianggap sebagai tragedi individual yang menjadi sumber utama dari hambatan aktivitas dan kesulitan sosial yang dialami oleh penyandanginya. Pandangan ini menempatkan akar persoalan pada kondisi tubuh individu itu sendiri, bukan pada faktor sosial atau lingkungan yang memperkuat ketimpangan.

Model ini diadopsi secara resmi oleh Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) melalui dokumen *ICIDH (International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps)* yang diterbitkan pada tahun 1980.⁹⁵ Dalam dokumen tersebut, WHO—yang didominasi oleh kelompok profesional medis—menyusun sebuah kerangka yang menyatakan hubungan kausal langsung antara tiga tingkatan: *impairment* (kerusakan atau keterbatasan fungsi tubuh), *disability* (ketidakmampuan dalam menjalankan aktivitas tertentu), dan *handicap* (kerugian sosial yang timbul

⁹³ Jiarui Cui, *The Impacts of Stigma on People with Disabilities: A Systematic Review*, dalam *BCP Social Sciences & Humanities ASSSD* No.21, Tahun 2023, hal. 108–113

⁹⁴ Sinulingga, Isabella Novsima, “Keindahan dalam Disabilitas: sebuah Konstruksi Teologi Disabilitas Intelektual.” Dalam *Indonesian Journal of Theology* (tgl tidak tercantum): hal. 1–3.

⁹⁵ P. Wood, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*, Geneva: World Health Organization, 1980, hal. 44.

akibat kondisi tersebut). Sebagai ilustrasi, jika seseorang mengalami kelumpuhan dan tidak dapat berjalan, maka ia dipandang tidak akan mampu bersekolah, bersosialisasi, atau menjalani kehidupan secara layak kecuali melalui intervensi medis seperti rehabilitasi. Dengan kata lain, kehidupan “normal” baru dianggap mungkin tercapai jika individu tersebut dapat dikembalikan ke kondisi fisik yang menyerupai standar mayoritas.⁹⁶

Sebagai akibat dari cara pandang yang memaknai perbedaan fisik dan mental sebagai sumber utama masalah, berbagai strategi penanganan yang dikembangkan pun berfokus pada rehabilitasi medis, layanan khusus, dan pendekatan sosial bersifat eksklusif. Pendekatan ini memperkuat kerangka berpikir sosio-medis yang menempatkan akar persoalan disabilitas pada tubuh atau kondisi individu penyandanganya, bukan pada struktur sosial yang eksklusif.

Implementasi nyata dari pandangan ini terlihat dalam pendirian berbagai institusi khusus seperti Sekolah Luar Biasa (SLB) dan panti rehabilitasi, yang bertujuan untuk menyesuaikan penyandang disabilitas agar menyerupai standar kenormalan yang berlaku. Harapannya, setelah melalui proses penyesuaian tersebut, mereka dapat kembali hidup “layak” di tengah masyarakat arus utama.

Namun, pada awal abad ke-20, muncul kritik dan perlawanan dari komunitas disabilitas, khususnya di Inggris dan Eropa, terhadap pendekatan institusional seperti ini. Penolakan tersebut melahirkan sebuah paradigma baru yang dikenal dengan model sosial disabilitas (sosial model of disability). Pandangan ini kemudian berkembang lebih jauh menjadi pendekatan berbasis hak asasi manusia, yang menegaskan bahwa impairment atau keterbatasan fungsional seseorang tidak serta-merta berhubungan langsung dengan disability atau ketidakmampuan untuk beraktivitas dan berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Dalam model ini, disabilitas dipahami sebagai konstruksi sosial yang muncul ketika lingkungan gagal untuk mengakomodasi keberagaman kondisi tubuh manusia.⁹⁷

Dengan kata lain, disabilitas dalam kerangka pemahaman model sosial dipandang sebagai hasil dari kegagalan lingkungan sosial dalam menyesuaikan diri terhadap keberagaman kondisi manusia. Artinya, ketidakmampuan bukanlah semata-mata akibat dari kondisi tubuh individu, melainkan muncul ketika lingkungan tidak menyediakan dukungan dan aksesibilitas yang memadai. Kembali pada ilustrasi

⁹⁶ M. Joni Yulianto, “Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif”, dalam *Inklusi*, Vol. I. No. Tahun 2014, hal. 21.

⁹⁷ Colin Barnes and Geof Mercer. *Illness and Disability*, Inggris: The Disability Press, 1995, hal. 29 -54.

sebelumnya, fokus utama dari model sosial bukanlah melatih individu dengan kelumpuhan kaki agar dapat berjalan seperti orang tanpa disabilitas, melainkan menghilangkan hambatan lingkungan—misalnya melalui penyediaan fasilitas yang ramah difabel atau alat bantu mobilitas yang sesuai—agar individu tersebut tetap dapat beraktivitas secara mandiri dan bermartabat dalam ruang sosialnya.

c. Paradigma Mistis

Di Indonesia, penyandang disabilitas masih berada dalam posisi yang rentan, dengan tingkat keterfasilitasan yang rendah dan sering kali menghadapi perlakuan diskriminatif serta peminggiran dalam berbagai sektor kehidupan. Akses terhadap layanan publik masih menjadi tantangan serius bagi kelompok ini, yang seharusnya mendapatkan kesetaraan perlakuan dan aksesibilitas yang setara dengan warga negara lainnya.

Selain dominasi cara pandang normatif yang mengidealkan “kenormalan”, masih kuat pula pandangan mistis dan fatalistik terhadap disabilitas. Banyak masyarakat yang memaknai kondisi disabilitas sebagai takdir mutlak dari Tuhan, yang tak dapat diubah dan harus diterima begitu saja dengan kepasrahan. Bahkan, tidak jarang disabilitas dianggap sebagai aib keluarga atau bentuk hukuman ilahi, sebuah stigma sosial yang semakin memperkuat eksklusi terhadap penyandang disabilitas dalam ruang sosial dan budaya.⁹⁸

Pandangan negatif terhadap penyandang disabilitas masih sangat mengakar dalam masyarakat, sebagaimana ditegaskan oleh Covey, yang menemukan bahwa masyarakat umum sering memaknai disabilitas melalui berbagai perspektif yang bersifat mistis dan stigmatis. Penyandang disabilitas kerap dianggap sebagai hasil dari hukuman ilahi atas dosa masa lalu, akibat praktik sihir, kesalahan orang tua saat kehamilan, gangguan roh jahat, atau pengaruh astrologi. Selain itu, mereka juga sering dilihat sebagai individu yang rendah martabatnya, tidak layak secara sosial, atau bahkan disejajarkan dengan makhluk hina. Label negatif seperti “jahat,” “rusak,” “tidak dapat diterima secara sosial,” hingga “hiperaktif secara seksual” memperlihatkan betapa kuatnya stereotip yang dilekatkan kepada mereka. Pandangan seperti inilah yang secara langsung menyuburkan anggapan bahwa penyandang disabilitas merupakan beban bagi masyarakat.⁹⁹

⁹⁸ Jamaludin dan Rifqi Awati Zahara, “Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (*Huququul Insani*) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam” dalam *Legitima*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2020, hal. 245 – 246.

⁹⁹ Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998, hal. 6-8

2. Ragam Model Penyandang Disabilitas

a. *Charity Model* (Paradigma Belas Kasihan)

Dalam konteks negara-negara berkembang, paradigma belas kasihan, atau *charity paradigm*, masih sangat kuat dan mendominasi cara pandang masyarakat terhadap penyandang disabilitas. Paradigma ini secara fundamental menempatkan penyandang disabilitas sebagai objek belas kasihan yang secara inheren dinilai lemah, rentan, dan selalu dalam posisi membutuhkan bantuan atau uluran tangan dari masyarakat di sekitarnya. Secara filosofis, seperti yang diungkapkan oleh Kofi Amponsah-Bediako, di balik paradigma ini tersembunyi sebuah keyakinan bahwa penyandang disabilitas sangat bergantung pada komunitasnya, atau bahkan dipandang sebagai semata-mata konsumen yang pasif, yang hanya menerima berbagai bentuk tawaran dan layanan sosial tanpa memberikan kontribusi balik.¹⁰⁰ Pandangan semacam ini memiliki dampak yang sangat nyata dan langsung pada bagaimana masyarakat memperlakukan penyandang disabilitas; interaksi seringkali hanya terbatas pada pemberian bantuan materi atau amal, tanpa pernah sungguh-sungguh memperhitungkan peran mereka sebagai subjek aktif, berdaya, dan setara dalam masyarakat. Mereka cenderung terpinggirkan dari partisipasi penuh dan dianggap sebagai penerima, bukan sebagai pemberi.

Temuan empiris dari berbagai penelitian semakin memperkuat validitas pandangan ini. Sebagai contoh, sebuah penelitian komprehensif yang dilakukan di Taiwan secara spesifik menemukan bahwa paradigma *charity* ini cenderung memperkuat citra penyandang disabilitas sebagai individu yang secara terus-menerus memerlukan ikatan emosional dan dukungan, baik itu dari anggota keluarga, lingkungan sosial, maupun pemerintah, demi memperoleh kasih sayang, penerimaan, dan bantuan yang berkelanjutan.¹⁰¹

Dengan demikian, model belas kasihan ini secara tidak langsung mereduksi peran penyandang disabilitas menjadi sekadar penerima bantuan. Ini menghambat pengakuan penuh terhadap mereka sebagai aktor yang setara dalam pembangunan dan dinamika masyarakat, yang memiliki hak, potensi, dan suara yang sama dengan individu lainnya. Alih-alih memberdayakan mereka untuk mandiri dan berpartisipasi penuh, paradigma ini justru mengabadikan ketergantungan dan memperlambat terwujudnya inklusi sejati.

¹⁰⁰ Kofi Amponsah-Bediako, "Relevance of Disability Models from the Perspective of a Developing Country: An Analysis," dalam *Developing Country Studies*, Vol. 3, No. 11, Tahun 2013, hal. 121–32.

¹⁰¹ Tsai, I., & Ho, M., "An Institutional Explanation of the Evolution of Taiwan's Disability Movement: From the Charity Model to the Social Model", dalam *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 39, No. 3, t.th, hal. 89.

b. *Medical Model* (Paradigma Medis)

Selain paradigma belas kasihan, paradigma medis juga cukup dominan dalam mendefinisikan disabilitas, terutama di negara-negara berkembang. Paradigma medis memandang disabilitas semata-mata sebagai masalah medis atau kondisi patologis yang harus “disembuhkan” atau dipulihkan. Dalam kerangka ini, penyandang disabilitas dianggap sebagai individu yang mengalami gangguan fisik atau mental, sehingga solusi yang ditawarkan berfokus pada pemulihan atau perbaikan kondisi kesehatan mereka. Perserikatan Bangsa-Bangsa, sejak 1973, terinspirasi oleh pengalaman negara-negara berkembang, berupaya meningkatkan layanan kesehatan untuk mendukung rehabilitasi penyandang disabilitas. Dalam model medis, rehabilitasi diarahkan agar penyandang disabilitas dapat mandiri dan tidak terus bergantung pada keluarga atau masyarakat.¹⁰²

Namun, paradigma medis terbukti belum cukup ampuh mengatasi masalah stigma, baik stigma yang muncul dari diri penyandang disabilitas sendiri (*self-stigma*) maupun stigma sosial. Model medis juga tidak mampu mendorong penyandang disabilitas untuk lebih terlibat secara aktif dalam kehidupan sosial dan politik masyarakat.¹⁰³ Bahkan, pendekatan medis sering melanggengkan pandangan bahwa penyandang disabilitas adalah individu yang harus “diperbaiki,” sehingga menghambat terciptanya inklusi sosial.

c. *Sosial Model* (Paradigma Sosial)

Kritik tajam terhadap dominasi paradigma belas kasihan dan paradigma medis dalam memahami disabilitas telah melahirkan sebuah pendekatan baru yang revolusioner, yaitu paradigma sosial. Paradigma ini secara fundamental menggeser cara pandang masyarakat dalam memaknai disabilitas. Berbeda dengan pandangan sebelumnya yang cenderung menganggap disabilitas sebagai masalah individu yang melekat pada kondisi tubuh atau mental seseorang, paradigma sosial menegaskan bahwa disabilitas justru merupakan hasil dari hambatan sosial dan lingkungan yang diciptakan oleh masyarakat itu sendiri. Artinya, masalah utama yang dihadapi oleh penyandang disabilitas bukanlah semata-mata kondisi fisik atau medis mereka, melainkan lebih pada sikap, norma, dan struktur sosial

¹⁰² Dewi Anggraini, Muhamad Anas, and Wike Wike, “The Paradigm of Disability: A Discussion of Participation of Persons with Disability in Development in Indonesia,” *IJDS Indonesian Journal of Disability Studies* 9, No. 02, Tahun 2022, hal. 165.

¹⁰³ C. Reckinger, *A Bridge over Troubled Water: towards an Inclusive Society in Indonesia*, Indonesia: Caritas Germany Country Office Indonesia, 2010, hal, 18-27

yang tidak inklusif, yang pada akhirnya menciptakan berbagai rintangan signifikan bagi partisipasi penuh mereka dalam kehidupan masyarakat.¹⁰⁴

Model sosial ini juga secara tegas menggarisbawahi bahwa diskriminasi sosial dan penindasan sistematis yang sering dialami oleh penyandang disabilitas banyak muncul akibat kesalahpahaman mendasar yang dihasilkan oleh paradigma medis. Paradigma medis cenderung menyamakan secara keliru antara *impairment* (yaitu kondisi fisik, sensorik, atau mental itu sendiri) dengan *disability* (yang merujuk pada ketidakmampuan untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan sosial akibat hambatan eksternal). Padahal, keduanya adalah konsep yang berbeda. *Impairment* adalah karakteristik tubuh, sedangkan *disability* adalah pengalaman sosial yang dihasilkan dari interaksi dengan lingkungan yang tidak mendukung.¹⁰⁵ Stereotip yang berkembang luas dalam paradigma medis ini secara sempit hanya mengarahkan solusi pada intervensi medis atau pemberian jaminan sosial, seperti pengobatan atau tunjangan. Namun, inti masalah sebenarnya, menurut paradigma sosial, adalah hambatan-hambatan sosial dan struktural yang menghalangi akses, kesempatan, dan partisipasi penyandang disabilitas. Oleh karena itu, solusi yang ditawarkan oleh paradigma sosial bergeser dari “memperbaiki individu” menjadi “memperbaiki masyarakat” dengan menghilangkan hambatan-hambatan tersebut.

Sejak tahun 2004, paradigma sosial mulai diintegrasikan ke dalam strategi Community-Based Rehabilitation (CBR) yang diusung WHO, ILO, dan UNESCO. Melalui pendekatan ini, kebutuhan dan potensi penyandang disabilitas terus diidentifikasi, agar mereka tidak lagi sekadar menjadi objek layanan, melainkan subjek pembangunan yang berdaya.¹⁰⁶

d. *Rights-Based Model* (Paradigma Berbasis Hak)

Pengembangan paradigma sosial dalam memahami disabilitas semakin kokoh dan mendapatkan legitimasi internasional melalui ratifikasi Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas (*Convention on the Rights of*

¹⁰⁴ K. al Ju'beh, *Disability Inclusive Development Toolkit CRPD: Influencing Everything We Do*, Vol. 1, CBM International, 2017, diakses Dari www.cbm.org, hal 63. Diakses 1 Juli 2024

¹⁰⁵ Bradley A Areheart, “When Disability Isn’t ‘Just Right’: The Entrenchment of the Medical Model of Disability and the Goldilocks Dilemma,” dalam *Indiana Law Journal* Vol. 83, No. 181, Tahun 2008, hal. 190.

¹⁰⁶ World Health Organization (WHO), United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), and International Labour Organization (ILO), *Joint Position Paper on Community-Based Rehabilitation: A Strategy for Rehabilitation, Equalization of Opportunities, Poverty Reduction and Social Inclusion of People with Disabilities* (Geneva: WHO, UNESCO, ILO, 2004), dalam https://www.dinf.ne.jp/doc/english/resource/cbr/cbr_e.html, diakses 26 Juli 2025.

Persons with Disabilities - CRPD) pada tahun 2006 oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa. Konvensi ini bukan hanya sekadar dokumen hukum, melainkan menjadi tonggak penting dalam sejarah pengakuan hak-hak penyandang disabilitas di seluruh dunia. *CRPD* secara fundamental mempertegas kewajiban negara dan masyarakat untuk secara aktif memenuhi hak-hak tersebut, bergeser dari pendekatan amal atau medis menjadi pendekatan berbasis hak asasi manusia. Paradigma berbasis hak ini secara tegas menegaskan bahwa penyandang disabilitas adalah bagian tak terpisahkan dari masyarakat global. Mereka bukan objek belas kasihan atau pasien yang harus “disembuhkan,” melainkan individu yang memiliki hak-hak yang sama seperti warga negara lainnya dan berperan aktif sebagai pelaku pembangunan.¹⁰⁷

Lebih jauh, paradigma berbasis hak juga hadir sebagai kritik fundamental dan mendalam terhadap model medis yang terlalu berfokus pada patologi, yaitu melihat disabilitas semata-mata sebagai masalah medis atau biologis individu yang harus diperbaiki. Paradigma baru ini membawa nilai emansipasi yang kuat, bertujuan untuk menghapus ketimpangan yang selama ini ada antara pandangan medis-biopsikologis yang menyempit dan konstruksi sosial-institusional yang menciptakan hambatan. Organisasi Kesehatan Dunia (*WHO*) merumuskan nilai inklusif ini melalui tujuan strategi *Community-Based Rehabilitation (CBR)*, yang tidak hanya berfokus pada rehabilitasi medis tetapi juga pada pemberdayaan komunitas dan inklusi sosial. Sejalan dengan itu, *WHO* juga memperbaharui definisi disabilitas dalam dokumen *International Classification of Functioning, Disability, and Health (ICF)*. *ICF* mendefinisikan disabilitas sebagai konsep *biopsikososial*, yang berarti disabilitas dipahami sebagai hasil interaksi antara kondisi kesehatan individu (*bio*), faktor personal (*psiko*), dan faktor lingkungan sosial (*sosial*).¹⁰⁸

Definisi *biopsikososial* ini menegaskan bahwa partisipasi penuh penyandang disabilitas dalam setiap aspek kehidupan masyarakat bukan hanya merupakan hak, tetapi juga salah satu indikator penting dalam pencapaian tujuan pembangunan inklusif secara keseluruhan. Hal ini sangat sejalan dengan prinsip inti pembangunan berkelanjutan yang ditegaskan dalam *Sustainable Development Goals (SDGs) 2030*, yaitu memastikan tidak ada satu pun kelompok masyarakat yang tertinggal (*leave no one behind*). Komitmen ini mendorong negara-negara dan seluruh pemangku kepentingan untuk merancang kebijakan dan program

¹⁰⁷ Carlos Ramalho, *The Transformative Impact of the 2006 Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)*, Swiss: Living Independently for Today and Tomorrow (LIFTT), 2024, hal. 1–5

¹⁰⁸ Anggraini, Anas, dan Wike, “The Paradigm of Disability,”..., hal. 165.

yang secara proaktif menghilangkan hambatan dan menciptakan lingkungan yang aksesibel dan inklusif bagi semua, termasuk dan terutama bagi penyandang disabilitas.

Tabel II 1. Model Disabilitas

Paradigma	Ciri Utama	Pandangan terhadap Difabel	Konsekuensi Kebijakan / Sikap Sosial
Charity Model	Difabel dipandang sebagai objek belas kasihan	Difabel dianggap lemah, perlu dikasihani dan dibantu	Bantuan bersifat amal, tidak menyentuh akar ketimpangan atau partisipasi
Medical Model	Disabilitas dianggap sebagai penyakit atau cacat medis	Difabel = orang “sakit” yang harus “disembuhkan”	Fokus pada rehabilitasi, terapi medis, bukan pada perubahan lingkungan
Sosial Model	Disabilitas dilihat sebagai hasil dari hambatan sosial dan lingkungan	Difabel = individu dengan potensi yang dihambat struktur sosial	Perlu perubahan sistem sosial: aksesibilitas, partisipasi, penghapusan stigma
Rights-Based Model	Disabilitas adalah isu hak asasi manusia	Difabel = subjek hukum dan aktor pembangunan yang setara	Difabel harus dilibatkan dalam pengambilan keputusan (<i>nothing about us without us</i>)

3. Paradigma Sarjana Post-Positivisme

Pemikiran Post-positivisme sendiri bukan merupakan berdiri sendiri atau menjadi anti-tesis pemikiran positivisme. Post positivisme memiliki makna bahwa tidak semua ilmu harus bersifat empiris dan rasional, namun ia tetap dalam konstruksi keadaan social berada. Tidak seperti positivisme yang mendewakan rasionalitas dan empirisme, dan ini masih menjadi standar emas di dunia modern.¹⁰⁹ Diibaratkan bahwa seorang dokter penganut aliran positivisme akan datang ke suatu ruangn pasien dengan

¹⁰⁹ K. A. Henderson, “Post-Positivism and the Pragmatics of Leisure Research” dalam *Leisure Sciences*, Vol. 33, No. 4, 2011, hal 343.

segala pemikirannya ia segera mungkin menyembuhkan pasien, sedangkan penganut post-positivisme ia akan membawa seluruh bayangan yang ada disekitar pasien atau bahkan hal-ha yang ada di luar kesehatan pasien.¹¹⁰

Dalam kerangka berpikir post-positivisme, agama sering diposisikan sebagai salah satu institusi yang berkontribusi terhadap diskriminasi terhadap penyandang disabilitas. Para akademisi seperti Darla Schumm dan Michael Stoltzfus menyoroti bahwa Yudaisme, Kristen, dan Islam memandang disabilitas terutama melalui paradigma medis dan belas kasih. Paradigma ini memahami disabilitas sebagai bentuk kegagalan fungsi organ tubuh (*impairment*) yang menghambat pelaksanaan aktivitas keagamaan, termasuk ibadah. Akibatnya, individu dengan disabilitas rentan mengalami kecemasan spiritual dalam ruang privat dan teralienasi dari komunitas agamanya dalam ruang publik.¹¹¹

Post-positivisme juga menyoroti bahwa teks-teks keagamaan sering kali mempersepsikan disabilitas sebagai hukuman atau kutukan dari Tuhan. Martin Luther, misalnya, dalam *Table Talk* menggambarkan disabilitas sebagai bentuk hukuman ilahi atas dosa manusia.¹¹² Perspektif ini dinilai memperkuat marginalisasi sosial terhadap individu disabilitas, karena melegitimasi pandangan bahwa mereka adalah golongan yang lebih rendah secara spiritual maupun sosial.

Selain itu, dalam kajian post-positivisme, pendekatan agama terhadap disabilitas dinilai lebih menekankan aspek keringanan hukum (*rukhsah*) ketimbang upaya pemberdayaan sosial. Fokus pada belas kasih dan pemberian dispensasi dalam kewajiban ibadah dianggap sebagai bentuk perlakuan pasif yang justru memperkuat citra disabilitas sebagai ketidakberdayaan, bukan sebagai entitas manusia yang setara.¹¹³ Oleh sebab itu, para sarjana post-positivisme menyimpulkan bahwa ketidakmampuan agama untuk mengintegrasikan penyandang disabilitas secara penuh ke dalam kehidupan sosial dan keagamaan merupakan bentuk diskriminasi struktural yang perlu dikritisi secara serius.

Sebagian besar perlakuan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas bersumber dari cara pandang yang keliru—yaitu yang menilai

¹¹⁰ M. Manjikian, “Positivism, Post-Positivism, and Intelligence Analysis” dalam *International Journal of Intelligence and Counter Intelligence*, Vol. 26, No. 3, Tahun 2013, hal. 569.

¹¹¹ Darla Schumm and Michael Stoltzfus, *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Palgrave MacMillan, 2011, hal. xiv.

¹¹² Martin Luther, *Table Talk*, Ed. Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1967, hal. 42–43.

¹¹³ Hiam Al-Aouf, dkk, “Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability”, dalam *International Journal of Adolescence and Youth*. Vol. 17, No. 4, Tahun 2012, hal. 208

seseorang hanya berdasarkan kondisi fisiknya dan mengasumsikan bahwa individu dengan disabilitas tidak mampu menjalani aktivitas sebagaimana manusia lainnya. Asumsi yang merendahkan ini melahirkan berbagai bentuk diskriminasi yang nyata dan sistematis dalam kehidupan sehari-hari, mulai dari hambatan aksesibilitas fisik hingga penolakan dalam pendidikan atau pekerjaan.¹¹⁴ Diskriminasi ini tidak hanya merugikan penyandang disabilitas secara individual, tetapi juga menghambat potensi kolektif masyarakat secara keseluruhan.

Dalam konteks budaya lokal, khususnya dalam kosmologi Jawa, keberadaan manusia diyakini memiliki keterkaitan erat dengan struktur ruang dan waktu dalam semesta, dan pemahaman tersebut banyak dipengaruhi oleh ajaran Hindu. Dalam kerangka ini, kondisi disabilitas sering kali dipandang sebagai manifestasi karma, yaitu hasil dari perbuatan seseorang di masa lampau, baik dalam kehidupan ini maupun kehidupan sebelumnya.¹¹⁵ Narasi budaya seperti ini turut memperkuat pandangan bahwa disabilitas adalah sesuatu yang harus diterima sebagai nasib buruk atau takdir yang tidak dapat dihindari, bukan sebagai kondisi sosial yang bisa diubah melalui dukungan, adaptasi lingkungan, dan rekonstruksi pandangan masyarakat. Pandangan ini cenderung menghambat upaya-upaya inklusi dan pemberdayaan, karena fokusnya beralih dari solusi berbasis hak menjadi penerimaan pasif terhadap “takdir”.¹¹⁶

D. Socio-religious Model of Disability (SRmD)

*Socio-Religious Model of Disability (SRmD)*¹¹⁷ merupakan sebuah pendekatan konseptual inovatif yang dirancang untuk memadukan perspektif sosial dan nilai-nilai religius dalam memahami disabilitas

¹¹⁴ Mike Oliver, *Understanding Disability: From Theory to Practice*. Second Edition. London: Macmillan Press, 2009, hal. 80-85

¹¹⁵ Arie Rimmerman, *Disability and Community Living Policies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal. 15–16.

¹¹⁶ 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 Dari senjata Prabu Kresna, Raja Dari 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.

¹¹⁷ Selanjutnya ditulis secara normal tanpa format italic “Socio-Religious Model of Disability” atau singkatan “SRmD”

secara lebih holistik. Model ini diperkenalkan oleh Zanuvar Mubin dan Masykur Rozi sebagai respons terhadap keterbatasan model-model lama yang dominan, seperti *medical model* dan *charity model*. Kedua model lama tersebut cenderung memperlakukan penyandang disabilitas sebagai objek belas kasihan yang pasif atau hanya fokus pada rehabilitasi fisik semata, tanpa secara penuh mengakui hak dan martabat mereka. SRmD berupaya membangun paradigma baru di mana penyandang disabilitas dipandang sebagai subjek penuh dengan hak-hak sosial dan religius yang setara, memiliki potensi, dan mampu berpartisipasi aktif dalam masyarakat.¹¹⁸

Latar belakang kemunculan pendekatan ini sangat krusial, mengingat masih banyaknya paradigma yang berfokus pada *charity-based model* dalam berbagai konteks, termasuk dalam tubuh Islam sendiri. Hiam al-Aouf, misalnya, mencatat bahwa dalam diskursus Islam, disabilitas sering dikategorisasikan sebagai *mustad'afin* (golongan yang dilemahkan) dan cenderung hanya diberikan *rukhsah* (dispensasi atau keringanan ibadah).¹¹⁹ Pandangan ini, meskipun dimaksudkan untuk memberikan kemudahan, seringkali tidak disertai dengan upaya sistematis untuk menciptakan lingkungan yang inklusif. Apalagi, dipertegas dengan banyaknya temuan dalam literatur Islam, khususnya ilmu *ushul fikih* (filosofi hukum Islam), yang secara historis mengedepankan pemberian *rukhsah* tanpa adanya improvisasi terhadap metodologi hukum Islam. Hal ini bertujuan agar tercipta muatan yang lebih inklusif dan mengakomodasi partisipasi penuh penyandang disabilitas. Ali Jum'ah, misalnya, menyoroti hal ini dalam bab *Fâqid al-Hawâs* (orang yang inderanya tidak sempurna) yang kurang mengembangkan aspek-aspek inklusi.¹²⁰

Dalam ranah fikih klasik, seringkali terdapat bias yang secara implisit memandang penyandang disabilitas, khususnya mereka dengan tuna daksa, tidak layak untuk menempati posisi-posisi strategis dalam ibadah, seperti saf depan dalam shalat.¹²¹ Pandangan ini tidak hanya sekadar rekomendasi, melainkan cerminan dari kecenderungan fikih untuk menyamakan disabilitas dengan kondisi penyakit atau kekurangan, yang

¹¹⁸ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2020.

¹¹⁹ Hiam Al-Aouf, dkk, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability", dalam *International Journal of Adolescence and Youth*. Vol. 17, No. 4, Tahun 2012, hal. 208.

¹²⁰ Ali Jum'ah Muhammad, *'Ilm Ushul al-Fiqh wa 'Alâqatuhi bi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, cet. 1, Kairo: al-Ma'had al-'Alami al-Fikri al-Islami, 1996, hal. 43.

¹²¹ Abu Bakar Muhammad bin Ahmad asy-Syafi'i, *Khilyât al-'Ulama' fi Ma'rifati Madzâhib al-Fuqaha'*, Riyadh: Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1998, hal. 229.

pada akhirnya hanya berujung pada pemberian *rukhsah* tanpa secara substansial mempertimbangkan penyediaan akses sebagai hak fundamental mereka. Paradigma lama ini secara jelas menunjukkan keterbatasan metodologis yang signifikan dalam *ushul fikih*, karena terlalu cepat mengembalikan persoalan disabilitas kepada kaidah *al-masyaqqah tajlib al-taysir* (kesulitan mendatangkan kemudahan). Meskipun kaidah ini bertujuan untuk meringankan beban dan merupakan prinsip penting dalam Islam, penerapannya yang sempit justru mengabaikan dimensi inklusi, partisipasi penuh, dan pemberdayaan penyandang disabilitas, sehingga mereka sering terpinggirkan dari peran-peran aktif dalam kehidupan keagamaan dan sosial.¹²²

Oleh karena itu, sangat diperlukan adanya rekonstruksi mendalam terhadap konsep *ahliyyah* (kelayakan hukum atau kapasitas seseorang) dalam fikih. Rekonstruksi ini bertujuan untuk memetakan kembali hak dan kewajiban penyandang difabel secara lebih komprehensif dan adil, yang melampaui sekadar keringanan ibadah. Penting untuk dicatat bahwa dalam fikih, memang dikenal berbagai bentuk *rukhsah*, seperti *isqât* (menggugurkan kewajiban sepenuhnya, contohnya tidak wajib puasa bagi musafir), *tanqish* (mengurangi sebagian kewajiban, seperti mengqashar shalat), *ibdâl* (mengganti bentuk ibadah, misalnya tayamum sebagai pengganti wudu), *taqdîm* (melakukan ibadah lebih awal), *ta'khir* (menunda ibadah), *tarkhish* (memberikan keringanan dalam batasan tertentu), hingga *taghyîr* (mengubah tata cara ibadah sesuai kondisi, seperti shalat sambil duduk atau berbaring).¹²³

Namun, ironisnya, tidak satu pun dari bentuk-bentuk *rukhsah* ini secara eksplisit membahas atau mengedepankan penyediaan akses sebagai prasyarat atau hak. Padahal, penyediaan akses seharusnya menjadi langkah awal yang mendahului pemberian *rukhsah*. Mengapa? Karena jika akses telah tersedia secara memadai, mungkin saja banyak *rukhsah* tidak lagi diperlukan atau setidaknya dapat diminimalisir. Dalam perspektif kaidah fikih, penyediaan akses sebenarnya dapat dikategorikan sebagai *al-ḥâjah* (kebutuhan penting yang setara dengan kebutuhan mendasar), sebagaimana pensyariatan akad *qirâd* (bagi hasil) atau *ju'alah* (upah atas pekerjaan tertentu) yang difasilitasi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, semestinya penyediaan akses bagi penyandang difabel disyariatkan dan diutamakan setara dengan kebutuhan-kebutuhan dalam mu'amalah lainnya, yang menuntut adanya

¹²² Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Jâniyyah*. Vol. 1, Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1996, hal. 255.

¹²³ Umar bin Muhammad Umar Abd ar-Rahman, *Maqâlât fi al-Rukhsah wa al-'Azimah*, t.tp: Maktabah Alukah, tth, hal. 29.

sarana dan prasarana yang mendukung partisipasi penuh mereka dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.

Dari pemaparan yang disampaikan, terdapat dua permasalahan metodologis dalam tubuh fikih yang diklaim tidak menuju kepada aturan konstruktif kepada masyarakat muslim yang inklusif.

1. Kajian islam terhadap disabilitas masih bersifat model medis. Menyebabkan penelitiannya masih berputar di wilayah *taklif; ahliyyah al-wujûb, ahliyyah al-adâ', rukhsah dan 'azîmah*. Masih berkuat pada performa individual.
2. Belum dirancangnya epistemologi hukum islam yang memasukkan paradigma sosial, efeknya, hubungan masyarakat sekitar dalam bersosial dengan disabilitas tidak terjamah oleh kajian fikih.¹²⁴

Kurangnya aksesibilitas di ruang publik secara signifikan menyebabkan keterasingan dan 'pengurungan rumah' bagi penyandang disabilitas, membatasi kemampuan mereka untuk terlibat dalam kegiatan produktif dan berpartisipasi penuh dalam masyarakat.¹²⁵ Dalam konteks ini, peran agama sebagai manifestasi norma sosial menjadi sangat mendesak. Menggunakan agama sebagai pemicu untuk membangun masyarakat muslim yang inklusif merupakan tantangan besar sekaligus peluang yang signifikan.

Socio-Religious Model of Disability (SRmD) hadir sebagai kerangka konseptual untuk mengatasi tantangan ini. Model ini bertumpu pada dua pilar metodologis utama. Pertama, SRmD mengkritik epistemologi hukum Islam tradisional yang dinilai terlalu berfokus pada pemberian keringanan hukum (*rukhsah*) dalam ibadah. Fokus ini seringkali mengabaikan perhatian serius terhadap pemberdayaan sosial penyandang disabilitas. Kedua, model ini mengusulkan internalisasi model sosial ke dalam konsep *ahliyyah* (kelayakan hukum) dan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam). Dengan demikian, kelayakan seseorang tidak lagi diukur hanya berdasarkan kondisi fisik, melainkan juga berdasarkan kemampuan akal dan tanggung jawab sosial,¹²⁶

Dalam konteks ini, *maqâsid asy-syari'ah* berfungsi sebagai strategi fundamental untuk pemenuhan hak akses bagi penyandang disabilitas. Akses yang dimaksud tidak hanya terbatas pada aspek fisik (seperti *ramp* atau toilet yang aksesibel), tetapi juga mencakup akses sikap (*attitude*), yaitu perubahan pandangan dan penerimaan masyarakat. Pemanfaatan

¹²⁴ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," ..., hal. 147

¹²⁵ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," ..., hal. 145

¹²⁶ Abu Ya'la bin Muhammad bin al-Husain al-Farra' al-Hanbali, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 2000, hal. 224

maqasid sebagai dasar pemenuhan hak akses difabel masuk dalam kategori *hajiyyah* (kebutuhan penting), yang berarti esensial bagi kehidupan bermartabat. Oleh karena itu, *rukhsah* atau keringanan tidak boleh lagi menjadi solusi utama; penyediaan akses harus menjadi prioritas pertama. Hal ini mendesak perlunya rekonstruksi *fikih* agar lahir *fikih* inklusif yang lebih relevan dengan konteks modern.¹²⁷

Dalam kerangka ini, Islam tidak hanya berhenti pada narasi belas kasih semata, melainkan secara aktif mendorong terciptanya ruang pemberdayaan (*empowerment*) bagi penyandang disabilitas. Sebuah contoh nyata dari sejarah kenabian adalah pengangkatan Abdullah bin Ummi Maktum, seorang tunanetra, sebagai muadzin dan bahkan gubernur Madinah ketika Rasulullah SAW melakukan ekspedisi militer. Hal ini secara jelas menunjukkan bahwa kapasitas sosial dan profesional individu dengan disabilitas diakui penuh dalam praksis kenabian, menjadi teladan inklusi yang kuat.¹²⁸

Lebih lanjut, SRmD berlandaskan prinsip-prinsip *maqâshid al-syarî'ah*, Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, para ulama menetapkan lima kebutuhan pokok yang mesti dijaga demi kemaslahatan hidup manusia.¹²⁹ Lima kebutuhan utama tersebut adalah menjaga agama (*hifz ad-dîn*), menjaga nyawa (*hifz an-nafs*), menjaga harta (*hifz al-mâl*), menjaga akal (*hifz al-'aql*), dan menjaga keturunan (*hifz an-nasl*). Kesemua aspek ini dianggap sebagai tujuan fundamental dari pensyariaan hukum Islam agar kehidupan manusia dapat berjalan secara adil, seimbang, dan bermartabat. Selain itu, sebagian ulama menambahkan satu unsur penting lainnya, yaitu menjaga maruah atau kehormatan (*hifz al-'irdh*) sebagai bagian dari keperluan yang perlu dilindungi, meskipun ia tidak termasuk dalam daftar lima yang paling masyhur,¹³⁰ yang mengharuskan terciptanya sistem sosial yang inklusif. Dalam praktiknya, pendekatan ini menuntut penyediaan aksesibilitas ruang publik, kesempatan pendidikan, peluang kerja, dan partisipasi sosial yang setara bagi penyandang disabilitas. Model ini juga mengadopsi teori interaksionisme simbolik dalam sosiologi, yang menekankan pentingnya

¹²⁷ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religiuos Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," ..., hal. 149

¹²⁸ M. Taufiq Ridho, *Al-Qur'an dan Penyandang Disabilitas: Heterodoksi Resepsi Surah 'Abasa 1-4 di Yakhetunis Yogyakarta*: Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 2021, hal. 5

¹²⁹ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religiuos Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," ..., hal. 159

¹³⁰ Jasser Auda, *Memahami Maqasid Syariah: Peranan Maqasid dalam Pembaharuan Islam Kontemporer*, terj. Marwan Bukhari, Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2014, hal. 47.

membangun makna sosial positif melalui interaksi yang setara antara penyandang disabilitas dan masyarakat umum.¹³¹

Dengan demikian, Socio-Religious Model of Disability berusaha mewujudkan paradigma disabilitas dalam Islam yang berbasis pada pemberdayaan, kesetaraan hak, dan keadilan sosial, serta merekonstruksi pemahaman keagamaan agar lebih responsif terhadap tantangan kontemporer yang dihadapi komunitas disabilitas. Namun penulis sendiri memberi pengingat bahwa, model yang ditawarkan ini merupakan sebuah rancangan awal, dimana beberapa sector islam pada perangkat estimologis di sini bias di sesuaikan oleh peneliti selanjutnya. Dalam arti socio-religious yang dimaksud ialah gabungan anantara pendekatan sosial dan pendekatan keilmuan agama islam. Adapun keilmuan agama islam tidak hanya sebatas pada wilayah fikih dan usul fikih, namun mencakup keilmuan lainnya. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ahmed Shahab berikut.

*For these Muslims, the law was merely a part of Islam that existed in a complex dialectical relationship with other parts of Islam: philosophy, Sufism, ethics, aesthetics, and so on, each of which parts was a thought-project that possessed its own practitioners, methods, vocabularies, and epistemologies, that ordered, expressed and valorized the act and fact of being Muslim in a distinct way. Evidently.*¹³²

Sehingga, dari pemaparan ini, muncul sebuah peluang yang sangat signifikan untuk dilakukan penelitian lebih lanjut, khususnya dalam ranah keilmuan Islam lainnya, guna mengeksplorasi bagaimana disiplin-disiplin ilmu tersebut turut berkontribusi dalam memperkaya pemahaman mengenai Islam secara lebih komprehensif dan multidimensional, serta bagaimana keterkaitan antarilmu tersebut dapat membentuk konstruksi sosial, budaya, dan intelektual Muslim berbagai konteks historis maupun kontemporer.

¹³¹ Zanuvar Mubin and Masykur Rozi, "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal," ..., hal. 159

¹³² Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016, hal. 122.

BAB III

WACANA AL-QUR'AN TENTANG INKLUSIVITAS DAN DISABILITAS

A. Nilai-Nilai Inklusivitas dalam Al-Quran

Meski dalam al-Quran tidak ditemukan kata Inklusivitas, namun ia tercakup dalam beberapa derivasi kata yang memenuhi pengertian inklusivitas, seperti; keadilan, kesetaraan, penghargaan martabat, rahmat, empati, toleransi dan keberagaman. Karena Inklusivitas pada intinya ialah apresiasi terhadap keberagaman Ciptaan Tuhan.¹ Dalam Kamus Bahasa Indonesia juga disebutkan bahwa kata inklusif memiliki makna dasar “termasuk”.² Dalam Bahasa Inggris sendiri kata *inclusive* bermakna sekumpulan grup atau organisasi yang mencoba untuk memasukkan banyak dari tipe-tipe orang dan melayani mereka secara adil dan setara.³

Untuk menemukan nilai-nilai inklusif dalam al-Qur'an, diperlukan pendekatan tafsir yang tidak sekadar literal. Al-Qur'an memang tidak menggunakan istilah “inklusif” secara eksplisit, tetapi memuat prinsip-prinsip yang senafas dengannya. Karena itu, metode tafsir tematik (*tafsîr mawdhû'î*)

¹ Mohamed Bin Ali, *Inclusivism and Religious Plurality: A Quranic Perspective*, RSIS Commentary, Singapore, S. Rajaratnam School of International Studies, Nanyang Technological University, 2018, hal. 2

² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 589.

³ Elizabeth Walter (Ed.), *Cambridge Advance Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, hal. 456

menjadi relevan, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat terkait dan menelaahnya dalam konteks sosial, historis, dan semantik.⁴

Disini peneliti menggunakan Pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer memandang pemahaman teks sebagai hasil *fusi horizon* (*fusion of horizons*) antara horizon teks dan horizon pembaca modern.⁵ Dalam penelitian ini, horizon teks merujuk pada konteks historis, bahasa, dan makna asli ayat Al-Qur'an, sementara horizon pembaca modern mencakup realitas sosial kontemporer yang menuntut implementasi nilai-nilai inklusivitas, khususnya bagi penyandang disabilitas. Proses ini dimulai dari prapemahaman (*Vorverständnis*) peneliti, yaitu asumsi awal bahwa prinsip-prinsip seperti keadilan (*al-'adl*, *al-qisth*, *al-mīzān*), penghargaan martabat manusia (*karāmah insāniyyah*), rahmah, dan toleransi merupakan nilai-nilai inklusif yang terkandung dalam Al-Qur'an, meskipun istilah "inklusif" tidak disebutkan secara eksplisit.

1. Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Al-Qur'an

Konsep keadilan dalam Al-Qur'an terungkap melalui beragam istilah yang memiliki makna beririsan, di antaranya *al-'adl*, *al-qisth*, dan *al-wazn*. Ketiganya menjadi representasi nilai keadilan yang sangat esensial dalam konstruksi ajaran Islam. *Al-'adl* mengandung arti keadilan dalam konteks sikap, tindakan, dan kebijakan, yang muncul dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuk morfologi. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi mencatat bahwa kata *'adl* disebutkan sebanyak 28 kali dalam 28 ayat yang tersebar di 11 surah, antara lain di al-Baqarah/2:48, 123, 282, an-Nisa'/4:58, al-Ma'idah/5:95, 106, al-An'am/6:70, an-Nahl/16:76, 90, al-Hujurat/49:9, dan at-Thalâq/65:2. Konteks penyebutan *al-'adl* menunjukkan bahwa keadilan merupakan prinsip universal yang menjadi dasar penegakan hukum, sosial, dan relasi antarmanusia dalam pandangan Al-Qur'an.⁶

Sementara itu, istilah *al-qisth* dalam Al-Qur'an mencakup makna keadilan yang lebih luas, termasuk pembagian yang proporsional, penegakan keseimbangan, serta penetapan hak-hak individu dalam interaksi sosial. Kata *al-qisth* beserta variasi bentuknya digunakan sekitar 25 kali dalam Al-Qur'an, antara lain pada an-Nisa'/4:3, 27, 135, al-Mumtahanah/60:8, al-Hujurat/49:9, Ali 'Imran/3:18, al-Ma'idah/5:42, al-

⁴ Fakhurrozi, Rofiqi, dan Gazali, "The Development of an Inclusive Social Science Based Contextual Interpretation Model," dalam *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 2 Tahun 2024, hal. 144–146

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Weinsheimer & Marshall, London: Continuum, 2004, hal. 305–341.

⁶ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 569-570

An'am/6:152, al-A'raf/7:29, Yunus/10:4, Hud/11:85, ar-Rahman/55:9, al-Hadid/57:25, al-Anbiya'/21:47, al-Jinn/72:14-15, al-Baqarah/2:282, dan al-Ahzab/33:5.⁷ Makna *al-qisth* tidak sekadar menunjuk sikap adil, tetapi juga mencakup proses sosial berupa distribusi hak, kejujuran dalam muamalah, dan keseimbangan dalam tatanan masyarakat., *muqsih* sendiri berarti orang yang adil.⁸

Lafaz *al-mîzân* dalam Al-Qur'an digunakan untuk merepresentasikan konsep keadilan melalui makna literalnya sebagai alat timbang atau ukuran.⁹ Secara semantik, kata ini mencakup pengertian menimbang, keseimbangan, kesetaraan, hingga keadilan itu sendiri. Dalam konteks Al-Qur'an, *al-mîzân* bukan hanya dimaknai sebagai timbangan fisik, melainkan juga sebagai simbol dari norma atau prinsip universal yang digunakan untuk menetapkan keadilan dan kebenaran dalam kehidupan manusia. Hal ini mengindikasikan bahwa Al-Qur'an menekankan pentingnya standar objektif dalam menilai suatu tindakan atau keputusan. Lafaz ini beserta berbagai bentuk turunannya disebutkan sebanyak 23 kali, antara lain pada al-Muthaffifin/83:3, al-Isra'/17:35, al-Syu'ara'/26:182, al-Kahf/18:105, al-A'raf/7:8-9, 85, al-Rahman/55:7-9, al-Hijr/15:19, al-An'am/6:152, Hud/11:84-85, al-Syura/42:17, al-Hadid/57:25, al-Anbiya'/21:47, al-Mu'minin/23:102-103, dan al-Qari'ah/101:6, 8.¹⁰ Penyebutan lafaz ini dalam berbagai konteks memperkuat makna bahwa keadilan adalah prinsip fundamental dalam ajaran Islam, baik dalam urusan duniawi seperti ekonomi dan sosial, maupun dalam perhitungan amal di akhirat.

Terdapat beberapa bentuk Keadilan yang dijelaskan oleh al-Qur'an; Adil terhadap diri sendiri, adil dalam rumah tangga, adil dalam berekonomi, adil dalam pemerintahan dan peradilan, adil dalam perwalian, adil dalam penyaksian, adil dalam perdamaian, adil terhadap musuh, dan adil terhadap masyarakat.¹¹ Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk menegakkan keadilan di tengah masyarakat sebagai landasan terciptanya harmoni sosial. Keadilan sosial menjadi poros penting dalam menjaga

⁷ 'Ilmi Zadah Faidullah al-Hasaniy al-Maqdisiy, *Fathurrahmân lithâlibi Âyâtî al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 598.

⁸ Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal, 1201-1202

⁹ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 918

¹⁰ 'Ilmi Zadah Faidullah al-Hasaniy al-Maqdisiy, *aurrahmân lithâlibi Âyâtî al-Qur'ân...*, hal. 764.

¹¹ Setyawan, "Konsep Adil dalam Al-Qur'an," dalam *Dirasat: Jurnal Ilmu Ushuluddin Al-Hikmah*, Vol. 1, no. 1, Tahun 2024, hal. 29-47,

keteraturan dan keseimbangan interaksi antarindividu. Hal ini ditegaskan dalam al-Nahl/16:90:

“*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat ihsan...*”

Ayat ini menunjukkan bahwa keadilan dan perbuatan baik (*ihsan*) adalah kewajiban yang tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif. Keadilan dalam masyarakat mencakup pemenuhan hak dan kewajiban semua pihak; hak hidup, hak memiliki harta, hak memelihara kehormatan, hak kebebasan, kemerdekaan, persamaan, hak memperoleh Pendidikan dan pengajaran.¹² Apabila prinsip keadilan dijalankan dengan konsisten, maka akan tercipta masyarakat yang inklusif, seimbang, dan terhindar dari ketimpangan sosial. Maka dapat dimaknai bahwa keadilan terhadap penyandang disabilitas ialah keadilan yang dalam tuntunan al-Qur'an

2. Penghargaan Terhadap Martabat Manusia (*Karâmah al-Insân*)

Konsep *karâmah al-insân* dalam Al-Qur'an mencakup prinsip-prinsip hukum yang bertujuan menjaga dan menjamin kepentingan, kehormatan, kebebasan jiwa, serta integritas jasmani manusia agar tidak terjerumus dalam kehinaan. Al-Qur'an menanamkan nilai kemuliaan manusia secara mendalam, sebagaimana ditegaskan dalam al-Isra'/17:70, yang menekankan bahwa Allah telah memuliakan seluruh keturunan Adam, baik Muslim maupun non-Muslim, dan mengangkat derajat manusia di atas makhluk lainnya. Bentuk nyata penghargaan tersebut terlihat pada pemberian berbagai kemudahan, seperti sarana transportasi di darat dan laut, serta anugerah rezeki yang baik untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka.

Dalam pembahasan *karâmah insânîyah*, penggunaan lafaz “*كرمنا*” dalam Al-Qur'an menjadi kunci yang merefleksikan fondasi harga diri manusia. Al-Shawkani dalam *Fath al-Qadîr* menjelaskan bahwa lafaz singkat ini mengandung makna bahwa Allah memuliakan seluruh keturunan Adam secara menyeluruh. Kemuliaan tersebut mencakup keistimewaan fisik manusia, seperti bentuk tubuh yang indah, kebutuhan akan makanan, minuman, pakaian, serta pola hidup yang membedakan manusia dari hewan. Selain itu, manusia dikaruniai akal, kemampuan

¹² Sayid Sabiq, *al-Fiqh al-Sunnah*, jilid 2, Kairo: Dar al-Fath li al-I'lam al-'Arabiyy, 2000, hal. 323

inderawi, dan kepandaian berbicara, serta ditundukkannya makhluk lain agar dapat dimanfaatkan demi kepentingan hidup manusia.¹³

Al-Qurthubi menambahkan bahwa akal merupakan pilar utama tanggung jawab syariat (taklif), sebab melalui akal, manusia mampu memahami kalam Allah, mengenal surga, dan beriman kepada para rasul. Namun, apabila akal tidak digunakan secara benar, Allah mengutus para rasul sebagai pembimbing, serta menurunkan kitab suci sebagai petunjuk hidup.¹⁴ Hal ini sejalan dengan firman-Nya:

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۖ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Maka Maha Tinggi Allah, Raja Yang Sebenar-benarnya. Dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca Al-Qur'an sebelum disempurnakan wahyunya kepadamu, dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan. (Taha/20:114)

Sayyid Quttub turut mempertegas bahwa kemuliaan manusia dalam Al-Qur'an mencakup aspek spiritual dan material, mencakup fitrah penciptaan manusia, amanah sebagai khalifah di bumi, serta tanggung jawab terhadap amal perbuatannya¹⁵ Ibn Kathir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah memuliakan manusia melalui kemudahan sarana kehidupan, seperti penyediaan kendaraan darat berupa hewan ternak, kuda, keledai, serta kendaraan laut seperti sampan dan kapal,¹⁶ sebagaimana difirmankan:

وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai, agar kamu menungganginya dan untuk menjadi perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya. (al-Nahl/16:8)

Lebih lanjut, dalam menjelaskan manifestasi rahmat dan pemuliaan Allah kepada umat manusia, ulama terkemuka Wahbah al-Zuhaili

¹³ Muhammad bin 'Ali Al-Shawkani, *Fath al-Qadir*, juz. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 350.

¹⁴ Abu 'Abd Allah Hamd bin Ahmad Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz. 10, Al-Riyadh, Dar 'Alim al-Kutub, 1997, hal. 293.

¹⁵ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Quran*, juz 4, Kaherah, Dar al-Syuruq, 1999, hal. 2241

¹⁶ Isma'il Ibn.Kathir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, juz 5, Kaherah: Dar al-Hadith, 2002, hal.102.

menegaskan bahwa salah satu bentuk anugerah terbesar adalah keselamatan manusia dari berbagai bahaya. Ini mencakup perlindungan dari bencana alam yang dahsyat, termasuk gelombang laut yang ganas. Hal ini menjadi simbol kuat dari pemeliharaan dan perlindungan Tuhan atas kehidupan manusia yang rentan. Menurut al-Zuhaili, rahmat ini tidak hanya terbatas pada perlindungan fisik, tetapi juga meliputi anugerah akal dan kemampuan untuk berkreasi. Setiap aspek keberlangsungan hidup manusia, dari keamanan pribadi hingga kelangsungan ekosistem, adalah bukti nyata dari pemeliharaan ilahi yang tiada henti. Ini mengukuhkan bahwa keberadaan manusia di dunia ini adalah atas karunia dan rahmat Allah SWT.¹⁷

Selain itu, wujud pemuliaan ini juga terlihat dari bagaimana Allah menundukkan seluruh makhluk di darat dan di laut, menciptakan tatanan alam semesta sedemikian rupa sehingga segala sesuatu dapat dimanfaatkan demi kepentingan dan kesejahteraan manusia. Ini mencakup sumber daya alam, hewan, tumbuhan, dan berbagai fenomena alam lainnya yang diciptakan untuk melayani kebutuhan serta menopang keberlangsungan hidup manusia. Keseluruhan bentuk pemuliaan yang diberikan oleh Allah ini, baik dalam bentuk perlindungan dari bahaya maupun penundukan alam, menunjukkan bahwa *karâmah insâniyah* (kemuliaan atau martabat kemanusiaan) yang dianugerahkan secara inheren selaras dengan fitrah manusia sebagai makhluk yang dibekali akal pikiran dan kemampuan adaptasi. Akal dan kemampuan ini memungkinkan manusia untuk membangun peradaban, mengelola bumi, dan mengembangkan kehidupan secara berkesinambungan.¹⁸ Dengan demikian, martabat manusia tidak hanya diakui secara teologis, tetapi juga didukung oleh kapasitas intrinsik manusia untuk berpikir, berkreasi, dan bertindak sebagai khalifah di bumi.

Hal di atas merupakan sebuah asas dalam pemberian hak pada penyandang disabilitas berdasarkan memuliakan martabat manusia yang disandarkan pada ayat-ayat al-Qur'an.

3. Konsep *Rahmah* dan Empati Sosial dalam Al-Quran

Dalam Al-Qur'an, konsep *rahmah* (rahmat atau kasih sayang Allah) memiliki beberapa dimensi utama yang menunjukkan keluasan dan kedalamannya. *Pertama*, terdapat dimensi universal, yang menegaskan

¹⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Jilid 15, Damaskus, Dar al-fikr, 1998, hal. 125

¹⁸ Anwar al-Baz, *at-Tafsir at-Tarbawi li al-Qur'ân*, Jilid 2, Mesir: Dar al-Nashr li al-Jami'at. 2007, hal. 249.

bahwa rahmat Allah meliputi semua ciptaan-Nya tanpa kecuali, baik itu manusia, hewan, tumbuhan, maupun seluruh makhluk di alam semesta. Hal ini secara jelas disebutkan dalam Surah Al-A'raf ayat 156–157, yang menyatakan bahwa rahmat Allah meliputi segala sesuatu, menunjukkan sifat welas asih-Nya yang tak terbatas kepada seluruh eksistensi.¹⁹

Kedua, terdapat dimensi kesinambungan generasi, di mana kasih sayang dan belas kasih menjadi pengikat utama dalam relasi keluarga dan sekaligus memastikan kelanjutan nilai-nilai moral serta spiritual dari orang tua kepada anak-anak. Dimensi ini secara indah digambarkan dalam ayat pernikahan (Ar-Rum/30: 21), yang menyatakan bahwa Allah menciptakan pasangan agar manusia menemukan ketenangan pada diri pasangannya, dan di antara mereka dijadikan rasa kasih sayang dan *rahmah*. Ini menunjukkan bahwa *rahmah* adalah fondasi ikatan keluarga yang kuat dan esensial untuk pembangunan masyarakat yang harmonis.²⁰

Ketiga, ada dimensi iman dan ilmu, yang menunjukkan bahwa rahmat Allah secara khusus menyertai mereka yang beriman dan memiliki ilmu pengetahuan. Dalam dimensi ini, doa para malaikat bahkan menjadi perantara bagi pengampunan dosa manusia (Al-Ghafir/40: 7). Ini mengisyaratkan bahwa dengan iman dan pencarian ilmu, manusia membuka diri lebih luas untuk menerima curahan rahmat dan pengampunan dari Allah, serta mendapatkan dukungan dari makhluk-makhluk-Nya yang taat.²¹

Keempat, terdapat dimensi sikap dan interaksi sosial, yang secara konkret tercermin dalam praktik dan akhlak Nabi Muhammad SAW. Salah satu contoh paling menonjol adalah kelembutan Nabi terhadap umatnya dalam menyikapi konflik sosial yang berat, seperti yang terjadi pasca Perang Uhud (Ali 'Imran/3: 159). Meskipun umatnya mungkin melakukan kesalahan, Nabi tetap menunjukkan sikap pemaaf dan lemah lembut, yang menjadi teladan bagaimana *rahmah* harus diaplikasikan dalam membangun relasi yang harmonis dan penuh empati di tengah masyarakat.²² Secara keseluruhan, semua dimensi ini menegaskan bahwa rahmat dalam Islam bukan sekadar konsep teologis yang abstrak, melainkan sebuah prinsip etis yang sangat fundamental. *Rahmah* berfungsi sebagai landasan moral yang membimbing umat manusia untuk membentuk relasi yang penuh kasih sayang, adil, dan harmonis di tengah

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 5, Cet. VIII, Jakarta:Lentera Hati, 2002, hal. 265.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11..., hal. 36-37.

²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 12..., hal. 290.

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2..., hal. 242–243.

masyarakat, mendorong empati, toleransi, dan kepedulian terhadap sesama.

Kata *rahmah* sendiri berasal dari akar kata ر-ح-م yang bermakna kelembutan, kasih sayang, dan kehalusan. Dalam banyak ayat, rahmat dihubungkan dengan pengampunan, tuntunan, dan keadilan Allah, serta menjadi dasar dari relasi transenden dan sosial. Penempatan ayat-ayat yang membahas rahmat secara kronologis juga menunjukkan keterkaitannya dengan kondisi sosial dan spiritual pada masa awal dakwah Islam.²³ Pemahaman terhadap rahmat ini memperkaya kesadaran bahwa nilai-nilai kasih sayang merupakan pilar utama dalam pembentukan moral individual maupun kolektif umat manusia.

Dalam konteks kajian disabilitas, konsep rahmat memiliki relevansi yang sangat kuat. Sebagai prinsip ilahiah yang universal dan tanpa syarat, rahmat menuntut adanya penerimaan dan perlakuan adil terhadap penyandang disabilitas. Diskriminasi, pengucilan, dan pengabaian akses terhadap hak-hak sosial-keagamaan bertentangan dengan esensi rahmat yang ditanamkan Allah melalui wahyu-Nya. Jika Allah mencurahkan rahmat kepada seluruh makhluk, maka umat Islam pun dituntut meneladani sikap ini dalam praktik sosial, termasuk dalam membangun sistem yang inklusif dan ramah difabel. Quraish Shihab menegaskan bahwa orang yang menyadari sifat *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm* Allah akan memancarkan kasih sayang kepada semua makhluk, tanpa memandang ras, suku, agama, maupun kondisi fisik.²⁴

4. Prinsip Toleransi dan Pengakuan Keberagaman

Secara tematis, Al-Qur'an menegaskan sejumlah prinsip toleransi secara eksplisit, membentuk fondasi etika yang kokoh bagi interaksi antarumat beragama dan sosial. Ayat fundamental seperti "*lâ ikrâha fi al-dîn*" (tidak ada paksaan dalam beragama) dalam Surah al-Baqarah/2:256 menjadi dasar teologis yang tak tergoyahkan bahwa keimanan yang diterima oleh Allah adalah yang lahir dari kesadaran penuh dan pilihan sukarela, tanpa ada paksaan atau intimidasi. Prinsip kebebasan beragama ini juga terefleksi dalam cara dakwah diperintahkan; seruan untuk menyebarkan ajaran Islam harus dilakukan dengan *hikmah* (kebijaksanaan) dan *mau'izhah hasanah* (nasihat yang baik), serta dalam berdebat pun diperintahkan untuk menggunakan cara terbaik, sebagaimana

²³ Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t, hal. 345.

²⁴ M Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*, Cet. IV, Jakarta:Lentera Hati, 2001, hal. 25.

ditegaskan dalam Surah al-'Ankabut/29:46.²⁵ Ini menunjukkan bahwa dialog dan persuasi harus selalu didasarkan pada argumen yang rasional, etika yang mulia, dan penghormatan terhadap lawan bicara, menghindari segala bentuk pemaksaan atau kekerasan.

Al-Qur'an juga secara gamblang menegaskan bahwa menjalin hubungan baik dan berinteraksi secara damai dengan non-Muslim yang tidak memerangi umat Islam adalah suatu kebolehan, bahkan dianjurkan, sebagaimana termaktub dalam Surah al-Mumtahanah/60:8-9. Ayat ini secara eksplisit membedakan antara mereka yang damai dan mereka yang memerangi, memberikan ruang bagi koeksistensi harmonis dan kerja sama dalam kebaikan.²⁶ Lebih dari itu, prinsip keamanan dan perlindungan ditegaskan sedemikian rupa sehingga perlindungan penuh wajib diberikan bagi orang musyrik sekalipun yang meminta keamanan untuk mendengar firman Allah, seperti yang dinyatakan dalam Surah at-Taubah/9:6. Ini menunjukkan tingginya nilai keamanan dan kebebasan untuk mencari kebenaran dalam ajaran Islam, menegaskan bahwa keselamatan individu adalah prioritas, bahkan bagi mereka yang berbeda keyakinan.²⁷

Terakhir, dan tak kalah penting, adalah larangan keras untuk menghina agama atau sesembahan lain (al-An'am/6:108), sebuah etika yang merupakan bentuk penghormatan mendalam terhadap keyakinan orang lain. Larangan ini bukan hanya sekadar norma kesopanan, tetapi juga strategi preventif yang krusial untuk mencegah konflik antarumat beragama dan menjaga harmoni sosial dalam masyarakat yang plural.²⁸ Prinsip-prinsip ini secara kolektif membentuk kerangka toleransi yang kuat dalam Islam, mendorong umatnya untuk hidup berdampingan secara damai, menghargai perbedaan, dan berinteraksi dengan kebijaksanaan serta kebaikan.

Penelusuran terhadap makna toleransi dalam Al-Qur'an juga diperluas melalui analisis *term-term* semantik yang kaya makna, seperti *ar-rahmah*, *al-'afwu*, dan *ash-shafhu*. Kata *ar-rahmah* mencerminkan kasih sayang universal Allah yang menjadi inti misi kenabian Muhammad SAW, sebagaimana disebut dalam Surah al-Anbiya'/21:107, yang

²⁵ Fakhruddin ar-Razy, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid 20, Libanon:Darul Fikr, t.th., hal. 141.

²⁶ Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, Jakarta:Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hal. 811-812

²⁷ Muḥammad 'Ali al-Shabuni, *Shafwât al-Tafâsîr*, Cet. 1, Kairo: Dar al-Shabuni li-al-Ṭiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1997, hal. 386.

²⁸ Abu 'Abdillah Muḥammad al-Qurṭhubi, *al-Jamî' li Ahkâm al-Qur'ân*, Muḥaqqiq: Abdullah Ibn Abdul Muhsin at-Tarki, Jilid VII, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2006, h. 491. Dan Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Cet. 1, Muḥaqqiq: Hasan 'Abbas, Jilid VI, Mu'assasah al-Qurṭhubah, 2000, hal. 132

menegaskan bahwa Nabi diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam. Ini berarti pesan Islam sejak awal ditujukan untuk membawa kebaikan dan kedamaian bagi semua makhluk, bukan hanya bagi komunitas Muslim. Sementara itu, *al-'afwu* (memaafkan kesalahan) dan *ash-shafhu* (kelapangan dada untuk melupakan kesalahan dan membuka lembaran baru) menunjukkan sikap pemaaf dan pembuka ruang damai yang fundamental dalam relasi sosial. Bahkan, *ash-shafhu* dianggap memiliki derajat yang lebih tinggi daripada *al-'afwu*, karena ia tidak hanya menghapus kesalahan yang telah terjadi, tetapi juga secara proaktif membuka lembaran baru dalam hubungan, membangun kembali kepercayaan dan harmoni.²⁹ Konsep-konsep ini menjadi pilar etika dalam berinteraksi, mendorong umat Muslim untuk senantiasa mengedepankan perdamaian dan rekonsiliasi.

Dengan demikian, ajaran toleransi dalam Islam tidak hanya berhenti pada sekadar norma sosial atau etika bermasyarakat, tetapi juga menjadi bagian integral dari spiritualitas Islam yang lebih dalam. Hal ini secara konkret tercermin dalam sifat-sifat Allah seperti *As-Salam* (Maha Pemberi Keselamatan) dan *Ar-Rahman* (Maha Pengasih), yang kemudian diteladani oleh umat Muslim dalam kehidupan sehari-hari. Peneladanan sifat-sifat Ilahi ini mendorong mereka untuk menjadi agen perdamaian dan kerukunan di tengah keberagaman, sebagaimana diisyaratkan pula dalam Surah al-Zukhruf/43:89 yang menganjurkan berpaling dari orang-orang yang tidak percaya dengan ucapan salam, dan al-Furqan/25:63 yang menggambarkan hamba-hamba *Ar-Rahman* sebagai mereka yang berjalan di bumi dengan rendah hati dan membalas cemoohan dengan salam.³⁰ Ini menunjukkan bahwa toleransi adalah cerminan dari iman yang mendalam, bukan sekadar kewajiban lahiriah.

B. Diskursus Tafsir atas Ayat-Ayat yang Terkait Disabilitas

Dalam Al-Qur'an sendiri, istilah "disabilitas" atau frasa modern seperti "*dzawi al-ihtiyâjât al-kashshah*" (orang-orang dengan kebutuhan khusus) dan "*dzawi al-i'âqah*" (orang-orang dengan keterbatasan) tidak ditemukan secara literal. Namun, Al-Qur'an menggunakan berbagai derivasi linguistik yang menggambarkan kondisi-kondisi disabilitas pada manusia, seperti *al-a'mâ* (buta), *al-a'raj* (pincang), *al-akmah* (buta sejak lahir), *al-asham* (tuli), *al-abkam* (bisu), *al-majnûn* (gila), dan *al-sinnah* (tua renta atau pikun). Jika diklasifikasikan, keseluruhan ayat Al-Qur'an

²⁹ Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama...*, 253-254.

³⁰ Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama...*, 255-258; Lihat juga al-Zukhruf/43:89 dan al-Furqa/25:63.

terkait terma disabilitas ini dapat dibagi menjadi tiga jenis disabilitas utama. Klasifikasi ini, seperti yang diuraikan oleh Mochammad Taufiq Ridho dalam bukunya, membantu memahami bagaimana Al-Qur'an mengidentifikasi dan membahas berbagai bentuk keterbatasan atau kondisi khusus manusia dari perspektif wahyu.³¹

1. Disabilitas sebagai kondisi fisik

Dalam literatur al-Qur'an, banyak istilah yang secara spesifik digunakan untuk menyebut ragam disabilitas atau kondisi fisik. Al-Qur'an menyebut beberapa istilah seperti الأعمى (al-a'mâ) untuk orang buta, الأعرج (al-a'raj) untuk orang pincang, dan الأكمه (al-akmah) bagi yang terlahir buta, sebagaimana disebutkan dalam Ali 'Imran/3: 49.³² Selain itu, terdapat pula istilah الأصم (al-ashamm) untuk orang tuli, الأبكم (al-abkam) untuk orang bisu. Sementara kata العرجان (al-'irjân) merujuk pada kondisi pincang atau cacat pada kaki.³³

a. *A'mâ* dan derivasinya

Dalam Al-Qur'an, istilah *a'mâ* memiliki kedalaman makna yang melampaui sekadar kondisi fisik tidak dapat melihat. Kata ini digunakan untuk menggambarkan ketidakmampuan melihat, baik secara lahiriah (fisik) maupun batiniah (spiritual). Akar kata dari *a'mâ* adalah '-m-y (-م-ع-ي), dan derivasinya muncul sebanyak 33 kali dalam berbagai surah, tersebar baik di ayat-ayat Makkiah (yang diturunkan di Mekah) maupun Madaniyah (yang diturunkan di Madinah), menunjukkan konsistensi penggunaan sepanjang wahyu. Variasi bentuk turunannya sangat kaya, meliputi *fi'l mâdhî* ('amiya, bentuk kata kerja lampau), *fi'l mudhâri'* (*ta'mâ*, bentuk kata kerja sekarang/akan datang), berbagai *isim* (kata benda) seperti *a'mâ* (orang buta), *'amûn*, *'umyun* (bentuk jamak), dan *masdar* (kata dasar) seperti *'amâ* atau *al-'amâ* (kebutaan). Secara bahasa murni, *'amiya* memang berarti kehilangan penglihatan fisik³⁴

Menurut al-Raghib al-Ashfahani, seorang leksikografer dan mufasir Al-Qur'an terkemuka, memberikan pemahaman yang lebih komprehensif. Menurutnya, kata ini tidak hanya menunjukkan hilangnya

³¹ Klasifikasi ini mengikuti klasifikasi yang ditulis oleh Mochammad Taufiq Ridho dalam bukunya. *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an*, Bantul: Mata Kata Inspirasi, 2023, hal. 45-60

³² Ibn Mandzur, *Lisân al-'Arab*, jilid 13..., hal. 536.

³³ Zayn al-Din Abu 'Abd Allah ibn Abi Bakr 'Abd al-Qadir Al-Razi al-Hanafi, *Mukhtâr al-Shihâh, Tahqiq Yûsuf al-Shaykh Muḥammad*, jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M, hal. 204.

³⁴ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-hadis, 1981, hal.488-489

penglihatan lahiriah, tetapi juga secara simultan mengacu pada hilangnya penglihatan batiniah atau pemahaman. Oleh karena itu, penggunaannya di dalam Al-Qur'an tidak semata-mata merujuk pada kondisi fisik seseorang yang buta, namun juga secara metaforis menggambarkan ketidakmampuan dalam melihat kebenaran, memahami hujjah (argumen atau bukti), atau menolak petunjuk Ilahi meskipun mata fisik berfungsi.³⁵ Ini menegaskan bahwa kebutaan yang paling berbahaya dalam pandangan Al-Qur'an adalah kebutaan hati dan akal yang menghalangi seseorang untuk menerima petunjuk dan kebenaran spiritual.

Al-Qur'an mengilustrasikan kebutaan hati dalam beberapa ayat, seperti pada Taha/20: 124 yang menjelaskan orang yang berpaling dari peringatan Allah akan dibangkitkan dalam keadaan buta. Hal ini juga dikaitkan dengan celaan terhadap mereka yang enggan menggunakan akal untuk memahami ajaran Ilahi, seperti disebutkan dalam Hud/11: 24.³⁶ Selain itu, kebutaan fisik tidak dijadikan penghalang bagi seseorang untuk mendapatkan kemuliaan di sisi Allah. al-Fath/48: 17, al-Kahf/18: 101 dan al-Hajj/22: 46 menjelaskan bahwa mereka yang memiliki kekurangan fisik seperti kebutaan diberi keringanan untuk tidak ikut berperang, meskipun mereka tetap memiliki kehormatan dan partisipasi dalam jihad sesuai kemampuan masing-masing. Adapun kebutaan hati yang paling ditekankan dibanding kebutaan fisik.³⁷

Contoh nyata dapat dilihat dari kisah 'Abdullah ibn Ummi Maktum, seorang sahabat Nabi yang buta.³⁸ Kisahnya disebut dalam 'Abasa/80: 1-2 sebagai momen ketika Nabi ditegur karena memalingkan wajah dari Ibn Ummi Maktum.³⁹ Meskipun disabilitas, ia memegang posisi penting: menjadi muazin Subuh bersama Bilal, dan beberapa kali

³⁵ Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muḥammad al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, tahqîq Shafwan 'Adnan al-Dawdi, Beirut: Dar al-Qalam, cet. 1, 1412 H, hal. 588

³⁶ Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muḥammad al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*..., hal. 589

³⁷ Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muḥammad al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*..., hal. 588

³⁸ Memiliki nama asli 'Abdullah ibn 'Amru bin Qais bin Za'idah bin Jundub bin Haram bin Rawahah bin Hajr bin Ma'is bin 'Amr bin Lu'ai al-Quraisy. Abdullah merupakan anak dari paman Khadijah. Dikutip suatu riwayat bahwa ia mengalami kebutaan sejak lahir sehingga ibunya diberi *kunyah*/julukan Ummi Maktum. Lihat dalam al-Alusi, *Tafsîr Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an wa al-Sab'u al-Mas sâniû*, Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, t.th, hal. 39. Ummi Maktum masuk Islam di Mekah dan hijrah ke Madinah sebelum Rasulullah saw. Ia wafat sekitar tahun 14 atau 15 H. lihat dalam Muhammad Tahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* juz 30, Tunis, Dar al-Tunisiyyah, 1984, hal. 104.

³⁹ Yahya bin Ziyad bin Abdillāh al-Farra, *Ma'ânî al-Qur'ân*, Mesir, Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th, hal. 235.

menjadi imam salat saat Nabi berada di luar kota. Sebagaimana yang diriwayatkan dalam *Shahih* Bukhari:

حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: (إن بلالا يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم. ثم قال: وكان رجلا أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت⁴⁰)

Abdullah bin Maslamah meriwayatkan kepada kami, dari Malik, dari Ibnu Syihab, dari Salim bin Abdullah, dari ayahnya: Bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya Bilal mengumandangkan azan pada malam hari, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Umm Maktum mengumandangkan azan.” Kemudian beliau bersabda: “Dan dia (Ibnu Umm Maktum) adalah seorang laki-laki buta, yang tidak akan mengumandangkan azan sampai ada yang mengatakan kepadanya: “Sekarang sudah pagi, sekarang sudah pagi. (HR. al-Bukhari)

Tak hanya ranah ibadah, Sahabat Ummi Maktum turut serta dalam beberapa pertempuran dengan memegang panji karena keterbatasannya tidak memungkinkan untuk bertempur aktif.⁴¹ Menariknya, Al-Qur'an lebih memilih istilah *a'mâ* dibanding *dharîr* untuk menyebut kondisi buta. *DHarîr* memang mengandung makna yang lebih sempit dan berkonotasi negatif, sedangkan *a'mâ* dipakai secara netral dan spesifik menggambarkan kondisi penglihatan tanpa stigma.⁴²

Tabel III 1. 'A'mâ dan Variannya dalam al-Qur'an

Bentuk Kata	Surah dan Ayat
'amiya (fi'l mâdhî)	al-An'am/6: 104
'amû	al-Ma'idah/5: 71
'amiyat	al-Qashash/28: 66
a'mâ	Muhammad/47: 23
'ummiyat	Hud/11: 28
ta'mâ (fi'l mudhârî')	al-Hajj/22: 46

⁴⁰ Abu Abdillâh al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, no. hadis 617, *Kitâb al-Azân, Bâb Adzân al-'A'mâ*, Mesir: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1311H, juz 1, hal. 127

⁴¹ Abu 'Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân* juz 10..., 221-222 dan 331-332.

⁴² Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Jilid 4 Juz 36..., 3115.

'amâ (masdar)	Fushshilat/41: 44
al-'amâ	Fushshilat/41: 17
'amûn (ism)	al-Naml/27: 66
'amîn	al-A'raf/7: 64
a'mâ	al-Ra'd/13: 19, al-Isra'/17: 72, Thaha/20: 124-125
al-a'mâ	al-Ra'd/13: 16, Fathir/35: 19, an-Nur/24: 61, al-Fath/48: 17, 'Abasa/80: 2, Hud/11: 24, al-An'am/6: 50
'umyun	al-Baqarah/2: 18, 171
al-'umya	Yunus/10: 43, al-Zukhruf/43: 40
al-'umyi	al-Naml/27: 81, ar-Rum/30: 53
'umyan	al-Isra'/17: 97
'umyânan	al-Furqân/25: 73
al-akmah	Ali 'Imran/3: 49, al-Ma'idah/5: 110

b. *Abkam* dan derivasinya

Dalam Al-Qur'an, istilah *abkam* berasal dari akar kata *bakama* (بَكَمَ), yang berarti kehilangan kemampuan berbicara. Derivasi dari kata ini tercatat muncul sebanyak 6 kali dalam Al-Qur'an, dengan berbagai bentuk seperti *bukmun*, *al-bukmu*, *bukman*, dan *abkam*.⁴³ Menurut penjelasan Azhari, *abkam* merujuk pada individu yang secara fisik memiliki kemampuan berbicara namun tidak mampu mengutarakan alasan, menunjukkan kelemahan akal dalam berpikir, dan ketidakmampuan dalam merespons petunjuk atau kebenaran (hidayah). Berbeda dengan kata *akhrash*, yang secara umum digunakan di oleh ucapan orang arab untuk menyebut orang yang bisu sejak lahir atau hewan tanpa suara.⁴⁴ Istilah tersebut tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, *abkam* dalam Al-Qur'an tidak merujuk pada bisu dalam arti medis atau biologis, tetapi lebih kepada ketidakmampuan spiritual dan intelektual.

Kata *abkam* dan turunannya dalam Al-Qur'an banyak digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang menyimpang dari jalan Allah, tidak menggunakan akalnya, dan kehilangan arah spiritual. Misalnya, al-Baqarah/2: 18 dan 171 menggambarkan mereka yang tidak mampu

⁴³ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal.133

⁴⁴ Ibn Mandzur, *Lisân al-'Arab*, Tahqiq: al-Yaziji wa Jama'ah min al-Lughawiyin, tab'ah tsalisah, Beirut: Dar Shadir, 1414H, Juz 12, hal. 53. Lihat juga al-Ragib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*..., 140-141.

kembali ke jalan kebenaran, sedangkan al-An'am/6: 39 dan al-Isra'/17: 97 mengacu kepada orang-orang yang menolak petunjuk. al-Anfal/8: 22 juga menyebut kelompok yang paling buruk dalam penciptaan karena tidak mau mendengar dan tidak mau menggunakan akal. Maka, ayat-ayat ini memberikan pemahaman bahwa *abkam* adalah metafora terhadap individu yang kehilangan kepekaan rohani, nilai etika, dan kemampuan moral untuk mengenali dan mengikuti petunjuk Ilahi.⁴⁵

Tabel III 2. Abkam dan Variannya dalam Al-Qur'an

Bentuk Kata	Surah dan Ayat	Konteks Penggunaan
<i>bukmun</i>	al-Baqarah/2: 18	Orang yang tidak bisa kembali ke jalan kebenaran
	al-Baqarah/2: 171	Disamakan dengan hewan yang tidak mengerti
	al-An'am/6: 39	Orang yang berada dalam kegelapan dan disesatkan
<i>al-bukmu</i>	al-Anfal/8: 22	Makhluk terburuk yang tidak mendengar dan tidak berkata
<i>bukman</i>	al-Isra'/17: 97	Orang yang digiring ke neraka dalam keadaan tuli, bisu, buta
<i>abkam</i>	al-Nahl/16: 76	Tidak mampu mengatur sesuatu dan menjadi beban majikan

c. *Ashamm* dan derivasinya

Dalam Al-Qur'an, istilah *ashamm* berasal dari akar kata *shamam* (صمم), yang secara leksikal berarti tuli atau mengalami kesulitan mendengar (*insidâd al-uzun wa tsiqâl al-sam'i*), merujuk pada kondisi fisik indera pendengaran yang terganggu.⁴⁶ Bentuk-bentuk turunannya tercatat sebanyak 15 kali dalam berbagai surah dalam al-Qur'an, dengan variasi kata seperti *shammû*, *ashamma*, *al-ashamm*, *shummun*, *shumman*, *al-shummu*, dan *al-shumma*.⁴⁷ Variasi ini menunjukkan

⁴⁵ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an: Tafsir, Paradigma, dan Praktik di Lembaga Pendidikan*, Cet. 1, Bantul: Mata Kata Inspirasi, 2023, hal. 49.

⁴⁶ Ibn Mandzur, *Lisân Al-'Arab*, Tahqiq: al-Yaziji wa Jama'ah min al-Lughawiyin, Beirut: Dar Saadir, 1414H, hal. 342.

⁴⁷ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 414.

fleksibilitas bahasa Arab dalam menyampaikan makna yang berkaitan dengan ketidakmampuan mendengar.

Meskipun secara bahasa kata ini secara langsung berkaitan dengan kondisi fisik indera pendengaran, al-Qur'an dalam banyak konteksnya lebih sering menggunakan istilah *ashamm* dan derivasinya sebagai metafora. Penggunaan metaforis ini merujuk pada orang-orang yang secara spiritual atau intelektual menolak kebenaran, enggan mendengarkan petunjuk Ilahi, atau menutup diri dari pesan-pesan keimanan dan kebijaksanaan. Dengan kata lain, al-Qur'an tidak semata-mata menunjukkan ketulian fisik, tetapi lebih menekankan ketulian hati dan pikiran yang membuat seseorang tidak mampu menerima atau memahami kebenaran, meskipun indera pendengarannya berfungsi normal.⁴⁸ Metafora ini berfungsi untuk menggambarkan kerasnya hati dan penolakan terhadap kebenaran yang datang dari Allah, menunjukkan bahwa ada bentuk “ketulian” yang lebih dalam daripada sekadar hilangnya kemampuan pendengaran fisik. Hal ini mengajak pembaca untuk merenungkan makna pendengaran tidak hanya sebagai fungsi biologis, tetapi juga sebagai kapasitas spiritual dan kognitif untuk memahami dan merespons wahyu.

Tabel III 3. *Ashamm* dan Variannya dalam Al-Qur'an

Bentuk Kata	Surah dan Ayat	Konteks Penggunaan
<i>shammû</i>	al-Ma'idah/5: 71	Orang yang tidak memahami peringatan Allah
<i>ashamma</i>	Muhhammad/47: 23	Orang yang dijadikan tuli oleh Allah karena kekufuran
<i>al-ashamm</i>	Hud/11: 24	Perumpamaan orang kafir seperti tuli dan buta
<i>shummun</i>	al-Baqarah/2: 18, 171; al-An'am/6: 39	Orang yang enggan mendengar kebenaran
<i>shumman</i>	al-Furqan/25: 73; al-Isra'/17: 97	Orang yang berjalan dalam kegelapan, tuli, bisu, buta
<i>al-shummu</i>	al-Anfal/8: 22; al-Anbiya'/21: 45	Orang yang tidak mendengar peringatan
<i>al-shumma</i>	Yunus/10: 42; al-Qashash/28: 80; al-Rum/30: 52; al-Zukhruf/43: 40	Orang yang berpaling dan tidak mendengar kebenaran

⁴⁸ al-Ragib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân...*, hal. 492.

d. *A'raj* dan derivasinya

Dalam Al-Qur'an, istilah *a'raj* yang berarti pincang disebut sebanyak dua kali, yaitu pada al-Nur/24: 61 dan al-Fathh/48: 17.⁴⁹ Istilah ini digunakan secara eksplisit untuk menyebut kondisi fisik orang pincang, bersama dengan sebutan bagi orang buta dan orang sakit, sekaligus membantah takhayul serta stigma negatif yang mengarah pada pengucilan penyandang disabilitas. Dalam *asbâb al-nuzûl* al-Nur/24: 61 dijelaskan bahwa masyarakat Madinah dulu enggan makan bersama orang buta, orang sakit parah, atau orang pincang karena menganggap makanan sebagai harta paling berharga dan takut terjadi pelanggaran hak. Mereka khawatir orang buta bisa mengambil makanan yang bukan haknya, sementara orang sakit atau pincang kesulitan mengambil makanan.⁵⁰ Ayat ini menolak stigma tersebut, menegaskan inklusivitas, dan membela hak kaum difabel.

Selain itu, al-Fath/48: 17 memberikan keringanan bagi orang pincang untuk tidak ikut berperang, meskipun mereka tetap diperbolehkan bahkan dianjurkan berkontribusi semaksimal mungkin. Kisah 'Amr ibn Jam'uh menjadi teladan, sebab meskipun ia pincang dan sudah tua, ia tetap memohon kepada Rasulullah saw. agar diizinkan turut serta dalam Perang Uhud. Rasulullah saw. pun mengabulkan permohonannya, dan dalam pertempuran itu 'Amr ibn Jam'uh gugur syahid bersama salah satu putranya ketika melindungi Rasulullah saw.⁵¹

Tabel III 4. *A'raj* dan Variannya dalam Al-Qur'an

Bentuk Kata	Surah dan Ayat	Konteks Penggunaan
a'raj	al-Nur/24: 61	Membantah stigma sosial, menyeru inklusivitas sosial
a'raj	al-Fath/48: 17	Memberikan keringanan untuk tidak ikut berperang, tetapi tetap dianjurkan berkontribusi

e. *Safih* dan derivasinya

⁴⁹ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 456

⁵⁰ Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Naysaburi, *Asbâb al-Nuzûl*, t.tp, Dar al-Taqwa, 1435 H., hal. 208.

⁵¹ Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân* juz 10..., hal. 331-332.

Istilah *safih* dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata *safiha* (سفه), yang secara etimologis berarti ringan atau labil, Kata ini kemudian digunakan untuk menggambarkan keringanan jiwa/ketidak stabilan emosi (*khiffah al-nafs*) karena kelemahan akal, baik dalam urusan duniawi maupun akhirat. Kata ini, bersama turunannya, muncul dalam Al-Qur'an sebanyak 11 kali. Dalam bentuk *fi'l mādhi* (kata kerja lampau), yaitu *safiha*, termaktub dalam al-Baqarah/2: 130. Sementara bentuk mashdar seperti *safahan* dan *safâhah* muncul dalam al-An'am/6: 140 serta al-A'raf/7: 66 dan 67. Adapun bentuk ism seperti *safihan*, *safihunâ*, dan *al-sufahâ'* disebutkan dalam beberapa ayat lainnya.⁵² Istilah ini umumnya digunakan untuk menggambarkan individu yang bertindak bodoh, lemah akal, atau melakukan kebodohan secara sadar. Penggunaan kata ini tidak semata-mata mengacu pada cacat mental dalam pengertian medis modern, tetapi menggambarkan kecerobohan, kedangkalan berpikir, atau hilangnya kebijaksanaan.

Di antara ayat-ayat tersebut, satu yang berkaitan langsung dengan isu disabilitas intelektual atau mental adalah al-Baqarah/2: 282. Dalam ayat ini, *safih* dipahami sebagai individu yang mengalami gangguan mental seperti keterbelakangan mental (idiot) atau autisme,⁵³ yang tidak mampu mengelola harta secara bijak, sehingga Al-Qur'an memberi ketentuan agar wali atau orang lain yang mendampingi mereka dalam pengelolaan aset. Hal ini mencerminkan bentuk perlindungan sosial terhadap penyandang disabilitas intelektual dalam Islam. Maka, meskipun istilah *safih* dalam konteks lainnya dapat memiliki makna simbolik atau moral, pada ayat ini maknanya bersifat lebih konkret dan aplikatif dalam hal perlindungan hukum bagi kelompok rentan.

Tabel III 5. *Safih* dan Variannya dalam Al-Qur'an

Bentuk Kata	Surah dan Ayat	Konteks Penggunaan
<i>safiha</i>	al-Baqarah/2: 130	Orang yang berpaling dari ajaran Nabi Ibrâhîm
<i>safâhan</i>	al-An'am/6: 140	Kebodohan dalam membunuh anak karena keyakinan sesat
<i>safâhah</i>	al-A'raf/7: 66,	Tuduhan terhadap nabi oleh kaumnya

⁵² Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li alfâz Al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 352

⁵³ Lihat misalnya Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Jamî' al-Bayân* juz 5..., hal. 82.

	67	sebagai orang bodoh
<i>safīhan</i>	al-Baqarah/2: 282	Orang yang mengalami gangguan mental dan tidak mengelola harta
<i>safīhunâ</i>	al-Jinn/72: 4	Perbuatan bodoh dari segolongan jin
<i>al-sufahâ</i>	al-Baqarah/2: 13, 142	Julukan terhadap kaum Muslim oleh orang munafik
	al-Nisa'/4: 5	Larangan menyerahkan harta kepada orang yang tidak berakal
	al-A'raf/7: 155	Permohonan ampun untuk orang-orang bodoh dari kaum Musa

2. Disabilitas non-fisik

Al-Qur'an memaknai disabilitas secara luas, tidak hanya sebatas gangguan fungsi fisik, tetapi juga meliputi aspek non-fisik seperti perilaku sosial dan kondisi spiritual, selaras dengan sabda Nabi saw. bahwa Allah tidak menilai rupa dan jasad seseorang, melainkan hati dan amalnya. Pandangan Islam menempatkan disabilitas sosial sebagai isu penting, sehingga muncul kategori seperti orang durhaka kepada Tuhan, ujian keimanan, peluang meraih pahala, serta realitas yang mesti diterima dengan ikhlas. Oleh sebab itu, dalam perspektif Islam, seseorang yang memiliki kekurangan fisik tetapi penuh rasa syukur dan sabar, lebih mulia dibanding orang yang sehat jasmani namun gemar berbuat maksiat, sebab hakikat disabilitas sejati justru ada pada perilaku yang menjauh dari ketaatan.⁵⁴

Konsep disabilitas dalam Al-Qur'an dan hadis tidak dijelaskan secara langsung seperti pemahaman modern sekarang, sebab istilah-istilah terkait seringkali bersifat simbolik dan digunakan untuk melukiskan orang-orang yang berpaling dari kebenaran, sebagaimana tampak dalam Surat al-Hajj/22: 46.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى

الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾

*Tidakkah mereka berjalan di bumi sehingga hati mereka dapat memahami atau telinga mereka dapat mendengar? Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang berada dalam dada.*⁵⁵

⁵⁴ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 60.

⁵⁵ Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 462

Pandangan ini memperluas makna disabilitas bukan hanya sebagai kondisi fisik, melainkan juga sebagai gambaran penyimpangan spiritual atau moral.

Rispler-Chaim menegaskan bahwa disabilitas atau penyakit bukanlah takdir Tuhan yang bersifat final, melainkan kesempatan bagi seseorang untuk bertaubat.⁵⁶ an-Nisa'/4: 79 menunjukkan bahwa kebaikan dimaknai sebagai keberuntungan atau kesehatan, sedangkan keburukan meliputi musibah, penyakit, atau bencana, yang kerap dikaitkan dengan dosa.⁵⁷ Hal ini juga tercermin dalam al-Rum/30: 41 dan al-Syu'ara'/42: 30 yang mengisyaratkan hubungan antara perbuatan manusia dengan musibah yang menimpa mereka.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar).⁵⁸

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾

Musibah apa pun yang menimpa kamu adalah karena perbuatan tanganmu sendiri dan (Allah) memaafkan banyak (kesalahanmu).⁵⁹

Sebagian ulama menafsirkan kata *mushîbah* sebagai penyakit, hukuman, atau bentuk penderitaan lain.⁶⁰ Hadis Nabi saw. menyatakan bahwa luka, sakit, atau musibah terjadi akibat dosa, meskipun rahmat dan ampunan Allah jauh lebih luas. Berikut sabda Nabi Muhammad saw.

⁵⁶ Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, Dordrecht: Springer, 2007, hal. 7 & 80

⁵⁷ Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* juz 7, ttp: Dar al-Hajr, tth, hal. 241. Lihat juga: Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi' Li Ahkam al-Qur'an* juz 6, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1428 H/2006 M, hal. 468. Lihat juga Jalal ad-Din as-Suyuthi, *al-Dur al-Mansûr fî Tafsi'r bi al-Ma'sûr* juz 13, Kairo: Markaz Hajr li al-Buhus wa al-Dirasat li al-'Arabiyyah wa Islamiyyah, 1424 H/2003 M, hal.163.

⁵⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 588

⁵⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 707

⁶⁰ Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Jarîr al-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, juz 20..., 513-514.

*Tidak ada luka, sakit, batu yang tergelincir (benturan), dan akar yang bergetar kecuali karena dosa, akan tetapi ampunan Allah lebih luas, kemudian Rasulullah membaca, “wa mâ ashâbakum min mushâbatin fa bimâ kasabat aidhikum wa ya ’fû ’an kasîr.”*⁶¹

Pemahaman ini menunjukkan bahwa walau disabilitas kerap dianggap sebagai hukuman, ada sisi positif bahwa kondisi tersebut dapat menjadi sarana penghapusan dosa.

Riwayat tentang Mu’awiyah yang mengalami kelumpuhan sebagian wajah menimbulkan beragam penafsiran, mulai dari melihatnya sebagai bentuk pahala, hukuman, hingga konsekuensi kelemahan kepemimpinannya. Meski disabilitas sering dipandang sebagai hukuman, ia juga diyakini memiliki hikmah lain berupa pengurangan dosa dan penyelamatan dari siksa lebih berat di akhirat. Hal ini ditegaskan dalam berbagai hadis yang menggambarkan penyakit sebagai penghapus dosa.⁶²

Al-Qur’an juga menegaskan prinsip bahwa setiap manusia bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri, tanpa memikul dosa orang lain, sebagaimana dijelaskan dalam al-An’am/6: 164 dan ayat-ayat serupa. Prinsip ini sekaligus membongkar tradisi jahiliah yang menghukum seseorang akibat kesalahan keluarganya, dan mempertegas bahwa disabilitas bukanlah konsekuensi dosa orang lain, melainkan suatu kondisi yang perlu dipahami secara adil dan bijaksana.⁶³

Pandangan Islam tentang disabilitas tidak berhenti pada aspek fisik, tetapi juga menyentuh persoalan keimanan, sebab Al-Qur’an mengajarkan bahwa iman seseorang harus diuji, sebagaimana tersirat dalam al-’Ankabût/29: 2 yang menolak anggapan bahwa keimanan cukup tanpa cobaan. Istilah-istilah seperti *fitnah*, *mihnah*, *ibtîlâ’*, dan *imtîhân* digunakan untuk menggambarkan ujian yang menjadi bukti keteguhan iman.⁶⁴ Hadis Nabi saw. pun menegaskan bahwa orang yang sabar saat menghadapi ujian, termasuk musibah atau kehilangan hal yang dicintai, akan diganjar surga.⁶⁵

⁶¹ Hadis ini terdapat dalam kitab *Kanzu al-Umal fî Sunan al-Aqwâl, Kitab al-Akhlâq min Qismi al-Af’âl al-Bâb al-Awwâl fî al-Akhlâq al-Mahmûdah, al-Fashl al-Al- Sâni: fî Tafsiir al-Akhlâk alâ Hurûf al-Mu’jam*, hadis no. 8670

⁶² Herbert C. Covey, *Social Perceptions of People with Disabilities in History*, Springfield, IL, United States: Charles C. Thomas, 1998, hal. 274.

⁶³ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm al-Qur’ân*, juz 9..., hal.146.

⁶⁴ Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, Surakarta: Pustaka Firdaus, 2007, hal. 53.

⁶⁵ HR. Bukhori, *Kitab al-Maretâ, Bâb Faql Man Zahaba Basharu*, hadis no. 5329.

Hadis lain dari Anas bin Malik menegaskan bahwa cobaan besar mendatangkan pahala besar, bahkan menunjukkan kecintaan Allah terhadap hamba-Nya.

حدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن سعد بن سنان، عن انس، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد الله بعبده الشر أمسك عنه بذنبه حتى يوافي به يوم القيامة" وبهذا الإسناد عن النبي ﷺ، قال: "إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله إذا أحب قوما ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط" هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه⁶⁶

Apabila Allah menghendaki kebaikan bagi seorang hamba, maka Dia akan menyegerakan hukuman baginya di dunia. Namun apabila Allah menghendaki keburukan bagi seorang hamba, maka Dia akan menahan hukuman darinya karena dosanya, hingga Dia membalasnya di Hari Kiamat." Dan dalam sanad yang sama, Nabi ﷺ bersabda: "Sesungguhnya besarnya pahala sebanding dengan besarnya cobaan. Apabila Allah mencintai suatu kaum, maka Dia akan menguji mereka. Barang siapa yang ridha, maka baginya keridhaan (Allah), dan barang siapa yang murka, maka baginya kemurkaan (Allah).

Disabilitas sebagai bentuk musibah dalam konteks ini dipandang sebagai sarana menghapus dosa sekaligus meninggikan derajat seseorang, bukan sekadar penderitaan yang sia-sia.

Pandangan Islam mengenai disabilitas sangat berbeda dari perspektif historis yang diskriminatif, dengan menempatkan disabilitas sebagai bagian dari skenario ilahi yang justru dapat mengangkat derajat seseorang. Contoh paling gamblang dan inspiratif terlihat pada beberapa Nabi yang juga diuji dengan pengalaman disabilitas atau kesulitan fisik. Imam al-Qurtubi menyebutkan bahwa Nabi Ayyub AS, misalnya, mengalami kebutaan hingga enam tahun dan dikenal sebagai manusia pertama yang menderita cacar, sebuah ujian kesabaran yang luar biasa.⁶⁷ Al-Qur'an dalam Surah Taha/20: 25-28 juga secara eksplisit menunjukkan bahwa Nabi Musa AS memiliki kesulitan berbicara (gagap), sebuah kondisi yang ia mintakan kepada Allah agar dihilangkan

⁶⁶ Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Surah al-Tirmidzi, *Jâmi' al-Shahîh*, Tahqiq: Ibrahim Atwah 'Udh, Mesir: Mushthafa al-Bani, Juz 4, hal. 601, no. hadis 2396, *Kitab al-Zuhd, Bâb al-Shabr 'Alâ al-Balâ*'.

⁶⁷ Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân* juz 11..., 431.

atau diringkankan demi kelancaran dakwahnya. Sementara itu, beberapa riwayat menyebutkan bahwa Nabi Syu'aib AS juga mengalami lepra.⁶⁸ Kehadiran para Nabi yang diuji dengan disabilitas ini menegaskan sebuah pesan fundamental: bahwa disabilitas bukanlah aib, bukan hukuman atas dosa, melainkan bagian dari ketetapan ilahi yang dapat menjadi sarana untuk mengangkat derajat spiritual, menguji kesabaran, dan menunjukkan kebesaran Allah. Ini mengajarkan bahwa nilai seseorang tidak ditentukan oleh kondisi fisiknya, melainkan oleh ketakwaan dan ketabahannya dalam menghadapi cobaan.

Selain itu, Al-Qur'an secara konsisten menekankan pentingnya penghargaan atas keberagaman manusia, termasuk perbedaan kondisi fisik atau mental yang ada. Kitab suci ini menggunakan berbagai istilah untuk menggambarkan kondisi disabilitas—seperti *a'mâ* (buta), *abkam* (bisu), *ashamm* (tuli), *a'raj* (pincang), dan *safih* (bodoh atau lemah akal)—namun penggunaan istilah-istilah ini sama sekali bukan dimaksudkan untuk merendahkan martabat manusia yang menyandang kondisi tersebut. Sebaliknya, Al-Qur'an berulang kali mengarahkan perhatian pada inti kemuliaan manusia yang tidak terletak pada fisik. Surah al-Hujurat/49: 13 secara tegas menegaskan bahwa semua manusia memiliki asal-usul yang sama, diciptakan dari satu jiwa, dan keunggulan seseorang di sisi Allah diukur bukan dari rupa, kekayaan, atau kondisi fisik, melainkan dari ketakwaan (*taqwa*) yang ada di dalam hati.⁶⁹ Prinsip ini diperkuat oleh Hadis Rasulullah SAW yang mengingatkan, “Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, melainkan kepada hati dan amal perbuatan kalian.”⁷⁰ Pesan ini menjadi landasan etis yang kuat dalam Islam untuk menghargai setiap individu secara setara, menolak diskriminasi berdasarkan perbedaan fisik, dan mendorong masyarakat untuk berfokus pada kualitas moral, spiritual, dan kontribusi nyata seseorang.

Dalam masyarakat Islam klasik, perhatian terhadap penggunaan istilah yang lebih manusiawi sudah sangat kuat. Rasulullah saw. sendiri melarang penggunaan kata *majnûn* untuk penyandang kelainan mental dan menggantinya dengan istilah *mushab* (orang sakit), sambil menegaskan bahwa gelar *majnûn* justru layak untuk pelaku maksiat.

⁶⁸ Abdul Basith Muhammad Sayyid, *Terapi Herbal dan Pengobatan Cara Nabi saw*, Jakarta: Penebar Plus, 2008, hal. 183.

⁶⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 755

⁷⁰ HR. Muslim, *Kitâb al-Birr wa al-Shilah wa al-Adâb, Bâb Tahrim Dzulm al-Muslim wa Hâzihi wa Ihtiqârihi wa Dammihi wa 'Irđihi wa Mâlihi*, hadis no. 6708.

Konsep inklusivitas dalam Islam menuntut masyarakat menerima keberagaman, termasuk keberadaan penyandang disabilitas, tidak hanya dalam kehidupan sosial tetapi juga dalam kebijakan politik. Namun, faktanya hingga kini kelompok disabilitas masih sering diposisikan hanya sebagai objek kebijakan, tanpa pelibatan nyata dalam pengambilan keputusan, misalnya dalam pendirian pusat-pusat rehabilitasi yang meski bertujuan baik, kadang justru kontraproduktif terhadap semangat inklusivitas yang diharapkan.⁷¹

Ketiga, Islam menekankan masyarakat inklusif yang mendukung partisipasi penyandang disabilitas melalui akomodasi nyata, meskipun faktanya banyak fasilitas publik masih belum ramah disabilitas. Hambatan ini sering muncul bukan karena kesengajaan, melainkan kurangnya pemahaman, sehingga perlu solusi berbasis prinsip inklusivitas. Al-Qur'an sendiri memandang disabilitas bukan sekadar kondisi fisik, tetapi juga ujian iman, peluang pahala, atau konsekuensi penciptaan, dengan perspektif yang khas dibanding pemikiran modern.⁷²

3. Disabilitas Sosial

Sama halnya dengan disabilitas fisik atau mental, disabilitas sosial juga merupakan persoalan sosial yang bersifat umum, muncul dari interaksi kompleks dalam kehidupan manusia. Fakir, miskin, dan anak yatim termasuk dalam kategori disabilitas sosial yang tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan lahir dari dinamika sosial dan ekonomi. Al-Qur'an mengakui keragaman kemampuan manusia dalam mengembangkan potensinya, yang berimplikasi pada perbedaan tingkat penghasilan (al-Nahl/16: 71; al-Isra'/17: 12).⁷³ Menurut al-Asfahani, kata *fadhil* mencakup segala sesuatu yang bisa diupayakan, termasuk harta, sebagaimana terlihat dalam penggunaan kata *litabtagû* (agar kamu mencarinya).⁷⁴ Karena itu, Al-Qur'an menolak kesamarataan kekayaan, sebab keberagaman penghasilan mencerminkan perbedaan usaha dan potensi setiap individu.

Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Allah meluaskan dan membatasi rezeki manusia (al-Baqarah/2: 245; al-Isra'/17: 30), bahkan susunan kata dalam kedua ayat tersebut seolah menunjukkan dinamika naik-turunnya kehidupan ekonomi. Keadaan kaya dan miskin pun merupakan sunnatullah yang menciptakan segala sesuatu berpasangan,

⁷¹ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 60.

⁷² Rosalina S. Lawalata, *Disabilitas sebagai Ruang Berteologi: Sebuah Sketsa Membangun Teologi Disabilitas dalam Konteks GPIB*, Yogyakarta: Kanisius, 2021, hal. 152

⁷³ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 52.

⁷⁴ al-Ragib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharib al-Qur'ân...*, hal. 639

dengan hikmah sosial yang mendalam, yakni membangun kepekaan sosial. Oleh karena itu, orang kaya dituntut membantu yang miskin melalui zakat, infak, dan sedekah, sebagai wujud solidaritas sosial yang diajarkan Islam.⁷⁵

Al-Qur'an memang mengakui bahwa kemiskinan akan selalu ada, tetapi juga menegaskan bahwa kemiskinan merupakan salah satu bentuk ujian dari Tuhan, sebagaimana tersirat dalam al-An'am/6: 42 yang mengartikan *al-ba'sâ'* sebagai kemiskinan parah dan kesulitan hidup, serta *al-dharra'* sebagai penyakit.⁷⁶ Sama seperti disabilitas fisik atau mental, disabilitas sosial muncul sebagai bentuk kesulitan yang dimaksudkan agar manusia merenung, mengendalikan diri, dan mengambil hikmah, sehingga kemiskinan hanyalah satu dari berbagai ujian yang disebut dalam al-Baqarah/2: 155. Manusia diuji dengan beragam musibah, termasuk rasa takut, kesedihan, dan kekurangan, yang menegaskan bahwa keberadaan iman tidak otomatis menjamin kelapangan hidup, sebab segala peristiwa berjalan sesuai sunnatullah, di mana bencana terjadi karena sebab tertentu.⁷⁷ Ujian ini bersifat universal tanpa memandang iman seseorang, namun respons setiap individu berbeda-beda, menunjukkan siapa yang mampu mengambil pelajaran dan bertahan dalam menghadapi kesulitan.

Kemiskinan dalam perspektif al-Qur'an kerap dipandang sebagai hukuman atas dosa, meski pandangan ini tidak berlaku mutlak. Istilah *miskîn* merujuk pada mereka yang tak mampu memenuhi kebutuhan pokok, sementara kata dasarnya, *al-maskanah*, sering dikaitkan dengan kehinaan baik secara material maupun spiritual. Contoh terkait hal ini dapat dilihat dalam al-Baqarah/2: 61 yang menceritakan umat Nabi Musa yang ingkar meski telah diberi berbagai kenikmatan, sehingga akhirnya mereka dihukum dengan kondisi hina, miskin, dan penuh penderitaan.⁷⁸ Kendati demikian, tidak dapat digeneralisasi bahwa setiap orang miskin pasti tengah menjalani hukuman Tuhan, sebab kemiskinan juga bisa terjadi sebagai bagian dari *sunnatullah* dan ujian hidup, bukan semata akibat kesalahan moral atau spiritual.

⁷⁵ Syed Mohammad Mohsin Mahsher Abidi, *Keynote of the Holy Qurân*, Delhi: Seemant Prakashan, 1992, hal. 24.

⁷⁶ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Tafsîr al-THabarî*, juz 3, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1420, hal. 350.

⁷⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 12

⁷⁸ Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*, juz 2..., hal. 27.

Al-Qur'an secara cermat memperkenalkan berbagai istilah yang berkaitan dengan disabilitas, menyoroti dimensi sosialnya yang mendalam dan relevan hingga saat ini. Di antara istilah-istilah sentral ini adalah dha'if dan mustadh'afun. Kata dha'if sendiri, secara etimologis, merupakan antitesis dari quwwah, yang berarti kekuatan. Ini menggambarkan kelemahan dalam spektrum yang luas, mencakup aspek fisik, mental, spiritual, dan bahkan moral individu. Jika ditelaah lebih lanjut, bentuk dasar kata ini, dhu'fun, secara spesifik merujuk pada kelemahan fisik atau kondisi badan yang lemah. Sementara itu, dha'fun memiliki konotasi yang lebih mendalam, merujuk pada kelemahan akal dan pemikiran, sebagaimana secara eksplisit dijelaskan dalam Surah al-Baqarah/2: 282.⁷⁹ Kata ini dalam berbagai bentuknya muncul 52 kali di dalam al-Qur'an,⁸⁰ Ini menunjukkan frekuensi dan signifikansi konsep "kelemahan" dalam narasi ilahi. Lebih spesifik lagi, makna "lemah" dalam konteks keterbatasan fisik atau mental tercatat sekitar 22 kali. Ayat-ayat seperti An-Nisa' ayat 28 dan Al-Anfal ayat 66 adalah contoh nyata bagaimana Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia pada dasarnya diciptakan dalam kondisi fisik dan mental yang terbatas. Pengakuan ini tidak hanya menjadi landasan filosofis, tetapi juga implikasi praktis bagi masyarakat untuk memahami dan mendukung individu dengan keterbatasan.⁸¹

Selain makna fisik, konsep "lemah" dalam Al-Qur'an juga secara mendalam mencakup kerentanan sosial. Hal ini sangat jelas tergambar dalam kisah-kisah yang termaktub di Surah Hud/11: 84-91, di mana status sosial yang rendah seringkali secara implisit atau eksplisit diidentikkan dengan kelemahan. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya melihat kelemahan dari sudut pandang individu, tetapi juga sebagai suatu kondisi yang dapat dipengaruhi oleh struktur dan posisi sosial seseorang dalam masyarakat. Lebih jauh lagi, Surah al-Taubah/9: 91 secara gamblang menyebutkan istilah *dhu'afa'*. Menurut penafsiran ulama terkemuka seperti Imam Al-Qurtubi, istilah ini memiliki cakupan yang luas, meliputi tidak hanya penyandang disabilitas, tetapi juga mereka yang berada dalam kondisi lemah secara ekonomi.⁸² Penafsiran

⁷⁹ al-Ragib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân...*, hal. 506-507.

⁸⁰ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâz Al-Qur'ân al-Karîm, ...*, hal. 420-421

⁸¹ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 55.

⁸² Penafsiran ini sesuai dalam surat al-Baqarah/2: 286 yang menunjukkan lemah secara ekonomi dan surat an-Nur/24: 61 yang menunjukkan lemah secara fisik. Selengkapnya lihat Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'an* juz 10..., hal. 331.

ini diperkuat dengan merujuk pada ayat-ayat lain, seperti Surah al-Baqarah/2: 286 yang menyoroti kelemahan dalam konteks ekonomi, dan Surah al-Nur/24: 61 yang secara spesifik membahas kelemahan fisik. Para mufasir lainnya, seperti Ath-Thabari dan Al-Qurtubi, memberikan penjelasan yang lebih rinci, menegaskan bahwa “kelemahan fisik” yang dimaksud dalam ayat-ayat tersebut merujuk pada berbagai individu, termasuk mereka yang memiliki cacat fisik, orang tua yang sudah sangat renta, tunanetra, dan mereka yang mengalami kelumpuhan.

Banyak riwayat juga memperkuat pemahaman ini dengan menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan dalam konteks individu-individu spesifik. Contohnya adalah kisah ‘Aid ibn ‘Amr al-Muzanni atau ‘Abdullâh Ibn Mugaffal. Kisah-kisah ini menegaskan bagaimana Al-Qur'an memberikan perhatian yang sangat khusus dan mendalam kepada kelompok-kelompok yang lemah, baik dari segi fisik maupun sosial.⁸³ Dengan demikian, Al-Qur'an mendorong terbentuknya masyarakat yang adil dan inklusif, di mana setiap individu, terlepas dari keterbatasan atau kerentanan sosialnya, mendapatkan hak dan perlakuan yang layak.

Ayat al-Baqarah/2: 282 secara langsung menggunakan kata *dha'if*, yang dalam konteksnya memiliki implikasi mendalam mengenai kondisi manusia. Menurut penafsiran ulama terkemuka seperti Imam al-THabari, penggunaan kata *dha'if* di sini secara spesifik merujuk pada individu yang bodoh atau memiliki keterbatasan dalam kecerdasan, yang beliau sebut sebagai *al-kabîr al-ahmaq*. Penafsiran ini menekankan bahwa “kelemahan” yang dimaksud tidak selalu bersifat fisik, melainkan dapat mencakup aspek kognitif dan intelektual seseorang.

Sementara itu, Imam al-Qurthubi menawarkan perspektif yang lebih komprehensif. Beliau memberikan makna yang jauh lebih luas untuk kata *dha'if*, tidak hanya mencakup kelemahan fisik tetapi juga kelemahan mental. Dalam pandangannya, *dha'if* bisa merujuk pada orang dengan kemampuan akal yang terbatas, individu yang sedang sakit, atau mereka yang mengalami berbagai bentuk halangan dan keterbatasan lainnya yang menghambat fungsi normal mereka. Perbedaan dalam penafsiran kedua ulama besar ini menegaskan bahwa dalam perspektif tafsir klasik, konsep kelemahan dalam Al-Qur'an adalah multi-dimensi. Ini tidak semata-mata terbatas pada kondisi fisik yang terlihat, tetapi juga meluas ke dimensi intelektual atau mental, mengakui keragaman bentuk keterbatasan yang mungkin dialami manusia. Hal ini menggarisbawahi bahwa Al-Qur'an memandang individu dengan keterbatasan ini dengan

⁸³ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 56.

perhatian yang menyeluruh, mencakup berbagai aspek eksistensi mereka.⁸⁴

Selain istilah *dha'if*, al-Qur'an juga mengenal istilah *mustadh'afûn*, yang memiliki nuansa berbeda. Istilah *dha'if* bersifat umum, sementara *mustadh'afûn* merujuk pada individu atau kelompok yang dianggap lemah, dihina, atau ditindas oleh pihak yang lebih kuat. Ibn Manzûr menjelaskan bahwa kata *istadh'afa* berarti meremehkan atau menindas, sehingga *mustadh'afûn* secara bebas dapat dimaknai sebagai orang-orang yang menjadi korban penindasan, seringkali karena kondisi ekonomi yang miskin atau status sosial yang rendah.

قال ابن الاثير: يقال تضعفته واستضعفته بمعنى للذي يتضعفه الناس ويتجبرون عليه في الدنيا للفقر وراثته الحال. وفي حديث عمر رضي الله عنه: غلبنى اهل الكوفة، استعمل عليهم المؤمن فيضعف، واستعمل عليهم القوي فيفجر.⁸⁵

Ibnu al-Atsir berkata: Dikatakan تَضَعَّفْتُهُ dan اسْتَضَعَّفْتُهُ dengan makna yang sama, yakni orang yang dianggap lemah oleh manusia dan dijadikan sasaran kesombongan karena kefikirannya dan keadaan hidupnya yang lusuh. Dan dalam hadis Umar ra. disebutkan: "Penduduk Kufah telah mengalahkanku. Jika aku mengangkat orang beriman atas mereka, ia akan dilemahkan; dan jika aku mengangkat orang kuat atas mereka, ia akan berbuat kezaliman.

Istilah *istadh'afa* dan berbagai bentuk derivasinya muncul sekitar 13 kali dalam Al-Qur'an. Meskipun penggunaannya tidak selalu secara eksplisit merujuk pada konteks penindasan, setidaknya 11 ayat dengan jelas menggambarkan makna "tertindas". Penindasan ini digambarkan baik dalam bentuk pasif maupun sebagai *ism maf'ûl* (objek yang dikenai perbuatan). Contoh-contoh yang menonjol dapat ditemukan dalam Surah al-A'raf/7: 75, Surah al-Qashash/28: 5, dan Surah Saba'/34: 31-33. Ayat-ayat ini seringkali mengisahkan umat-umat terdahulu yang berada dalam posisi lemah atau mengalami penindasan. Narasi-narasi ini tidak hanya berfungsi sebagai catatan sejarah, tetapi juga sebagai pelajaran moral

⁸⁴ Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir al-Ṭabari, *Jâmi' al-Bayân* juz 5..., hal. 83-85. Bandingkan dengan Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* juz 4..., hal. 437-438.

⁸⁵ Ibn Mandzur, *Lisân al-'Arab*, jilid 9..., hal. 204

yang mendalam tentang dinamika kekuasaan, keadilan, dan penderitaan kelompok rentan dalam masyarakat..⁸⁶

Salah satu contohnya adalah kisah Nabi Saleh dengan kaumnya, di mana umatnya terbagi menjadi dua kelompok: para pembesar yang menolak risalah Nabi Saleh dan kelompok yang menerima dakwah beliau. Kelompok kedua ini umumnya berasal dari kalangan miskin dan orang awam. Namun, para mufasir juga menegaskan bahwa tidak semua kaum tertindas otomatis beriman, sebagaimana dijelaskan dalam kisah Bani Israil yang ditindas oleh Fir'aun di Mesir (al-Qashash/28: 5). Allah berjanji akan mengangkat kaum tertindas menjadi pemimpin dan pewaris bumi, asalkan mereka tetap berjuang dan tidak menyerah.⁸⁷

Konsep *mustadh'afûn* juga diangkat dalam Saba'/34: 31-33, yang memaparkan pertentangan antara kaum yang sombong (*mustakbirîn*) dan kaum tertindas yang saling menyalahkan di akhirat atas kekafiran mereka di dunia. Berbeda dari al-A'raf, dalam ayat ini baik penindas maupun yang ditindas sama-sama tidak beriman. Keseluruhan terminologi ini memperlihatkan bahwa al-Qur'an membagi pemahaman disabilitas dalam dua kategori besar: disabilitas fisik-biologis, baik yang bersifat umum maupun spesifik terkait fungsi organ, serta disabilitas sosial yang lahir dari interaksi sosial-politik, di mana seseorang bisa menjadi pelaku ataupun korban yang mengalami keterbatasan akibat tindakan pihak lain.⁸⁸

4. Nabi dan Sahabat yang Teridentifikasi Disabilitas dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an, terdapat kisah-kisah abadi mengenai individu dengan kebutuhan khusus yang memiliki peran vital dalam menyebarkan ajaran Islam, meninggalkan dampak signifikan pada komunitas mereka. Kisah-kisah ini, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Yusuf/12: 111, berfungsi sebagai pelajaran mendalam bagi mereka yang berpikir, sekaligus memberikan hiburan, motivasi, dan pengakuan martabat bagi individu dengan keterbatasan. Studi ini akan menganalisis sebelas kisah spesifik dari para nabi, rasul, dan sahabat mulia untuk memahami peran serta hikmah yang terkandung di dalamnya.⁸⁹

1) Nabi Ayyub as.

⁸⁶ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 57.

⁸⁷ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 57-58.

⁸⁸ Mochammad Taufiq Ridho, *Diskursus Disabilitas dalam Al-Qur'an...*, hal. 59.

⁸⁹ Urutan para tokoh dalam al-quran ini mengikuti sistematika penulisan dari Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyâjât al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Nablus: Jami'at an-Najah al-Wataniyah, 2014, hal. 45

Al-Qur'an mengabadikan kisah Nabi Ayyub sebagai teladan kesabaran dalam menghadapi cobaan berat yang menimpa kesehatan, harta, dan keluarganya, sebagaimana dicatat dalam Surah Al-Anbiya/21: 83 dan riwayat hadis. Meskipun penderitaannya digambarkan dalam Surah Sad/38: 41 sebagai gangguan setan, para ulama seperti Ar-Razi menegaskan bahwa ujian ini adalah jalan peningkatan derajat spiritual, bukan hukuman, dan bahwa pertolongan Allah akan datang. Kisah kesembuhan ajaib Ayyub (Surah Shad/38: 42) dan pemulihan berkah yang tak terduga (Surah Shad/38: 43) menegaskan bahwa di balik setiap kesulitan terdapat hikmah dan janji kemudahan dari Allah, membuktikan bahwa ketahanan spiritual melampaui kelemahan fisik, dan menginspirasi setiap individu yang diuji untuk bersandar pada kesabaran dan keimanan.⁹⁰

2) Nabi Ya'qub as.

Dalam narasi Al-Qur'an, pengalaman Nabi Ya'qub as. berfungsi sebagai studi kasus signifikan mengenai ujian fisik dan spiritual. Surah Yusuf/12: 84 secara eksplisit mencatat kondisi *ibyaddat 'aināhu min al-ḥuzn*, yang diinterpretasikan oleh mufasir klasik seperti Al-Wahidi dan Abu Hayyan sebagai kebutaan akibat kesedihan intens dan tangisan berkepanjangan.⁹¹ Meskipun demikian, Al-Qurtubi menekankan bahwa ekspresi kesedihan itu sendiri tidak dilarang, melainkan manifestasi ekstrem yang melampaui batas kepatutan. Insiden ini secara teologis merepresentasikan bahwa ujian, bahkan dalam bentuk kehilangan indra penglihatan, merupakan bagian dari *sunnatullāh* dalam menguji keimanan hamba-Nya.⁹² Konsep ini diperkuat dengan restorasi penglihatan Ya'qub secara ajaib melalui sentuhan gamis Yusuf (Surah Yusuf/12: 96), yang menegaskan kedaulatan ilahi dalam menyingkapkan kemudahan setelah kesulitan. Oleh karena itu, kisah Ya'qub menjadi paradigma yang mendemonstrasikan bahwa ketahanan spiritual dan tawakal kepada Allah merupakan respons fundamental terhadap adversitas, menunjukkan bahwa keterbatasan fisik tidak menghalangi potensi keberkahan dan pemulihan ilahi.⁹³

⁹⁰ Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyâjat al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Nablus: Jami'at an-Najah al-Wataniyah, 2014, hal. 45-47

⁹¹ Al-Wahidi, *Al-Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, jil. 2..., hal. 627. Lihat juga bu Hayyan, Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Athiruddin al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, jil. 6, tahqiq Sidqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar al-Fikr li al-Nashr, cet. 1, 1420 H, hal. 314.

⁹² Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jil. 9..., hal. 249.

⁹³ Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyat al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Nablus: Jami'at an-Najah al-Wataniyah, 2014, hal. 48-49

3) Nabi Syu'aib as.

Al-Qur'an merekam ujian penglihatan Nabi Syu'aib as., yang oleh mayoritas mufasir diidentifikasi sebagai kebutaan, berdasarkan firman Allah dalam Surah Hud/11: 91: “Sesungguhnya kami benar-benar melihatmu di antara kami orang yang lemah (*dha'if*).” Penafsiran ini didukung oleh penggunaan kata “*dha'if*” dalam Surah At-Taubah/9: 91, yang menurut Ibnu Katsir mencakup kelemahan fisik seperti kebutaan dan pincang, yang menghalangi seseorang dari jihad. Imam Al-Hawi Al-Kabir juga menegaskan bahwa “*dha'if*” di sini berarti buta.⁹⁴

Meski buta, Nabi Syu'aib tidak menyerah. Beliau adalah seorang nabi yang giat berdakwah, menyeru kebaikan, melarang kemungkaran, dan memerangi korupsi di kaumnya. Kaumnya, yang disebut sebagai penduduk Madyan, dikenal suka mengurangi takaran dan timbangan. Mereka meremehkan Syu'aib karena keterbatasan fisiknya, bahkan mengancam akan merajamnya jika bukan karena perlindungan sukunya. Namun, Syu'aib dengan tegas mengingatkan mereka bahwa Allah lebih berhak dihormati daripada sukunya.

Ketika kaum Madyan tetap bersikeras dalam kekafiran dan kemungkaran mereka, Allah menurunkan azab berupa suara keras yang membinasakan mereka, seolah-olah mereka tidak pernah ada. Ini adalah peringatan bagi kaum yang ingkar, sebagaimana yang terjadi pada kaum Tsamud.⁹⁵

4) Nabi Musa as.

Al-Qur'an menceritakan kisah Nabi Musa yang mengalami kesulitan berbicara, seperti yang terlihat dari doanya, “Dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku” (Surah. Taha/20: 27). Para penafsir menjelaskan bahwa ini adalah masalah bicara yang timbul dari kejadian masa kecilnya. Doa ini diucapkan saat Allah memerintahkannya untuk menghadapi Firaun, yang sangat sombong dan ingkar. Musa memohon agar Allah melapangkan dadanya, memudahkan urusannya, dan menghilangkan kekakuan lidahnya agar Firaun bisa mengerti perkataannya (Surah. Taha/20: 25-28). Permintaan ini menunjukkan bahwa ia meminta pertolongan Allah agar bisa menyampaikan pesannya dengan baik.⁹⁶

Musa juga khawatir akan dibunuh dan meminta saudaranya, Harun, yang lebih fasih bicara, untuk menemaninya sebagai pendukung (QS. Al-Qashash/28: 33-34). Penafsir seperti Ath-Thabari menjelaskan bahwa

⁹⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, jil. 4..., hal. 174.

⁹⁵ Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyjat al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah...*, hal. 50-51

⁹⁶ Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jil. 11..., hal. 192.

Harun diperlukan untuk membantu menjelaskan argumen Musa kepada Firaun. Namun, Firaun yang angkuh justru merendahkan Musa dengan memamerkan kekayaan dan kekuasaannya, menyebut Musa “hina dan hampir tidak bisa bicara jelas” (QS. Az-Zukhruf/43: 51-52).⁹⁷

Sikap Firaun ini mencerminkan pandangan masyarakat jahiliah yang menilai orang dari penampilan fisik, kekayaan, dan status sosial. Ini bertentangan dengan ajaran Islam yang mulia, di mana Allah menegaskan bahwa kemuliaan sejati ada pada ketakwaan (Surah Al-Hujurat/49: 13).⁹⁸

5) Sahabat Dhamrah bin al-‘Ish

Dhamra bin Al-Aish, seorang Sahabat Nabi Muhammad saw. yang berasal dari Mekah, merupakan salah satu individu yang tidak dapat berhijrah bersama Nabi saw.. Keterbatasan fisik yang diakibatkan oleh usia senja, kelemahan tubuh, dan gangguan penglihatan menghambatnya untuk melakukan perjalanan tersebut. Oleh karena itu, ia tetap berada di Mekah bersama kaum Muslimin lainnya yang juga tidak mampu berhijrah.

Ketika kabar mengenai turunnya firman Allah SWT dalam Surah An-Nisa ayat 97 sampai kepada mereka:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ
قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧)

Sesungguhnya orang-orang yang dicabut nyawanya oleh malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri (karena tidak berhijrah), para malaikat bertanya (kepada mereka), “Bagaimana kamu ini?” Mereka menjawab, “Kami adalah orang-orang yang tertindas di bumi (Mekah).” Mereka (malaikat) bertanya, “Bukankah bumi Allah itu luas sehingga kamu dapat berhijrah di sana?” Maka, mereka itu tempatnya di neraka Jahanam dan (Jahanam) itu seburuk-buruk tempat kembali.

Ayat ini pada awalnya menimbulkan kekhawatiran di kalangan mereka. Namun, kondisi tersebut mereda setelah turunnya ayat berikutnya, Surah An-Nisa ayat 98:

⁹⁷ Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*, jil. 19..., hal. 574.

⁹⁸ Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*, jil. 21, hal. 616-617.

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَّا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا
(٩٨)

Kecuali orang-orang yang tertindas, baik laki-laki maupun perempuan dan anak-anak yang tidak berdaya serta tidak menemukan jalan (untuk berhijrah).

Meskipun ayat kedua memberikan pengecualian bagi mereka yang benar-benar tidak berdaya, Dhamra bin Al-Aish menunjukkan tekad luar biasa. Ia menyatakan, “Walaupun penglihatanku telah hilang, aku masih memiliki kemampuan untuk mencari cara. Aku memiliki harta dan budak; bawalah aku (berhijrah).” Dengan dukungan tersebut, ia pun diberangkatkan dalam kondisi sakit. Namun, ajal menjemputnya saat berada di Tan'im, dan ia dimakamkan di sana.

Sebagai respons atas kisah hijrah Dhamra yang penuh perjuangan ini, Allah SWT menurunkan Surah An-Nisa ayat 100 secara khusus:

﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (١٠٠)﴾

*Siapa saja yang berhijrah di jalan Allah niscaya dia akan mendapatkan di bumi tempat hijrah yang luas dan kelapangan yang banyak. Siapa saja yang keluar dari rumahnya dengan berhijrah karena Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat tujuan), sungguh, pahalanya telah ditetapkan di sisi Allah. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*⁹⁹

6) Sahabat 'Amr bin Jamuh

Amr bin Al-Jamuh, seorang Sahabat Nabi yang pincang parah, menunjukkan tekad luar biasa untuk berjihad dalam Perang Uhud, meskipun putra-putranya telah diizinkan untuk tinggal dan Rasulullah sendiri telah memberinya keringanan. Niat tulusnya untuk syahid dan berjalan pincang di surga diizinkan oleh Rasulullah, dan ia pun gugur sebagai syuhada. Selain keberaniannya dalam jihad, Amr juga menjadi sebab turunnya Surah Al-Baqarah/2: 215, yang menjelaskan prioritas

⁹⁹ Khair al-Din al-Zirikli, *Al-A'lam*, juz 7, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1984, hal.

sasaran infak setelah ia bertanya kepada Nabi tentang ke mana ia harus menginfakkan hartanya yang melimpah. Kisahnya mengajarkan bahwa semangat tinggi dan niat tulus dapat mengalahkan segala keterbatasan fisik, serta pentingnya berinfak secara bijak di jalan Allah, yang seluruhnya akan dicatat dan dibalas oleh-Nya.¹⁰⁰

7) Sahabat Abdullah bin Ummi Maktum

Abdullah bin Ummi Maktum, seorang tunanetra, bukan hanya diangkat sebagai muadzin oleh Nabi Muhammad SAW, tetapi juga ditugaskan sebagai pemimpin administratif Madinah saat Rasul pergi ke medan perang.¹⁰¹

8) Sahabat Tsabit bin Qais

Tsabit bin Qais bin Syammas Al-Anshari, dikenal dengan panggilan Abu Muhammad, adalah juru bicara (*khatib*) kaum Anshar dan sering disebut juga sebagai khatib Nabi saw.. Ia ikut serta dalam Perang Uhud dan pertempuran-pertempuran setelahnya. Tsabit memiliki gangguan pendengaran (tuli sebagian). Telah sahih riwayat dari Nabi saw. bahwa ia memberinya kabar gembira akan mati syahid. Tsabit akhirnya gugur sebagai syuhada pada Perang Yamamah, dan pada hari itu, bendera kaum Anshar berada di tangannya.¹⁰²

Tsabit bin Qais bin Syammas, juru bicara Anshar dan Nabi saw., yang memiliki gangguan pendengaran, sangat khawatir ketika Surah Al-Hujurat/:2 turun, melarang meninggikan suara di atas suara Nabi. Karena suaranya yang keras, Tsabit menyangka dirinya telah berbuat salah dan amalnya terhapus. Ia pun mengasingkan diri di rumahnya dalam kesedihan. Ketika Nabi menanyakan kondisinya, Tsabit mengungkapkan kekhawatirannya. Nabi kemudian menenangkannya dengan kabar gembira yang luar biasa: “Berjalanlah di muka bumi dengan riang gembira, karena sesungguhnya engkau termasuk penghuni surga.” Kisah ini, yang juga dikonfirmasi oleh Anas bin Malik, menegaskan posisi mulia Tsabit sebagai salah satu penghuni surga, meskipun ia sempat diliputi kekhawatiran karena penafsirannya terhadap ayat tersebut.¹⁰³

9) Sahabat Mu'adz bin Jabal

¹⁰⁰ Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyjat al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah...*, hal. 55-56

¹⁰¹ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Juz 31...,hal. 52

¹⁰² Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir al-Qurashi al-Basri al-Dimashqi, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, juz 6, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 334.

¹⁰³ Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 1, hal. 110, *Kitab al-îmân*, Bab *Makhâfah al-Mu'min an Yahbath 'Amaluhu*, No Hadis. 119.

Mu'adz bin Jabal, seorang Sahabat Nabi yang terkemuka dan pincang, adalah peserta Bai'at Aqabah dan Perang Badar. Ia menemani Nabi saw. di semua peperangan dan kemudian diutus ke Yaman sebagai pengajar. Mu'adz wafat di Syam akibat wabah Tha'un Amwas. Ia sangat terkenal akan keilmuannya dalam halal dan haram, bahkan dipuji oleh Nabi sebagai yang paling berilmu dalam bidang tersebut. Al-Qur'an merekam keteguhannya ketika ia menolak upaya kaum Yahudi yang ingin menyesatkannya dari Islam, sebagaimana diabadikan dalam Surah Ali 'Imran/3: 69, yang turun berkenaan dengan Mu'adz dan beberapa Sahabat lainnya.¹⁰⁴

10) Sahabat Abdurrahman bin Auf

Abdurrahman bin Auf, salah satu dari sepuluh Sahabat yang dijamin surga dan anggota Syura, mengalami kelumpuhan setelah terluka parah di Perang Uhud. Meskipun demikian, ia dikenal karena dua peristiwa penting yang diabadikan dalam Al-Qur'an.¹⁰⁵ Pertama, ia adalah salah satu Sahabat yang memohon keringanan hukum ketika turunnya Surah Al-Baqarah/2: 284, yang awalnya memberatkan tentang perhitungan segala yang tersembunyi di hati, hingga kemudian turun ayat keringanan.¹⁰⁶ Kedua, Abdurrahman bin Auf membuktikan kedermawanannya dengan menginfakkan setengah hartanya di jalan Allah, yang justru memicu celaan dari kaum munafik. Namun, Allah sendiri membela tindakannya melalui Surah At-Taubah/9: 79, mengutuk mereka yang mencela keikhlasan kaum Muslimin dalam bersedekah.¹⁰⁷

11) Sahabat Talhah bin Ubaidillah

Talhah bin Ubaidillah, yang dijuluki *Talhah al-Khair* (Talhah yang baik) dan *Talhah al-Fayyadh* (Talhah yang melimpah) karena kedermawanannya, adalah salah satu Sahabat awal yang memeluk Islam. Ia ikut serta dalam hampir semua peperangan bersama Nabi saw., dan pada Perang Uhud, ia menunjukkan keberanian luar biasa hingga tangannya lumpuh karena melindungi Nabi saw.. Talhah adalah salah satu dari sepuluh Sahabat yang dijamin surga dan anggota Syura. Kematianya terjadi pada tahun 36 Hijriah.¹⁰⁸ Keistimewaan Talhah diabadikan dalam Surah Al-Ahzab/33: 23, sebuah ayat yang memuji keteguhan iman orang-orang beriman yang menepati janji mereka kepada Allah, baik yang telah

¹⁰⁴ Soheib Faiz Azzam, *Dzawu al-Ihtiyjat al-Khashshah fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah...*, hal. 59.

¹⁰⁵ Al-Dzahabi, *Siyâr A'lâm al-Nubalâ'*, juz 1..., hal.68–91.

¹⁰⁶ Al-Wahidi, *al-Wasîth fi Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, jil. 1..., hal. 407

¹⁰⁷ Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, jil. 8..., hal. 215.

¹⁰⁸ Ibn Kathir, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, juz 7, hal. 246–247.

gugur maupun yang masih menunggu, tanpa sedikit pun mengubah ikrar mereka.¹⁰⁹

C. Ketenagakerjaan dan Profesi dalam Al-Qur'an

1. Penggunaan Istilah Ketenagakerjaan dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an dan Sunnah menggunakan lima istilah berbeda yang berkaitan dengan konsep pekerjaan, yaitu *'amal* (عمل), *sa'y* (سعى), *fi'l* (فعل), dan *kasab* (كسب) yang semuanya secara umum merujuk pada berbagai bentuk pekerjaan, serta istilah kelima yaitu *ajr* (اجر) yang berarti imbalan atau upah atas pekerjaan atau tenaga kerja. Kata *'amal* sendiri memiliki empat makna, yaitu (1) kerja atau tenaga kerja, (2) tindakan atau perbuatan, (3) produksi atau pembuatan, dan (4) wilayah atau bagian dari suatu negara.¹¹⁰

Sinyal-sinyal mengenai pentingnya kerja atau beramal saleh tidak hanya ditemukan secara eksplisit dalam ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga Nabi diperintahkan untuk memberi contoh pekerjaan yang baik dan melaksanakan amal saleh, sebagaimana tercantum dalam Surah at-Taubah/9:105, al-An'am/6:135, al-Qasas/28:77, al-Jumu'ah/62:10, al-Baqarah/2:198, Hud/11:61, dan az-Zumar/39:39.¹¹¹

Berdasarkan data Al-Qur'an, kata kerja seperti *'amila*, *ya'malu*, *i'mal*, dan *'amalan* muncul sebanyak 251 kali, menunjukkan makna yang beragam namun tetap berporos pada konsep tindakan atau perbuatan manusia. Dari jumlah tersebut, sebanyak 161 kali digunakan dalam bentuk aksi nyata, sering kali dikaitkan dengan kata *al-'amal* yang mengisyaratkan pentingnya amal sebagai bentuk konkret dari keimanan. Hal ini diperkuat dengan kemunculan frasa "orang beriman dan beramal saleh" sebanyak 83 kali, menandakan bahwa keimanan tidaklah utuh tanpa amal yang mendatangkan keberuntungan. Sebaliknya, perbuatan

¹⁰⁹ Ibn al-Jawzi, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm at-Tafsîr*, Tahqiq: 'Abd al-Razzaq al-Mahdi, juz 3, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2001, hal. 457.

¹¹⁰ Islamic Labour Code, "Labour Rights in the Quran and Sunnah", dalam <https://islamiclabourcode.org/labour-rights-in-the-quran-and-sunnah/>, diakses 21 Juli 2025

¹¹¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan*, Jakarta:Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015,hal. 3.

buruk seperti *sayyi'at* hanya disebut 4 kali, sementara *khabâ'its* digunakan untuk memperingatkan dampak buruk dari tindakan jahat.¹¹²

Menurut Muhammad Rusydi Bassam az-Zein, istilah '*amal*' mengandung makna luas—dari aktivitas harian hingga konsep ujian, pahala, dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya di dunia dan akhirat. Secara literal berarti pekerjaan, namun secara teologis, kata ini menegaskan bahwa setiap amal manusia—baik positif maupun negatif—memiliki konsekuensi dan menjadi inti dari ajaran Islam yang menuntut kesadaran spiritual dan sosial dalam bertindak.¹¹³

Dalam Islam, konsep '*amal* (عمل)—atau kerja—tidak membedakan antara kerja fisik maupun intelektual. Prinsip-prinsip Islam tentang kerja berlaku universal, baik bagi atasan, bawahan, maupun pekerja mandiri. Tidak ada perbedaan antara guru dan montir, pegawai negeri dan pekerja swasta, atau penguasa dan rakyat biasa.

Begitujuga Kosakata dalam Al-Qur'an yang mengandung makna upah adalah '*ajr*', yang berasal dari akar kata *ajara-ya'jur-ajr-ujrah*. Kata ini merujuk pada imbalan atas perbuatan atau kerja, yaitu apa yang diterima sebagai balasan dari usaha, baik di dunia maupun di akhirat, berdasarkan kontrak atau perjanjian. Kata ini selalu digunakan dalam konteks positif, menandakan manfaat atau keberkahan yang diperoleh.¹¹⁴ Sebagai contoh, dalam Surah Yunus/10: 72, disebutkan bahwa:

فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ
الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾

*Jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta imbalan sedikit pun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah dan aku diperintah agar aku masuk ke dalam golongan orang-orang muslim.*¹¹⁵

¹¹² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, hal. 30.

¹¹³ Muhammad Rusydi Bassam az-Zayn, *Mu'jam Ma'ânî al-Fâdz al-Qur'an*, Damaskus, Dar al-fikr, t.th, hal. 729-730

¹¹⁴ Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Darul-Hadis, 2003, juz. 1, hal. 84; ar-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Al-fâdz al-Qur'ân*, Beirut: Darul-Fikr, t.th., hal. 6; Samih 'Atif az-Zain, *Mu'jam Mufradat al-fâdz al-Qur'ân*, Beirut: ad- Dar al-Ifriqiyah, 1991, hal. 47; Majma'ul-Lughah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al- Wasit*, Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2004, hal. 7.

¹¹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 298

Ayat ini menegaskan bahwa para nabi Allah bekerja secara sukarela, tanpa mengharapkan atau meminta upah dari umatnya; upah mereka hanyalah berasal dari Allah subhanahu wa ta'ala.

Al-Qur'an sendiri menampilkan berbagai jenis pekerjaan para nabi sebagai bentuk legitimasi terhadap berbagai profesi manusia. Misalnya, pekerjaan tangan Nabi Nuh 'alaihissalâm yang membangun bahtera disebutkan dalam Hud/11:37:

”وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...”

*Buatlah bahtera dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami..*¹¹⁶

Nabi Dawud as. disebutkan sebagai tukang pembuat baju besi dalam Saba'/34:10–11, Nabi Musa as. bekerja menggembala kambing seperti tercantum dalam Al-Qashash/28:26–27, dan kisah pembangunan tembok oleh rekan Musa pada Al-Kahf/18:77, serta proyek pembangunan bendungan oleh Dzulkarnain di Al-Kahf/18:86. Di sisi lain, kerja intelektual juga mendapat tempat, seperti peran Nabi Yusuf 'alaihissalâm yang menjadi bendahara atau menteri keuangan di Mesir (Yusuf/12:55):

قال أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ

*Dia (Yusuf) berkata. “Jadikanlah aku bendahara negeri (Mesir), sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga (amanah) lagi berpengetahuan”.*¹¹⁷

Sebelum membahas hak-hak pekerja dalam al-Qur'an dan Sunnah lebih jauh, perlu dijelaskan bahwa dalam fikih Islam, istilah *ijârah* (الإجارة) merujuk pada praktik sewa-menyewa, baik terhadap barang maupun jasa tenaga manusia.¹¹⁸ Dalam konteks ketenagakerjaan, *ijârah* berarti mempekerjakan seseorang dengan imbalan upah tertentu. Pemilik yang menyewakan suatu manfaat disebut *al-mu'ajjir* (المؤجر). Pihak pemberi upah disebut *al-musta'jir* (المستأجر), sedangkan pekerjanya

¹¹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 311

¹¹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 327

¹¹⁸ Ibn Naqib Al-Misri, *The Reliance of the Traveler: A classic manual of Islamic sacred law*, Terj. N. H. M. Keller, Dubai: Modern Printing Press, 1991, hal. 369.

disebut *al-ajir* (الأجير), dan upah yang diberikan disebut *al-ujrah* (الأجرة).¹¹⁹

2. Ayat-Ayat Ketenagakerjaan

Terdapat beberapa ayat, bilamana kita kumpulkan yang secara garis besar memiliki makna ketenagakerjaan;

a. Pekerjaan sebagai Ibadah dan Tanggung Jawab

Manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya tidak dapat menetap di satu tempat saja, melainkan memerlukan mobilitas dari satu lokasi ke lokasi lain. Untuk mendukung mobilitas tersebut, Allah telah menyediakan berbagai sarana transportasi dan komunikasi. Sarana-sarana ini terus berkembang seiring kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, mencakup kendaraan darat, laut, dan udara seperti mobil, kapal, dan pesawat terbang. Sebagaimana pemahaman dalam surah al-Mulk/67: 15 yang artinya;

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ التُّشْوُرُ ١٥

Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu yang mudah dijelajahi, maka jelajalah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezekinya. Dan hanya kepada-Nyalah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.

Ibnu Katsir menafsirkan bahwa manusia diperintahkan untuk menjelajahi bumi guna mencari rezeki melalui usaha yang diiringi dengan ketergantungan kepada Allah. Usaha itu sendiri tidak akan membuahkan hasil tanpa kemudahan dari Allah, sehingga berikhtiar tidaklah bertentangan dengan prinsip tawakal.¹²⁰ Quraish Shihab menambahkan bahwa ayat tersebut merupakan penegasan rububiyah Allah, yang menunjukkan kekuasaan-Nya dalam mengatur kehidupan, sekaligus dorongan bagi umat manusia untuk memanfaatkan alam secara bijak demi kesejahteraan diri dan generasi mendatang. Dalam konteks ini, an-Nawawi menekankan pentingnya kemandirian umat Islam dalam memenuhi kebutuhannya agar tidak bergantung pada pihak luar.¹²¹ Penafsiran Kementerian Agama juga menegaskan bahwa usaha dalam mencari rezeki halal adalah bentuk ketaatan yang bernilai ibadah, dan

¹¹⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid 3, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyyah, 1971, hal. 196

¹²⁰ Abi al-Fida Ismail ibn 'Umar ibn Katsir al-Quraisy ad-Dimasqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Tahqiq: Sami ibn Muhammad Muhammad as-Salamah, 1999, hal. 179

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, juz 14, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000, hal. 357.

kemalasan justru bertentangan dengan ajaran Islam. Bahkan, Rasulullah mendoakan keberkahan bagi umatnya yang giat berusaha sejak pagi hari, sebagaimana termaktub dalam hadis riwayat at-Tirmizi dari Sakhr al-Ghamidi: “*Allahumma barik li ummatî fi bukûrihâ.*”¹²²

Dalam ayat lain, al-Qur’an melarang jual beli saat berkumandang adzan Jum’at, surah al-Jumu’ah/62: 10;

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*Apabila salat (jum’at) telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah dan ingatlah Allah sebanyak-banyak agar kamu beruntung.*¹²³

Ibnu Katsir menegaskan bahwa setelah larangan berjual beli dan kewajiban menghadiri salat Jumat saat azan dikumandangkan, Allah kemudian memberikan kelonggaran bagi kaum Muslimin untuk kembali bertebaran di muka bumi dan mencari rezeki sebagai bentuk pemanfaatan waktu pasca-ibadah.¹²⁴ Namun, menurut Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah, perintah tersebut tidak bersifat wajib, melainkan anjuran yang menunjukkan bahwa Islam tidak menafikan aktivitas duniawi setelah menjalankan kewajiban spiritual.¹²⁵ Ayat ini mengandung keseimbangan antara aspek ubudiyah (ritual) dan ikhtiar duniawi, menekankan bahwa pencarian nafkah harus berada dalam bingkai ketaatan dan dimulai dari kepatuhan terhadap perintah salat Jumat.

b. Etos Kerja dan Profesionalisme

Etos berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti sikap atau karakter, baik individu maupun kelompok. Dalam konteks kerja, etos dipahami sebagai semangat dan komitmen dalam menjalankan tugas atau tanggung jawab. Meskipun sering disamakan dengan akhlak, etos sebenarnya merupakan bagian dari akhlak karena berkaitan dengan kebiasaan positif yang dilakukan secara konsisten. Sementara itu, kerja dapat dimaknai sempit sebagai aktivitas ekonomi, atau luas sebagai

¹²² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jilid 10, Jakarta: Departemen Agama, 2008, hal. 241-242.

¹²³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 817

¹²⁴ Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*, ..., hal. 120

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, jilid 14..., hal. 234.

segala bentuk usaha manusia, baik fisik maupun intelektual, duniawi maupun ukhrawi. Intinya, manusia dituntut untuk bekerja karena hanya dari usaha yang dilakukanlah hasil dapat diperoleh.¹²⁶

Al-Qur'an memberi isyarat dalam beberapa ayat-ayatnya bahwa etos kerja akan bertimbal balik pada hasil yang dia dapatkan, sebagaimana dalam firman-Nya Surah an-Najm/53: 39-42:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۚ ٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ۖ ٤٠ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ ۖ ٤١ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ۖ ٤٢

Bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya, bahwa sesungguhnya usahanya itu kelak akan diperlihatkan (kepadanya), kemudian akan diberi balasan atas (amalnya) itu dengan balasan yang paling sempurna, bahwa sesungguhnya kepada Tuhanmu-lah kesudahannya (segala sesuatu).¹²⁷

Kata *as-sa'y* dalam Al-Qur'an awalnya berarti "berjalan" *al-masyu*, namun berkembang menjadi makna usaha atau pekerjaan, baik dalam bentuk positif maupun negatif.¹²⁸ Ayat yang menyebutkan istilah ini menegaskan bahwa seseorang hanya akan memperoleh balasan atas apa yang benar-benar ia usahakan, karena hasil usaha itulah yang akan ditampakkan dan dibalas secara adil sesuai kadarnya.¹²⁹ Dalam konteks ini, etos mencerminkan keseluruhan kepribadian dan cara seseorang memberi makna pada hidupnya, yang mendorongnya untuk meraih kinerja tinggi (*high performance*). Etos juga mencerminkan pandangan hidup yang berakar pada nilai-nilai transenden, sehingga kerja dan usaha tidak hanya bersifat pragmatis, melainkan menjadi ekspresi nilai dan spiritualitas seseorang.¹³⁰

Berangkat dari etos kerja inilah, seseorang terbentuk dalam bingkai profesionalisme. Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan manusia untuk bekerja dan menunaikan kewajiban profesionalnya, sebagaimana termaktub dalam Surah al-Taubah/9:105. Ayat ini

¹²⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, hal. 126–27.

¹²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 775

¹²⁸ Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, jilid 14, Tunisia: Dar Shahnun, hal. 197.

¹²⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, hal. 128.

¹³⁰ Musa Asy'arie, *Islam, Etos Kerja, Pemberdayaan Ekonomi Umat*, Jakarta: Penerbit Lesfi, 1997, hal. 34.

menunjukkan bahwa segala bentuk amal perbuatan manusia akan diawasi oleh Allah, Rasul, dan orang-orang mukmin. Dalam konteks ini, bekerja bukan hanya aktivitas duniawi semata, melainkan bagian dari ibadah yang harus dilakukan dengan kejujuran dan profesionalisme. Tafsir al-Muntakhab menegaskan bahwa setiap individu harus memenuhi standar kerja secara maksimal serta menjauhi kecurangan, sebab kualitas amal akan diberi balasan sesuai dengan kadar usahanya.¹³¹

Contoh konkret profesionalisme dan amanah, dua pilar penting dalam etos kerja, secara indah tercermin dalam kisah Nabi Musa AS yang disebutkan dalam Surah al-Qashash/28:26. Dalam ayat ini, dua putri Nabi Syu'aib AS secara terang-terangan menilai Musa sebagai pekerja yang ideal dan sangat layak untuk dipekerjakan, mengacu pada kekuatan dan kejujurannya dalam menggembala ternak.¹³² Keduanya melihat karakteristik ini sebagai kualifikasi utama yang dibutuhkan. Tafsir al-Khazin lebih lanjut menjelaskan bahwa "kekuatan" Musa tidak hanya terlihat dari kemampuannya mengangkat batu besar yang menutupi sumur seorang diri, sebuah tugas yang membutuhkan fisik yang prima, tetapi juga dari bagaimana ia menjaga adab dan etika interaksi yang santun kepada kedua anak Nabi Syu'aib,¹³³ Ini menunjukkan bahwa profesionalisme tidak hanya mencakup kemampuan teknis, tetapi juga integritas moral dan perilaku yang terpuji.

Lebih luas lagi, ulama kontemporer seperti Ibnu 'Asyur menekankan bahwa penilaian terhadap Nabi Musa ini memiliki relevansi universal. Menurutnya, seorang pekerja yang baik harus memiliki dua kualitas esensial: kekuatan (*al-qawiy*) yang dapat diartikan sebagai kompetensi atau kapasitas dalam menjalankan tugas, dan *al-amîn* (dapat dipercaya atau jujur).¹³⁴ Kedua prinsip utama ini membentuk standar ideal dalam memilih atau menjadi pekerja yang unggul di segala zaman dan profesi. Dalam konteks kerja modern, "kekuatan" dapat diinterpretasikan sebagai kapasitas profesional, mencakup keterampilan, pengetahuan, dan kemampuan teknis yang relevan untuk suatu pekerjaan. Sementara itu, "kejujuran" menjadi fondasi moral yang tak tergantikan, yang menghindarkan seseorang dari penyimpangan, penipuan, atau praktik tidak etis lainnya. Oleh karena itu, dua prinsip

¹³¹ Tim Ulama a-Azhar, *Tafsîr al-Muntakhab*, juz 1, Mesir, Kementerian Wakaf, 2001, hal. 322.

¹³² 'Abdurrahman bin Nasir as-Sa'di, *Taisîr al-Karim ar-Rahman fi Tafsîri Kalâmil-Mannân*, t.t.: Mu'assasah al-Risalah, 2000, juz 1, hal. 614.

¹³³ Abu al-Hasan 'Ali al-Khazin, *Lubâb at-Ta'wîl fi Ma'âni at-Tanzîl*, juz 5, Beirut: Dar al-Fikr, 1399, hal. 101.

¹³⁴ Ibn 'Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, juz 20..., hal. 105-106.

utama ini tidak hanya menjadi standar normatif dalam Islam, tetapi juga menjadi prasyarat esensial yang tak lekang oleh waktu bagi siapa pun yang ingin mencapai keunggulan, baik sebagai individu maupun dalam konteks organisasi.

c. Keadilan dalam Pekerjaan

Al-quran sangat intens dalam menyuarakan keadilan dalam pekerjaan, tergambar dari beberapa surah dan ayat yang menekankan larangan penyimpangan dan kecurangan dalam menakar timbangan, hingga kejahatan secara sembunyi-sembunyi. Adanya konsekuensi eskatologis kepada pelaku kecurangan berupa siksa dan adzab menjadikan peringatan keras dari Allah swt. Sebut saja dalam Surah al-Mutaffifin/83:1-6 (peringatan bagi yang curang dalam menakar timbangan), Surah al-A'raf/7:85 & Surah Hud/11: 94 (azab akhirat bagi kaum nabi Syuaib atas kecurangan dan penyimpangan).¹³⁵

Kejujuran dan keadilan dalam bekerja menjadi dakwah Nabi Muhammad saw. Kepada seluruh umat, dengan imbalan ditempatkan di tempat yang mulia, sebagaimana sabda Nabi saw.

التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء (رواه الترمذي عن أبي

سعيد)¹³⁶

Pedagang yang jujur serta terpercaya (tempatny) bersama para nabi, orang-orang yang jujur, dan orang-orang yang mati syahid pada Hari Kiamat. (HR. Imam at-Tirmidzi)

d. Upah dan Kesejahteraan Pekerja

Al-Qur'an menekankan pentingnya penghargaan terhadap setiap bentuk kerja atau usaha, sekecil apa pun. Firman Allah dalam Surah an-Najm/53:31 menegaskan bahwa setiap amal akan diberi balasan yang adil.¹³⁷ Kata *ajr* yang sering digunakan dalam Al-Qur'an memiliki makna pahala atau imbalan (duniawi), dan menunjukkan bahwa setiap kebaikan tidak akan sia-sia, bahkan menjadi bentuk apresiasi ilahi terhadap kerja manusia. Ini mengindikasikan bahwa upaya manusia dihargai secara spiritual dan material.¹³⁸

¹³⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, hal. 195-199.

¹³⁶ Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi' al-Kabîr*, juz 2, hal. 499, bab: *ma ja'a fit-tujjar wa tasmiyatun-Nabi sallallahu 'alaihi wa sallam*, no. 1209.

¹³⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 774.

¹³⁸ al-Ragib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân...*, hal. 64.

Konsep *ajr* dalam Islam, secara umum, memiliki makna fundamental sebagai imbalan atau balasan yang diberikan atas suatu pekerjaan, usaha, atau amal perbuatan yang telah dilakukan.¹³⁹ Namun, dalam Al-Qur'an, cakupan makna *ajr* jauh lebih luas dan mencakup empat dimensi utama yang saling berkaitan, menunjukkan komprehensivitas nilai kerja dalam Islam

Pertama, *ajr* diartikan sebagai *as-sawab* atau pahala spiritual, yang merupakan balasan ilahi bagi orang-orang beriman yang senantiasa melakukan amal saleh dan berbuat kebaikan. Ini adalah imbalan abadi yang dijanjikan oleh Allah di akhirat, sebagaimana ditegaskan dalam Surah an-Nahl/16: 97, yang menjanjikan kehidupan yang baik bagi mukmin yang beramal saleh. *Kedua*, *ajr* juga merujuk pada *al-mahr* atau mas kawin, sebuah bentuk imbalan materi dan simbol komitmen dalam ikatan pernikahan. Makna ini disebutkan dalam beberapa ayat, antara lain Surah an-Nisa'/4: 24-25, al-Ma'idah/5: 5, al-Ahzab/33: 50, dan al-Mumtahanah/60:10, yang menegaskan hak istri atas mas kawin sebagai bentuk penghargaan dan jaminan.

Ketiga, *ajr* dipahami sebagai *an-nafaqah* atau nafkah keluarga, yang merupakan kewajiban suami untuk menafkahi istri dan anak-anaknya sebagai hasil dari kerja atau usahanya. Hal ini diatur dalam Surah at-Talaq/65: 6, menunjukkan bahwa hasil kerja seorang suami memiliki dimensi sosial dan tanggung jawab keluarga.

Keempat, dan yang paling relevan dalam konteks hubungan kerja antarmanusia, *ajr* bermakna *al-ijârah* atau upah kerja, yaitu kompensasi finansial yang diberikan atas jasa tertentu yang telah diberikan oleh seseorang kepada orang lain.¹⁴⁰ Keempat makna ini secara kolektif menunjukkan bahwa kerja manusia memiliki nilai yang sangat penting dalam berbagai dimensi kehidupan: baik itu dimensi agama (melalui pahala), dimensi sosial dan keluarga (melalui mas kawin dan nafkah), maupun dimensi ekonomi (melalui upah).

Selain itu, Islam juga sangat menekankan pentingnya kejelasan dan keadilan dalam sistem pengupahan, serta ketepatan waktu pembayaran upah. Prinsip-prinsip ini ditegaskan secara langsung oleh Nabi Muhammad SAW. Pemberi kerja diwajibkan untuk transparan dalam menentukan besaran upah, agar tidak ada kesalahpahaman atau potensi eksploitasi.¹⁴¹ Yang lebih penting lagi, upah tersebut harus

¹³⁹ Ibn Mandzur, *Lisân al-'Arab*, juz 4, Beirut: Dar as-Sadr, t.th., hal. 10.

¹⁴⁰ Muhammad Murtada al-Zabidi, *Tâj al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmus*, juz 10, Tahqiq: Ibrahim at-Tarzi, Kuwait: Matbu'ah Hukumah, 1972, hal. 25-28.

¹⁴¹ Diriwayatkan oleh an-Nasai dari Abu Sa'id. Abu 'Abdurrahman an-Nasai, *Sunan an-Nasai bisy-Syarh as-Sayuti*, juz 7, Beirut: Darul-Ma'rifah, 1420 H, hal. 39, nomor

dibayarkan tepat waktu, tanpa penundaan yang tidak semestinya. Hadis Nabi secara tegas menyatakan, “Tunaikanlah upah pekerja sebelum keringatnya mengering,” sebuah metafora yang sangat kuat menekankan urgensi pembayaran segera.¹⁴² Ini bukan sekadar etika yang dianjurkan, tetapi juga upaya fundamental untuk menciptakan keadilan dalam hubungan kerja, menghindari manipulasi atau penipuan, serta menjaga motivasi dan produktivitas pekerja. Dengan demikian, Islam tidak hanya menghargai kerja sebagai ibadah yang bernilai spiritual, tetapi juga mengatur secara rinci sistem penghargaan dan imbalan dalam dunia kerja untuk memastikan hak-hak pekerja terpenuhi dan menciptakan lingkungan kerja yang adil dan bermartabat.

3. Pesan Ketenagakerjaan dalam Al-Qur'an

Al-Quran mendorong niat pada suatu pekerjaan ialah terdapat nilai ibadah di dalamnya. Dalam konteks ajaran Islam dan penafsiran Al-Qur'an, kerja dan aktivitas manusia memiliki makna yang sangat luas dan mendalam. Terdapat jenis ibadah yang didefinisikan sebagai segala aktivitas lahir dan batin manusia yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah, menunjukkan bahwa setiap kegiatan, termasuk pekerjaan duniawi, dapat bernilai ibadah jika dilakukan sesuai dengan aturan dan tuntunan agama, sebagaimana penjelasan Muhammad Abduh yang dikutip oleh Quraish Shihab, ibadah ini disebut dengan ibadah *ghairu mahdhah*.¹⁴³

Sebagaimana Allah firmankan dalam Surah az-Zariyat/51: 56, makna ibadah tidak terbatas pada ritual formal semata, tetapi mencakup seluruh aspek kehidupan. Beberapa mufassir menjelaskan bahwa tugas kekhalifahan dan seluruh aktivitas manusia termasuk dalam makna ibadah tersebut, yang inti hakikatnya adalah penghambaan diri secara tulus kepada Allah. Setiap gerak hati, aktivitas anggota badan, maupun seluruh karya kehidupan diarahkan kepada Allah, sehingga setiap amal dan pekerjaan bisa menjadi bentuk ibadah, serupa dengan jihad di jalan

hadis 3866. Lihat an-Nasai, *al-Mujtaba as-Sunan*, ditahqiq oleh 'Abdul-Fattah Abu Guddah, Halb, Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1986, juz 7, hal.. 31, no. hadis 3857 (disertai komentar tentang status hadis).

¹⁴² Sebagaimana hadis yang diriwayatkan Ibnu Majah dari Abdullah bin 'Umar “*Tunaikanlah upah pekerja sebelum keringatnya mengering*” Hadis riwayat Ibnu Majah dari Ibnu 'Umar. Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwani Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, juz 2, Arab: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, hal. 817, *Bâb lâ yagliq ar-Rahn*, no. hadis 2443.

¹⁴³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, juz 13..., hal. 356.

Allah dan kesabaran serta rida terhadap ketetapan-Nya. Dimana semua kebutuhannya berada dalam rezeki Allah.¹⁴⁴

Sejalan dengan hal tersebut, Hadis Qudsi mengingatkan bahwa dengan meluangkan waktu untuk ibadah, Allah akan memenuhi kebutuhan rohani dan material, menutupi kefakiran, dan mencegah manusia dari kesibukan yang tidak perlu.¹⁴⁵ Jadi, beribadah dalam pandangan Islam bukan hanya aktivitas ritual formal, tetapi juga termasuk semua kegiatan yang dimotivasi dan dipenuhi niat tulus karena Allah, termasuk pekerjaan duniawi yang halal.

Oleh karena itu, syarat utama agar suatu pekerjaan atau aktivitas dikategorikan sebagai ibadah adalah adanya niat dan motivasi yang benar. Jika pekerjaan duniawi diniatkan sebagai bentuk ibadah dan penghambaan kepada Allah, maka aktivitas tersebut bernilai ibadah dan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika pekerjaan religius namun diniatkan untuk kepentingan duniawi semata, maka pahala yang diperoleh hanya bersifat duniawi. Hadis Nabi menyatakan bahwa setiap perbuatan tergantung pada niatnya¹⁴⁶—maka niat dan motivasi menjadi faktor penentu utama dalam menilai keabsahan dan kebermaknaan suatu aktivitas sebagai ibadah.

Al-Qur'an menekankan bahwa dalam mencari rizki dalam bentuk manifestasi pekerjaan ialah dengan memanfaatkan bumi yang telah Allah ciptakan, hal ini disampaikan dalam surah al-Mulk/67:15:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ التُّشُورُ ١٥

Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu dalam keadaan mudah dimanfaatkan. Maka, jelajahilah segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Hanya kepada-Nya kamu (kembali setelah) dibangkitkan.

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan dan memudahkan bumi bagi manusia sebagai tempat hidup dan mencari rezeki. Segala fasilitas seperti udara, tumbuhan, hewan, dan cuaca yang mendukung merupakan bentuk rahmat-Nya, yang mendorong manusia

¹⁴⁴ Sayyid Qutub, *Fi Zilâ'il-Qur'ân*, juz 7..., hal. 38, lihat juga *Tafsir Al-Mishbah*, vol 13..., hal. 360. Bandingkan dengan Tim Tafsir Depag, *Tafsir Departemen Agama*, juz 9..., hal. 488.

¹⁴⁵ Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, juz 2..., hal. 358, no. hadis 8681, Ibnu Majah, juz 2, h. 1376, no. hadis 4107.

¹⁴⁶ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhârî*, Juz 1..., hal. 3, no. 1, 54, 2392, 3685, 4783, 6311, dan 6553. Muslim, *Sahih Muslim*, juz 6, h. 48, no. 1907 dan 5036.

untuk menjelajahi bumi dan memanfaatkan segala potensi yang ada.¹⁴⁷ Dalam ayat ini terkandung pesan moral bahwa manusia diperintahkan untuk bekerja dan berusaha mencari rezeki sebagai bentuk ibadah, menikmati hasilnya sebagai wujud syukur, dan tetap mengingat bahwa kehidupan dunia hanyalah sementara karena kelak akan ada kehidupan akhirat.¹⁴⁸

Selain itu, pesan yang disampaikan al-Qur'an ialah demi kehidupan yang layak. Sebagaimana Firman-Nya dalam surah an-Nahl/16:97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧

Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.

Penafsiran terhadap frasa *hayâtan thayyibatan* (kehidupan yang baik atau mulia) dalam Al-Qur'an menunjukkan ragam pendekatan makna yang kaya, yang mencerminkan dimensi spiritual, psikologis, dan material dalam kehidupan manusia. Para mufasir telah menggali kedalaman istilah ini dari berbagai sudut pandang. Al-Alûsî, misalnya, dalam tafsirnya yang mendalam, menafsirkan *hayâtan thayyibatan* sebagai pencapaian sikap *qanâ'ah* (kepuasan hati) dan *ridhâ* (kerelaan) terhadap segala takdir dan anugerah Allah. Menurutnya, inilah inti dari kekayaan sejati—bukan terletak pada akumulasi harta benda, melainkan pada ketenangan jiwa dan rasa cukup. Pandangan ini dianalogikan dari doa Nabi Muhammad SAW agar diberikan keberkahan dan kerelaan atas rezeki yang dianugerahkan Allah, menegaskan bahwa kebahagiaan sejati berakar pada penerimaan dan syukur.¹⁴⁹

Melengkapi penafsiran tersebut, Asy-Syaukani dalam karyanya *Fath al-Qadîr* menambahkan detail berdasarkan riwayat-riwayat yang ada, bahwa *hayâtan thayyibatan* mencakup spektrum yang lebih luas. Ia tidak hanya terbatas pada rezeki yang halal dan barakah, tetapi juga kebahagiaan menyeluruh, pencapaian *ma'rifah* (pengetahuan mendalam)

¹⁴⁷ Tim Tafsir Depag, *Tafsir Departemen Agama*, jilid 10..., hal. 240.

¹⁴⁸ Tim Tafsir Depag, *Tafsir Departemen Agama*, jilid 10..., hal. 241.

¹⁴⁹ Syihabuddin Mahmud ibn 'Abdillâh al-Husaini al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qurân al-'Adzim wa as-Sab'il Matsânî*, jilid 7, Kairo: Dar al-Hadis, 2005, hal. 293.

kepada Allah, serta kemandirian spiritual yang membebaskan diri dari ketergantungan pada makhluk. Ini secara jelas memperlihatkan bahwa makna kenyamanan dan kebaikan hidup dalam Islam jauh melampaui sekadar aspek materi. Ia berkaitan erat dengan keseimbangan rohani, kekuatan batin, dan hubungan yang kuat serta harmonis dengan Tuhan, menjadikannya sebuah kehidupan yang utuh dan bermakna.¹⁵⁰

Lebih jauh lagi, Sayyid Quttub memperluas tafsir ini dengan menekankan pentingnya ketenangan batin yang sejati, yang ia yakini hanya dapat berasal dari koneksi yang mendalam dan tulus dengan Allah SWT. Baginya, *hayâtan thayyibatan* bukan sekadar hasil dari kelimpahan duniawi semata, melainkan buah dari kedekatan spiritual dan pemahaman akan tujuan hidup yang lebih tinggi. Ia juga menyoroti bahwa rasa bahagia yang hakiki dalam beramal saleh, tulus karena Allah, adalah refleksi nyata dari hidup yang *thayyib*. Dengan demikian, *hayâtan thayyibatan* tidak hanya merupakan konsep filosofis, tetapi juga pengalaman spiritual yang transformatif, di mana hati yang tenang, jiwa yang puas, dan amal yang ikhlas menjadi penanda utama dari kehidupan yang benar-benar baik di dunia maupun di akhirat.¹⁵¹

Penjelasan dari Tafsir Kementerian Agama RI menguatkan dimensi psikologis dan spiritual tersebut, dengan menggambarkan bahwa *hayâtan thayyibatan* adalah kondisi jiwa yang tenteram karena lezatnya iman dan kenikmatan keyakinan, serta kebebasan dari penghambaan kepada materi. Kebahagiaan yang sejati tercermin dari keikhlasan menerima takdir dan kerinduan kepada janji Allah.¹⁵² Namun, al-Khâzin mengambil pendekatan eskatologis dengan menafsirkan *hayâtan thayyibatan* sebagai kehidupan di surga, mengikuti pandangan Mujâhid dan Qatâdah. Surga digambarkan sebagai tempat dengan kehidupan sempurna: tanpa kemiskinan, sakit, atau kesedihan, melainkan penuh kebahagiaan yang abadi. Perbedaan tafsir ini mengilustrasikan keluasan makna kebahagiaan dalam Islam yang dapat dirasakan di dunia sebagai rasa cukup, tenang, dan dekat dengan Allah, namun juga disempurnakan di akhirat sebagai ganjaran tertinggi bagi orang beriman.¹⁵³

¹⁵⁰ Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, juz 3, Beirut: Dar al-Kalam at-Tayyib, 1997, hal. 231

¹⁵¹ Sayyid Qutub, *Fi Zilâl al-Qur’ân*, jilid 4..., hal. 488.

¹⁵² Tim Tafsir Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jilid 5..., hal. 384.

¹⁵³ Al-Khazin, *Lubâb at-Ta’wil fi Ma’âni at-Tanzil*..., juz 4, hal. 113.

BAB IV

ANALISIS PARADIGMA INKLUSIF DALAM PEMENUHAN HAK PROFESI DISABILITAS BERBASIS AL-QUR'AN

A. Kajian Kritis terhadap Pendekatan Eksklusif dalam Realisasi Hak Penyandang Disabilitas

1. Kritik Paradigma Post-Positivis terhadap Teologi Disabilitas dalam Tradisi Agama Samawi

Buku *Disability in Judaism, Christianity, and Islam* yang disunting oleh Darla Schumm dan Michael Stoltzfus merupakan kontribusi penting dalam wacana interreligius mengenai disabilitas. Melalui dua bagian besar—yakni kajian teks-teks suci dan refleksi sosial-filosofis—buku ini berupaya mengungkap bagaimana Yudaisme, Kristen, dan Islam menanggapi persoalan disabilitas dari masa lalu hingga saat ini.¹ Namun, pada bagian yang membahas Islam, tampak adanya kecenderungan untuk lebih menyoroti dimensi sosiokultural dan tradisi sekunder umat Muslim ketimbang menggali sumber normatif Islam secara mendalam, dan nampak bahwa Ketiga agama ini meniru mode medis, dengan mengaitkan kondisi tubuh pada kekurangan spiritual individu.²

¹ Darla Schumm and Michael Stoltzfus, *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, New York, Palgrave MacMillan, 2011, hal. xii.

² Darla Schumm and Michael Stoltzfus, *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, ..., hal. xiv.

Misalnya, bab tentang lepra dalam Islam awal yang ditulis Matthew L. Long³ dan *vitiligo* (hilangnya pigmen kulit/bercak putih) yang ditulis Elizabeth Sierra⁴ lebih banyak menggambarkan bagaimana masyarakat Muslim memandang tubuh yang “berbeda” dengan stigma atau kekhawatiran religius, daripada menampilkan prinsip-prinsip dasar Islam yang secara normatif inklusif.

Berawal membahas lepra dalam Islam awal, ditulis oleh Matthew L. Long, menggambarkan bagaimana masyarakat Muslim pada masa Nabi Muhammad SAW dan sesudahnya memandang penderita lepra dengan kewaspadaan tinggi, sebab kurangnya peneliti kajian lepra pada masa islam klasik, hanya tulisan Michael Dols yang berjudul *The Leper in Medieval Islamic Society* (1983). Berfokus pada penggunaan istilah dalam bahasa Arab yang merujuk pada penyakit lepra seperti; *abrash* (أبرص), *judzâm* (جذام) dan *biyâdhân* (بياضان).

Penulis mengkritik bahwa harus hati-hati dalam memaknai suatu kata yang telah diterjemahkan dan dijelaskan oleh leksikografer muslim, sebab perbedaannya waktu penulisan kamus dan hadis Nabi.⁵ dan bagaimana literatur Islam awal—termasuk Hadis dan biografi Nabi—menggambarkan interaksi antara penderita lepra dan komunitas Muslim. Meskipun ditemukan sikap empatik Nabi kepada penderita, seperti tidak mengucilkan mereka, secara umum sekuel ini lebih menekankan bagaimana ketakutan terhadap penularan dan persepsi ketidakmurnian tubuh menjadikan penderita lepra sebagai kelompok yang rentan terhadap marginalisasi sosial dan religius.⁶

Sementara itu, bab yang ditulis oleh Elizabeth R. Sierra tentang vitiligo menyajikan kajian sejarah terhadap cara masyarakat Muslim, Yahudi, dan Kristen mempersepsikan kulit yang berubah warna secara tidak merata (vitiligo). Dalam konteks masyarakat Muslim, orang yang memiliki kondisi vitiligo sering dipandang memiliki penanda ketidaksempurnaan tubuh yang dianggap mencolok secara visual. Kondisi

³ Matthew L. Long, “Leprosy in Early Islam,” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*, ed. Darla Schumm dan Michael Stoltzfus, New York, Palgrave Macmillan, 2011, hal. 43–62.

⁴ Elizabeth R. Sierra, “Vitiliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin,” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam...*, hal. 63–76.

⁵ Leksikografer adalah orang yang menyusun, menulis, atau mengedit kamus. Leksikografer muslim yang dibahas ialah; al-Jauhari (w. 396/1004) dalam *al-shihâh*, Ibn Sidah (w. 458/1066) dalam *Muḥkam*, al-Fayruz Zabadi (w. 817/1415) dalam *al-Qâmûs*, dan Murtada al-abidi (w. 1205/1791) dalam *Tâj al-‘Arûs*.

⁶ Darla Schumm and Michael Stoltzfus, *Disability in Judaism, Christianity and Islam*, New York, Palgrave MacMillan, 2011, hal. 43-62

ini terkadang dikaitkan dengan persepsi religius tertentu, dalam islammm diklaim sebagai berkah ilahi atau peluang mendekatkan diri kepada Tuhan melalui Taubat. Penulis menunjukkan bagaimana stigma terhadap penderita vitiligo tidak selalu bersumber dari teks agama Islam itu sendiri, tetapi lebih dari konstruksi sosial-keagamaan yang berkembang di masyarakat.⁷

Bab yang ditulis oleh Arseli Dokumaci menyoroti praktik ibadah salat yang dilakukan oleh Muslim penyandang disabilitas. Ia mengawali dengan kutipan dari Thomson (1996) tentang pernyataan bahwa Disabilitas adalah bukti nyata bahwa dunia ini tidak dirancang untuk tubuh-tubuh yang “berbeda”. Contohnya seperti: kursi tidak ramah bagi pengguna kursi roda, teks tak dapat diakses tunanetra, radio tidak bisa diakses tunarungu, dll.

*Disability is the unorthodox made flesh, refusing to be normalized, neutralized, homogenized . . . The cripple before the stairs, the blind person before the printed page, the deaf person before the radio, the amputee before the typewriter, and the dwarf before the counter are all proof that the myriad structures and practices of material, daily life enforce the cultural standard of a universal subject with a narrow range of corporeal variation.*⁸

Ini menunjukkan bahwa standar tubuh yang dianggap “normal” terlalu sempit — masyarakat hanya merancang ruang, alat, dan aktivitas untuk tubuh yang ideal menurut budaya mayoritas. Bagaimana individu-individu dengan keterbatasan fisik tetap berupaya menjalankan ritual keagamaan, khususnya salat, meskipun menghadapi berbagai kendala tubuh dan lingkungan, hingga muncul pertanyaan filosofis, apakah aturan sholat mengasumsikan bahwa semua pelaksanaan ibadah adalah hanya untuk orang yang tidak disabilitas?⁹

Dalam pengamatan yang disampaikan, para penyandang disabilitas memperlihatkan cara-cara unik dan kreatif dalam menjalankan gerakan salat, mulai dari mengadaptasi posisi tubuh hingga menggunakan gerakan isyarat sebagai pengganti gerakan formal. Mereka melaksanakan ibadah dengan mengandalkan pemahaman pribadi terhadap kemampuan tubuhnya

⁷ Elizabeth R. Sierra, “Vitiliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin,” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam...*, hal. 63–76.

⁸ R. G. Thomson, *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, New York, Columbia University Press, 1996, hal. 24

⁹ Arseli Dokumaci, “Daily Prayer by Physically Disabled Practitioners” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam...*, hal. 132-133

sendiri. Meski dalam kutipannya akan *rukhsah* pada penyandang disabilitas dengan berdasar pada Surah Muzzammil/73: 20 diartikan sakit karena disabilitas.

This and other verses (73: 20) are important because of the message that they give to “the sick.” This message requires that “the sick” do “whatever they can within their power” (Bazna and Hatab 2005: 12), bending down, standing, moving, prostrating as deeply as possible, to the best of their ability (Rispler- Chaim 2007). The rule appears to leave the decision about modification of namaz to the believer.

Padahal dalam literatur tafsir “*sakit*” di sana masuk dalam konteks keringanan dalam melakukan sholat malam. Seorang muslim tidak harus mengikuti Nabi saw. yang menjadikan sholat malamnya sebagai kewajiban sendiri bagi Nabi saw., karena bagi kelompok muslim masih ada banyak kebutuhan yang harus dipenuhi seperti adanya pekerjaan esok hari (*yadhribûn fî al-ardh*), berperang di jalan Allah, dan sakit (*udzûr* tidak dapat melaksanakan sholat).¹⁰

Arseli juga mencatat adanya praktik penyesuaian keagamaan yang berakar dari tradisi Islam sendiri, di mana terdapat ruang bagi fleksibilitas hukum dalam pelaksanaan ibadah. Akses terhadap salat tidak bergantung pada penyediaan sarana atau infrastruktur tertentu, melainkan muncul dari adaptasi individual yang bersifat spontan dan kontekstual. Dalam hal ini, fokus diberikan pada bagaimana aksesibilitas terhadap ibadah dibentuk oleh pengalaman tubuh yang konkret dalam ruang dan waktu tertentu. Hal ini juga menunjukkan bagaimana pengalaman spiritual para penyandang disabilitas tidak terlepas dari interaksi tubuh dengan ruang ibadah, serta bagaimana tubuh mereka membentuk cara baru dalam memahami dan mengalami praktik religius tersebut.¹¹

Secara umum lebih menggambarkan representasi sosial yang berkembang dalam komunitas Muslim terkait tubuh yang dianggap “berbeda” akibat kondisi medis tertentu. Pendekatan yang diambil bersifat deskriptif-historis dan lebih menyoroti realitas sosial dan persepsi masyarakat, dibandingkan eksplorasi terhadap landasan inklusivitas yang tertanam dalam Al-Qur’an dan praktik kenabian.

Padahal, Al-Qur’an dan praktik Nabi Muhammad SAW justru telah memuat nilai-nilai inklusivitas disabilitas secara substansial dan aplikatif sejak periode kenabian. Hal ini misalnya tercermin dalam kisah Abdullah

¹⁰ Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb (Tafsir al-Kabîr)*, Juz 30, cet. ke-3, Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-’Arabi, 1420 H, hal. 694-695

¹¹ Arseli Dokumaci, “Daily Prayer by Physically Disabled Practitioners” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam...*, hal. 134-135.

bin Ummi Maktum, seorang sahabat tunanetra yang diberi kepercayaan oleh Rasulullah sebagai muadzin, imam shalat, bahkan pengganti kepemimpinan administratif (*amîr*) ketika Nabi keluar dari Madinah.¹² Penugasan ini dilakukan bukan sebagai bentuk belas kasihan, tetapi berdasarkan kompetensi dan kepercayaan. Lebih jauh lagi, Al-Qur'an juga memuat koreksi langsung terhadap sikap diskriminatif terhadap penyandang disabilitas dalam QS. 'Abasa/80:1–10, ketika Allah menegur Nabi karena telah berpaling dari Ummi Maktum. Ayat ini bukan hanya menegaskan martabat penyandang disabilitas, tetapi juga membalik relasi kekuasaan—bahwa yang dianggap “lemah” justru lebih dekat dengan kebenaran dan pantas mendapat prioritas dakwah.¹³

Meskipun buku *Disability in Judaism, Christianity, and Islam* layak diapresiasi karena berhasil menunjukkan sisi inklusif dari ketiga agama besar, termasuk Islam, dalam menanggapi persoalan disabilitas, terdapat ruang epistemologis yang belum tergarap secara optimal, khususnya dalam penggalan nilai-nilai normatif dari teks suci Islam seperti Al-Qur'an. Beberapa bab yang membahas Islam lebih menonjolkan aspek sosial dan budaya umat Islam, bukan kerangka etik teologis Qur'ani.¹⁴ Dalam konteks inilah kritik epistemologis terhadap pendekatan deskriptif-empiris khas Barat menjadi relevan. Kritik ini tidak dimaksudkan untuk menafikan kontribusi buku, melainkan sebagai tawaran perluasan wacana agar perspektif Islam tidak hanya tampil sebagai objek deskriptif, melainkan sebagai subjek normatif yang menyumbangkan epistemologi inklusif dari dalam.

Pendekatan pemikiran yang bercorak deskriptif-empiris khas *post-positivisme* Barat, yakni dengan lebih menekankan pengalaman sosial dan persepsi kultural komunitas beragama terhadap tubuh yang berbeda, ketimbang membongkar kedalaman normatif dari ajaran agama itu sendiri. Dalam bab tentang *leprosy in early Islam*, misalnya, Matthew L. Long mengulas bagaimana penyakit lepra dipahami dalam masyarakat Muslim awal, tetapi hanya menyebutkan Al-Qur'an, hadis dan beberapa perkataan

¹² Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Juz 31, Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al-Arabi, hal. 2000, hal. 52., lihat juga Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir al-Tâbarî Jâmi' al-Bâyân 'an Ta'wil Ay al-Qur'ân*, juz 24, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 105. Lihat juga Al-Qurtûbi, *Al-Jâmi' al-Aḥkâm al-Qur'ân*, juz 19, Libanon: Dar al-Kutub al-Misriyah, n.d., hal. 312.

¹³ Lihat drama struktural 3 strata sosial dalam kejadian Nabi Bermuka Masam, Husein Al-Habsyi, *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah Abasa*, Jakarta: Penerbit al-Jawad, 1992, hal. 13.

¹⁴ Seperti tulisan Elizabeth R. Sierra yang hanya mengutip sudut pandang 2-3 ayat dan banyak mengeksplor kajian medis vitiligo. Elizabeth R. Sierra “Viteliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin,” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam...*, hal. 63–76

ulama secara singkat dan tidak mengaitkannya dengan prinsip-prinsip etik keagamaan *maqâshid al-syarī‘ah*, dan pendalaman pada beberapa kitab tafsir dan fiqh disabilitas, yang menekankan keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia secara utuh.¹⁵ Begitu pula dalam pembahasan *vitiligo* oleh Elizabeth Sierra, tubuh penderita hanya diletakkan dalam kerangka simbolik atau estetis berdasarkan persepsi sosial, bukan dalam kerangka keadilan teologis.¹⁶

Keterbatasan ini mencerminkan kecenderungan sekuler epistemologi Barat yang oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas telah dikritik sebagai proses *desacralization of knowledge*—yakni pemisahan antara ilmu pengetahuan dan nilai-nilai wahyu.¹⁷ Ilmu sosial Barat modern, bahkan dalam pendekatan pasca-positivisnya, menurut al-Attas, tetap terjebak dalam kerangka “keraguan metodologis” yang tidak memberi ruang legitimasi pada kebenaran transenden yang diimani oleh agama.¹⁸

Sekularisme menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan hasil dari perkembangan sejarah pemikiran Barat yang telah memisahkan secara radikal antara agama dan kehidupan dunia. Dalam pandangannya, sekularisme bukan sekadar pemisahan antara institusi agama dan negara, tetapi merupakan suatu *worldview* (pandangan hidup) yang meminggirkan peran wahyu dan agama dalam seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk ilmu pengetahuan. Al-Attas menekankan bahwa sekularisme muncul dari krisis spiritual dan intelektual dalam peradaban Barat, khususnya sejak zaman Renaissance dan Pencerahan, ketika otoritas gereja digantikan oleh rasionalitas manusia sebagai sumber utama pengetahuan. Hal ini mengakibatkan terbentuknya ilmu pengetahuan yang bebas nilai (*value-free knowledge*), yang pada akhirnya memunculkan desakralisasi ilmu—yakni hilangnya keterkaitan antara ilmu dan Tuhan.¹⁹

Lebih lanjut, al-Attas menilai bahwa sekularisme membawa implikasi serius terhadap umat Islam ketika konsep ini diimpor begitu saja ke dunia Muslim tanpa menyadari bahwa akar sekularisme bertentangan dengan struktur epistemologi Islam. Dalam Islam, ilmu pengetahuan (*‘ilm*) tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga terikat pada adab dan hikmah, yaitu keterhubungan antara kebenaran rasional dan kebenaran ilahiah. Oleh

¹⁵ Matthew L. Long, “Leprosy in Early Islam,” dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis...*, hal. 46.

¹⁶ Elizabeth R. Sierra, “Vitiliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin,” dalam *ibid.*, 64.

¹⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, 36–38.

¹⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism...*, 58-60.

¹⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djojosuwarno, Bandung: Pustaka, 1981, cet. ke-2 2021, hal. 20.

karena itu, menurut al-Attas, sekularisme tidak hanya menjauhkan manusia dari agama, tetapi juga menyebabkan kekacauan makna dan kehilangan arah hidup (*loss of adab and confusion of knowledge*).²⁰ Ia mengusulkan rekonstruksi pendidikan Islam yang memulihkan kesakralan ilmu, serta menolak adopsi paradigma Barat secara mentah-mentah karena ia berdiri di atas dasar filsafat yang asing dari ruh wahyu.²¹

Kritik serupa juga dikemukakan oleh Muhammad Sa'îd Ramadhan al-Buthi, yang menganggap bahwa pemisahan antara ilmu dan iman dalam tradisi akademik modern telah mereduksi agama menjadi sekadar produk budaya atau tradisi simbolik, bukan sumber otoritatif nilai dan hukum.²² Dengan demikian, pendekatan dalam buku ini dapat dikritik karena mengabaikan potensi riwayat-riwayat terhadap tafsir Al-Qur'an, yang sebenarnya mampu menyumbangkan kerangka etik dan spiritual dalam wacana disabilitas kontemporer.

Dalam kerangka pemikiran Muhammad Sa'îd Ramadhan al-Buthi, terdapat keprihatinan yang mendalam terhadap kecenderungan arah sekularisasi dalam penulisan sejarah Nabi Muhammad SAW, terutama dalam historiografi modern yang cenderung memisahkan dimensi spiritual dari narasi sejarah. Dalam bukunya *Fiqh as-Sirah an-Nabawiyah*, al-Buthi menolak pendekatan sejarah profan yang melihat Nabi Muhammad hanya sebagai tokoh politik atau reformis sosial. Ia menyebut secara eksplisit bahwa sebagian penulis sirah modern menulis kisah Nabi dengan cara yang sama seperti mereka menulis biografi tokoh sejarah lain—tanpa menempatkan kenabian, wahyu, dan bimbingan ilahi sebagai kerangka utama.²³ Dalam pandangan al-Buthi, pendekatan seperti ini adalah bentuk sekularisasi dalam studi *sirah*, karena telah mereduksi risalah ilahiyah menjadi fenomena budaya atau psikologis semata.

Contoh nyata dari sekularisasi historiografi ini dapat ditemukan dalam karya-karya orientalis atau bahkan penulis Muslim modern yang terpengaruh pendekatan Barat. Misalnya, dalam beberapa penulisan sirah kontemporer, peristiwa-peristiwa mukjizat seperti Isra' Mi'raj, wahyu pertama, dan pengakuan kenabian dijelaskan dengan analisis psikologis atau sosiologis semata—tanpa menerima validitas spiritualnya. Pendekatan ini juga hadir dalam beberapa buku akademik yang menempatkan Muhammad sebagai “produk dari kondisi sosial Arab abad

²⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, hal. 17-18

²¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, hal. 19-20

²² Lihat dalam Muhammad Sa'îd Ramaḍān al-Bûṭî, *Naqḍu Awhām al-Madaniyyah al-Hadīthah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998, hal. 27–28. Bandingkan dengan Muhammad Sa'îd Ramaḍān al-Bûṭî, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah ma'a Mûjaz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah*, cet. ke-25, Damaskus, Dar al-Fikr, 1426 H, hal. 43.

²³ Ramadhan al-Buthi, *Fiqh al-Sirah...*, hal. 22.

ke-7”, bukan sebagai utusan Tuhan. Akibatnya, pembaca dipaksa memahami Nabi dalam ruang imajinasi sekuler, di mana kebenaran wahyu dianggap subjektif, dan nilai-nilai profetik dikembalikan ke nilai-nilai moral kontekstual belaka.²⁴ Kritik al-Buthi terhadap pendekatan ini adalah bagian dari upaya mengembalikan adab dan sakralitas dalam ilmu sejarah Islam, sebagaimana sejalan dengan gagasan al-Attas tentang perlunya rekonstruksi ilmu yang berakar pada wahyu dan akhlak

Kesimpulan dalam buku *Disability in Judaism, Christianity and Islam* yang menyatakan bahwa “masih ada ruang bagi pendekatan tafsir baru yang inklusif terhadap disabilitas dalam Islam” dapat dikritik sebagai kurang menyentuh akar teologis Islam. Frasa tersebut seolah mengandaikan bahwa inklusivitas baru mungkin dicapai melalui perkembangan tafsir modern, padahal sejarah dan sumber normatif Islam sendiri telah menunjukkan model inklusif yang kuat sejak awal. Kritik ini penting sebagai koreksi terhadap pendekatan studi agama yang cenderung mengadopsi model sosial-sekuler Barat dan mengabaikan kapasitas teologis internal Islam dalam merespons isu-isu disabilitas. Oleh karena itu, arah studi disabilitas dalam Islam perlu bergeser dari sekadar membaca realitas sosiokultural menuju pembacaan aksiologis atas nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan *karâmah insâniyah* yang tertanam dalam Al-Qur’an dan *sîrah nabawiyah*.

Buku ini memang diakui berkontribusi dalam wacana interreligius tentang disabilitas, namun pendekatannya yang deskriptif-empiris khas Barat cenderung mengabaikan nilai-nilai normatif Islam dari sumber utama seperti Al-Qur’an. Islam lebih ditampilkan sebagai objek persepsi sosial daripada sebagai sistem nilai teologis yang inklusif. Hal ini mencerminkan kecenderungan sekularisasi dalam studi agama yang dikritik oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, yang menolak pemisahan ilmu dari wahyu. Padahal, Islam sejak awal telah mempraktikkan inklusivitas berbasis kompetensi dan keadilan, sebagaimana tercermin dalam penugasan Abdullah bin Ummi Maktum dan teguran QS. ‘Abasa. Karena itu, studi disabilitas dalam Islam harus bergeser dari analisis sosial menuju tafsir nilai yang berakar pada wahyu.

2. Rekonsiliasi Epistemologi Hukum Islam dalam Memahami Hak dan Profesi Penyandang disabilitas

²⁴ Lihat misalnya pendekatan dalam karya-karya W. Montgomery Watt (*Muhammad at Mecca* dan *Muhammad at Medina*) yang melihat kenabian Muhammad dalam kerangka krisis sosial Arab, bukan risalah ilahiah.

Sumber-sumber ajaran Islam serta produk hukumnya cenderung netral bahkan menyimpan bias terhadap penyandang disabilitas. Dalam hal ini, Al-Qur'an dan Hadits tidak secara eksplisit menyebut atau membahas disabilitas sebagaimana pemahaman kontemporer. Bazna dan Hatab menegaskan bahwa konsep disabilitas seperti yang dikenal saat ini belum tercantum dalam teks keagamaan Islam karena wacana ini baru berkembang serius sejak lahirnya *Declaration on the Rights of Disabled Persons* (Deklarasi Hak-Hak Penyandang Disabilitas) tahun 1975.²⁵

Meskipun demikian, sepanjang sejarah, berbagai terminologi klasik telah digunakan untuk merujuk pada kondisi disabilitas. Istilah-istilah seperti ma'q'ad, 'ahat, 'ajiz, dan ma'aq merupakan contoh penamaan yang mencerminkan pemahaman masyarakat pada masa itu. Dari keempatnya, istilah ma'aq memiliki kekhasan tersendiri karena lebih relevan dengan “social model of disability”. Model ini berpandangan bahwa disabilitas bukanlah semata-mata masalah individu yang cacat fisik atau mental, melainkan hasil dari hambatan sosial, lingkungan, dan sikap masyarakat yang belum inklusif. Oleh karena itu, penggunaan ma'aq menyoroti bahwa individu menjadi “terhambat” atau “terbatasi” bukan karena kondisi intrinsik mereka, melainkan karena mereka adalah korban dari sikap masyarakat yang belum inklusif.²⁶

Dalam tradisi Islam, khususnya hadis, penyandang disabilitas mental secara spesifik disebut sebagai mushab.²⁷ Istilah ini secara harfiah berarti “orang sakit” atau “yang tertimpa penyakit”, menunjukkan adanya pemahaman dan pengakuan terhadap kondisi kesehatan mental yang mempengaruhi individu. Bahkan, ajaran Islam memberikan keringanan bagi penyandang disabilitas. Contoh konkretnya adalah ketika Rasulullah SAW memberikan dispensasi kepada penyandang disabilitas netra untuk tidak wajib menunaikan salat berjamaah di masjid, melainkan diperbolehkan untuk salat di rumah. Hal ini menunjukkan adanya

²⁵ Fajri Nursyamsi, et al., *Kerangka Hukum Disabilitas: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*, Jakarta, Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015, hal. 15.

²⁶ Mahir Ahmad al-Khuli, *al-Ma'aq fi al-Fikr al-Islami*, Gaza: Jami'ah al-Islamiyyah, 2007, hal. 4.

²⁷ 'Ala' ad-Din al-Mutaqqi bin Hisam ad-Din al-Hindi, *Kanz al-'Umal fi Sunan al-Aqwal*, Vol. 4, Beirut: al-Muassasah al-Risalah, 1985, hal. 270.

pertimbangan dan empati terhadap keterbatasan fisik yang mungkin dialami seseorang.²⁸

Namun, penting untuk dicatat bahwa Al-Qur'an dan Hadits juga seringkali menggunakan metafora yang berkaitan dengan disabilitas, seperti buta, tuli, dan bisu. Metafora-metafora ini, dalam banyak konteks, tidak merujuk pada disabilitas fisik secara harfiah, melainkan digunakan untuk menggambarkan kebodohan spiritual atau ketidakmampuan untuk memahami kebenaran ilahi. Menurut salah satu ulama terkemuka, ar-Razi, penggunaan istilah-istilah ini sebenarnya hanyalah majaz atau kiasan, bukan makna hakiki yang menggambarkan kondisi fisik seseorang.²⁹ Pemahaman ini sangat penting untuk menghindari penafsiran yang keliru dan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas dalam teks-teks keagamaan.

Akibat dari netralitas dan minimnya metodologi inklusif dalam ushul fikih klasik, produk hukum Islam lebih fokus pada kesempurnaan ibadah daripada pemenuhan hak akses. Ini menyebabkan penyandang disabilitas hanya diposisikan sebagai pengecualian dari standar ibadah sempurna, dan akhirnya hanya diberikan keringanan (*rukhsah*), bukan jaminan akses yang adil. Sebagai contoh, hadis *lâ dharara wa lâ dhirâr* dijadikan dasar dalam penyediaan fasilitas publik, namun tidak pernah diarahkan untuk mencakup kebutuhan khusus penyandang disabilitas.³⁰

Dalam praktik fikih, atau hukum Islam, terkadang muncul bias normalitas yang memengaruhi pandangan terhadap penyandang disabilitas. Hal ini terlihat jelas dalam pandangan Ibnu Sirrin yang menyatakan makruh (tidak dianjurkan) bermakmum kepada imam yang buta. Alasannya, imam buta dianggap kurang sempurna secara fisik, menunjukkan bahwa kondisi fisik dijadikan tolok ukur kesempurnaan dalam memimpin shalat berjamaah.³¹

²⁸ Abi al-Husain Muslim bin al-Hajaj al-Qusairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Riyadh, Dar at-Thab'ah, 2006, hal. 293.

²⁹ Muhammad ar-Razi Fakhr ad-Din bin 'Alamah Dliya' ad-Din, *at-Tafsîr Fakhr al-Dîn ar-Razi*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 84.

³⁰ Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Ibn Majah al-Qawini, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, tth, 88. Lihat juga Abu Ya'la al-Farra', *al-Ahkam as-Sulthaniyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 2000, hal. 224

³¹ Abu Bakar Muhammad bin Ahmad asy-Syafi'i, *Khilyat al-'Ulama' fi Ma'rifati Madzahib al-Fuqaha'*, Riyadh, Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1998, hal. 229.

Lebih jauh lagi, ulama seperti asy-Sya'rani berpendapat bahwa imam adalah representasi dari pemimpin tertinggi umat. Oleh karena itu, menurutnya, seorang imam tidak boleh memiliki cacat tubuh agar tidak mengurangi representasi kesempurnaan kepemimpinan. Pandangan ini semakin memperkuat adanya standar fisik yang diterapkan dalam praktik keagamaan.³²

Diskriminasi terhadap penyandang disabilitas juga tampak dari pendapat beberapa ulama besar lainnya. Misalnya, Imam Malik dan ulama Hanafiyah menganggap tidak sah shalat di belakang makmum yang tidak bisa berdiri. Pandangan ini, meskipun didasarkan pada interpretasi fikih, secara tidak langsung menciptakan batasan bagi penyandang disabilitas fisik dalam beribadah secara berjamaah, menunjukkan adanya eksklusi berdasarkan kemampuan fisik.³³

Secara umum, pembatasan hak akses bagi penyandang disabilitas dalam konteks fikih muncul dari dua alasan utama. Pertama, adanya penyamaan penyandang disabilitas dengan orang sakit. Pandangan ini membawa konsekuensi bahwa semua perlakuan terhadap mereka diarahkan pada kaidah fikih *al-masyaqqah tajlib al-taysîr*, yang berarti “kesulitan menimbulkan kemudahan”. Dengan kata lain, fokusnya adalah pada pengurangan beban atau pemberian dispensasi dalam beribadah karena kondisi “sakit” atau “kurang mampu” mereka.³⁴

Kedua, tidak adanya keberanian metodologis dalam ushul fikih untuk memahami disabilitas secara sosial dan relasional. Alih-alih melihat disabilitas sebagai interaksi antara individu dan lingkungan sosialnya, fikih cenderung memandangnya bukan sebagai kekurangan eksistensial semata. Dampaknya, disabilitas hanya ditanggapi melalui pendekatan pengurangan beban ibadah (rukhsah), seperti keringanan untuk tidak berpuasa atau salat berdiri, dan bukan melalui penyediaan akses yang setara dalam masyarakat. Hal ini menciptakan kesenjangan antara ajaran agama dan praktik inklusi yang sebenarnya. Oleh karena itu, untuk mengatasi bias ini, penting untuk melakukan rekonstruksi dari akar konsep

³² Abd al-Wahab asy-Sya'rani, *Kitab al-Mizan (al-Mizan al-Kubra)*, Vol. 2, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989, hal 137.

³³ Abu Bakar Muhammad bin Ahmad asy-Syafi'i, *Khilyat al-'Ulama' fi Ma'rifati Madzahib al-Fuqaha'*, Riyadh, Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1998, hal. 229.

³⁴ Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *al-Fawa'id al-Janiyyah*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1996, hal. 255.

ahliyyah (kapasitas hukum seseorang). Tujuannya adalah untuk memetakan hak dan kewajiban yang lebih layak dan komprehensif bagi penyandang disabilitas, sebagaimana sistem waris, wakaf, dan hibah yang telah diatur secara rinci dalam syariat.³⁵

3. Analisis Hermeneutika Filosofis Gadamer terhadap Nilai Inklusivitas dalam Al-Qur'an

Pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer memandang pemahaman teks sebagai hasil *fusi horizon* (*fusion of horizons*) antara horizon teks dan horizon pembaca modern.³⁶ Horizon teks merujuk pada konteks historis, bahasa, dan makna asli ayat Al-Qur'an, sementara horizon pembaca modern mencakup realitas sosial kontemporer yang menuntut implementasi nilai-nilai inklusivitas, khususnya bagi penyandang disabilitas. Proses ini dimulai dari prapemahaman (*Vorverständnis*) peneliti, yaitu asumsi awal bahwa prinsip-prinsip seperti keadilan (*al-'adl*, *al-qisth*, *al-mizān*), penghargaan martabat manusia (*karāmah insāniyyah*), rahmah, dan toleransi merupakan nilai-nilai inklusif yang terkandung dalam Al-Qur'an, meskipun istilah "inklusif" tidak disebutkan secara eksplisit.

Horizon teks mengandung elemen penting seperti *asbāb al-nuzūl* Surah an-Nur/24: 61 yang menolak stigma sosial terhadap penyandang disabilitas, sehingga ayat ini tidak hanya menjadi koreksi terhadap prasangka masyarakat Madinah pada masa itu, tetapi juga membentuk landasan normatif bagi penerimaan sosial terhadap kelompok rentan.³⁷ Analisis semantik terhadap istilah *al-'adl* yang muncul sebanyak 28 kali di 11 surah menunjukkan bahwa konsep keadilan dalam Al-Qur'an bukan sekadar penegakan hukum formal, tetapi mencakup keseimbangan sosial, distribusi hak, dan perlakuan setara terhadap semua individu.³⁸ Demikian pula, konsep *karāmah insāniyyah* pada QS. al-Isra'/17: 70 dipahami sebagai pemuliaan seluruh keturunan Adam, baik Muslim maupun non-Muslim, yang mencakup dimensi fisik, intelektual, dan spiritual.³⁹

Horizon pembaca modern di sisi lain diwarnai oleh kebutuhan etis dan sosial untuk mewujudkan inklusivitas yang konkret, misalnya dengan

³⁵ Abdul Wahab Khalaf, *‘Ilmu Ushul al-Fiqh wa Khalashah at-Tasyri’ al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1996, 128–129.

³⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Weinsheimer & Marshall, London: Continuum, 2004, hal. 305–341.

³⁷ Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Naysaburi, *Asbāb an-Nuzūl*, t.tp, Dar al-Taqwa, 1435 H., hal. 208.

³⁸ BAB III, “Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Al-Qur'an”, hal. 66–67.

³⁹ Muhammad bin ‘Ali Al-Shawkani, *Fath al-Qadir*, juz. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 350.

menyediakan aksesibilitas, menghapus stigma, dan menjamin partisipasi penuh penyandang disabilitas dalam kehidupan sosial-keagamaan.⁴⁰ Pertemuan kedua horizon ini melahirkan *fusi horizon*, di mana ayat-ayat seperti QS. al-Mumtahanah/60: 8–9 tentang toleransi atau QS. al-A‘raf /7: 156–157 tentang rahmat universal tidak hanya dibaca sebagai doktrin teologis, tetapi juga sebagai panduan praktis membangun masyarakat yang adil, setara, dan ramah perbedaan.⁴¹

Dalam kerangka sejarah efek (*Wirkungsgeschichte*), makna ayat-ayat inklusif ini terbentuk dari perjalanan panjang tafsir yang berkembang sejak periode klasik hingga kontemporer. Tafsir klasik seperti yang disampaikan al-Qurtubi dan Mufassir lainnya cenderung menekankan keistimewaan akal dan bentuk fisik manusia sebagai bukti kemuliaan, sedangkan pembacaan modern memperluasnya menjadi pengakuan atas hak asasi manusia tanpa diskriminasi. Dengan demikian, hermeneutika Gadamer dalam konteks penelitian ini tidak hanya mengungkap nilai-nilai inklusif dalam Al-Qur’an, tetapi juga menjelaskan proses dialogis antara teks dan konteks kini yang memungkinkan nilai-nilai tersebut menjadi relevan dan aplikatif dalam menghadapi persoalan sosial seperti disabilitas.

B. Diskursus Inklusivitas Pemenuhan Hak Profesi Disabilitas dalam Al-Qur’an

1. Konsep Kerja dalam Al-Qur’an: Antara Kontribusi dan Kapabilitas

a) Surah Al-Fath/48:17

Al-Qur’an membangun paradigma kerja tidak sekadar sebagai aktivitas ekonomi atau beban fisik, melainkan sebagai perwujudan kontribusi sosial yang terikat pada nilai ibadah. Dalam perspektif ini, kerja tidak diukur semata dari intensitas fisik, tetapi dari niat, kapabilitas, dan nilai maslahat yang dikandungnya. Dengan kata lain, al-Qur’an mendorong model kerja yang *inklusif*, yaitu membuka ruang partisipasi bagi setiap individu, terlepas dari keterbatasan fisiknya, selama ia memiliki niat dan kapasitas kontribusi dalam kerangka keadilan sosial dan ibadah kolektif.

Hal ini tampak jelas dalam Surah Al-Fath/48:17, yang menegaskan bahwa orang yang tunanetra, dan tunadaksa atau sakit tidak dipersalahkan karena ketidakhadiran mereka dalam jihad. Ayat ini secara normatif

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2..., hal. 242–243.

⁴¹ BAB III, “Penghargaan Terhadap Martabat Manusia (Karāmah al-Insān)”, hal. 70-74.

membedakan antara kondisi fisik dan nilai kontribusi, seraya membuka peluang bahwa keterlibatan seseorang tidak harus dalam bentuk fisik langsung di medan perang, melainkan dalam bentuk kontribusi sesuai kemampuan yang ada.⁴²

Tunadaksa juga diizinkan untuk tidak ikut berperang QS. al-Fath/48: 17. Namun seperti yang dijelaskan sebelumnya, mereka tetap dibolehkan bahkan dianjurkan untuk memenuhi panggilan Allah dengan mengerahkan kemampuan mereka semaksimal mungkin. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa ‘Amr ibn Jam‘uh yang pincang telah berusia lanjut ketika Islam masuk ke Madinah. Setelah memeluk Islam, ia sangat ingin bergabung dengan tiga anaknya yang dipersiapkan untuk Perang Uhud. Anak-anaknya menentang keinginan ayah mereka karena telah diizinkan untuk tidak ikut berperang. ‘Amr ibn Jam‘uh lalu mengadukan permasalahan ini kepada Rasulullah saw., Rasul kemudian menyuruh anak-anak tersebut mengikuti keinginan ayah mereka. dalam perang uhud, ‘Amr ibn Jam‘uh dan salah satu anaknya syahid ketika melindungi Rasul.⁴³

Sabâb an-nuzûl ayat ini adalah resahnya orang-orang yang memiliki keterbatasan fisik, baik karena cacat fisik ataupun karena sakit, akan perintah berjihad yang sesungguhnya diarahkan kepada kelompok munafik yang enggan berjuang meskipun kondisi fisik mereka sangat memungkinkan. Karena adanya “ancaman” al-Qur'an terhadap kelompok yang tidak mau berjuang dan berjihad di jalan Allah, sekelompok orang yang secara fisik memiliki keterbatasan resah dan mengadu kepada Rasulullah, langkah terbaik apa yang semestinya mereka ambil. Dengan keresahan ini, maka ayat al-Fath di atas diturunkan.⁴⁴

Ibn Atiyah mengatakan bahwa Ini adalah ketetapan syariat yang berlaku bagi orang-orang yang memiliki *udzur* (halangan fisik) dalam seluruh bentuk jihad hingga hari kiamat. Namun, apabila muncul keadaan mendesak dalam situasi tertentu (yakni jihad defensif atau darurat), maka kewajiban itu berlaku sesuai kemampuan masing-masing. Meskipun tidak dikenai kewajiban (gugurnya beban hukum), tetap dibolehkan bagi mereka untuk ikut berjihad, dan pahala mereka akan dilipatgandakan.⁴⁵

⁴² Lihat hirarki Pembagian kemampuan berperang bagi disabilitas dalam Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz 28..., hal. 78, lihat juga Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûṭi, *al-Iklîl fî Istinbâth al-Tanzîl*, tahqîq: Saif al-Dîn ‘Abd al-Qâdir al-Kâtib, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1401 H., hal 240.

⁴³ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr al-Qurtubi, *Al-Jâmi‘ Li Ahkâm al-Qur‘ân* juz 10..., 331-332.

⁴⁴ Muhammad at-Thahir Ibn ‘Asyur, *Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 26, Tunisia: Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984 hal. 170

⁴⁵ Abd al-Ḥaqq ibn Ghâlib ibn ‘Aṭiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsiṛ al-Kitâb al-‘Azîz*, Juz 5, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1422 H, hal. 133

Ayat ke-17 Surah al-Fath ini bisa dipahami bahwa pada prinsipnya al-Qur'an memberikan perlakuan khusus terhadap orang yang meskipun secara fisik terbatas, tetapi mereka memiliki lahan beribadah serta kontribusi aktivitas sosial yang luas serta dapat memberikan kemanfaatan terhadap komunitas. Ayat ini juga menjadi indikator penghargaan Islam terhadap kelompok yang memiliki keterbatasan fisik. Kemampuan seseorang tidak bisa diukur dengan kesempurnaan fisik, melainkan banyak faktor lain yang turut menentukan. Oleh karena itu, tidak ada pijakan teologis maupun normatif dalam Islam untuk mentolelir tindakan diskriminatif terhadap siapa pun, termasuk para penyandang disabilitas.⁴⁶

Dalam bahasa al-Qur'an, ketakwaan yang menjadi tolak ukur kemuliaan seseorang, lepas dari status sosial, kesempurnaan fisik, warna kulit, ras serta kebangsaan seseorang. Ayat tersebut di atas memberi legitimasi akan prinsip kesetaraan yang diajarkan Islam, untuk menjauhkan diri dari sistem kelas atau strata sosial lainnya. Dengan demikian, kelompok penyandang disabilitas secara sosial diakui keberadaannya oleh Islam sebagai bagian dari umat secara umum, serta mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama sesama muslim.

b) Surah 'Abasa/80:1-4

Surah 'Abasa/80:1-4 memberikan kritik tajam terhadap marginalisasi orang dengan disabilitas. Ketika Nabi saw. berpaling dari Abdullah ibn Ummi Maktum dan lebih memprioritaskan para pemuka Quraisy, Allah menegur Nabi secara langsung. Tafsir ar-Razi menggarisbawahi bahwa teguran ini bukan semata karena interaksi sosial, tetapi karena pengabaian terhadap potensi dan hak orang yang dianggap tidak produktif secara sosial.⁴⁷ Ini menjadi landasan penting bahwa Al-Qur'an menolak diskriminasi kontribusi berbasis pada status fisik atau sosial semata.

Mayoritas mufasir memahami ayat ini sebagai teguran Allah kepada Nabi Muhammad saw. yang pada saat itu kurang memberi perhatian kepada seorang tunanetra, karena beliau sedang fokus menghadapi para pembesar Quraisy yang diharapkan masuk Islam. Padahal, sebagaimana disebutkan dalam riwayat *asbâb al-nuzûl*, para pembesar tersebut belum tentu menunjukkan ketertarikan yang tulus terhadap Islam. Sebaliknya, Abdullah bin Ummi Maktûm, seorang sahabat tunanetra, menunjukkan kesungguhan untuk memahami ajaran Islam dan menjadi pengikut yang taat.⁴⁸

⁴⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan*, Jakarta, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015, hal.500-501.

⁴⁷ Ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 52.

⁴⁸ Wahbah al-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Minhâj*, Juz 30, Beirut: Dar al-Fikr, 1991, 85, lihat juga dalam Nasir ad-Din al-Baidhowi,

Bahkan dikatakan oleh Izzah Darwazah bahwa ini merupakan ayat pertama (secara urutan turun di Makkah) yang menunjukkan teguran bagi Nabi Muhammad saw. Teguran ini bertujuan mengingatkan kepada Nabi saw. atas bentuk ijtihad-Nya dalam memilih suatu prioritas dakwah. Teguran ini tidak lah bertentangan dengan mengurangi kemaksuman kenabian.⁴⁹

Konteks turunnya ayat tersebut memperlihatkan bahwa permintaan sebagian pembesar Quraisy agar Nabi “menyingkirkan” para sahabat dari golongan kelas bawah adalah refleksi dari ketidaksiapan mental terhadap nilai kesetaraan yang diajarkan Islam. Meskipun mereka mengajukan syarat akan masuk Islam jika tuntutan itu dikabulkan, tidak ada jaminan kepastian dari pernyataan mereka, sehingga teguran dalam ayat ini juga bersifat antisipatif terhadap kemungkinan manipulasi simbolik oleh elite Quraisy.⁵⁰

Terdapat sebuah tulisan menarik dari dalam pembacaan dramatik terhadap Surah ‘Abasa, Husein Al-Habsyi menyusun struktur sosial masyarakat Arab pada masa Nabi dalam tiga lapisan utama yang mencerminkan pola relasi feodalistik yang timpang. Pertama, kelompok *Anbiyā’* diposisikan sebagai kekuatan moral dan spiritual yang memainkan peran reformis dan transformatif dalam masyarakat. Nabi Muhammad saw., dalam hal ini, digambarkan sebagai agen perubahan yang luhur, penyayang, dan menjadi harapan bagi kaum tertindas—bukan sosok pemarah sebagaimana yang disiratkan oleh sebagian tafsir konvensional. Kedua, terdapat kelas *Mustadbirîn*, yakni kelompok elite penindas yang diwakili oleh figur seperti al-Walid ibn al-Mugirah, yang dalam narasi Al-Habsyi lebih tepat dianggap sebagai sosok yang bermuka masam dan berpaling, mengingat karakternya yang sombong dan ambisinya memonopoli akses terhadap dakwah Nabi. Ketiga, lapisan *Mustad’afîn* merepresentasikan kaum lemah atau marginal secara sosial, seperti Ibn Ummi Maktum, seorang tunanetra miskin yang justru oleh tafsir Al-Habsyi diposisikan sebagai simbol perlawanan moral terhadap dominasi kelas atas. Struktur sosial ini memperlihatkan bagaimana pembacaan tafsir dapat dibingkai melalui lensa kritik sosial, dengan memperjelas relasi kuasa yang tersembunyi di balik narasi tafsir

Tafsîr al-Baidhōwi, juz 5, Beirut: Dar Ihya; at-Turats al-‘Arabi, t.th., hal. 286, lihat juga dalam Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jâmi‘ li-Ahkâm al-Qur’ân*, juz 19, Tahqiq: Ahmad al-Burduni dan Ibrahim Atsfish, al-ṭab‘a al-thâniya, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyya, 1964, hal. 211

⁴⁹ Muhammad ‘Izzah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hâdîts*, , Juz 2, Beirut: Cet. 2, Dar al-Garb al-Islami, 2000, hal. 122

⁵⁰ Ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

tradisional serta menyoroiti keberpihakan teologis terhadap kelompok rentan sebagai subjek aktif perjuangan keadilan sosial.⁵¹

Dalam kerangka pendekatan dramatik Kenneth Burke yang diadopsi oleh Husein Al-Habsyi, struktur feodalistik masyarakat Arab pada masa Nabi tidak sekadar dipahami sebagai sistem klasifikasi sosial belaka, melainkan sebagai *scene* atau latar dramatik yang secara aktif membentuk dan menentukan makna dari tindakan (act) dan karakter pelaku (agent) dalam suatu peristiwa. Burke menyebut prinsip ini sebagai *scene-agent ratio* dan *scene-act ratio*, yakni kesepadanan antara latar sosial dengan sifat pelaku maupun tindakannya. Dengan menggunakan perangkat ini, Husein menyusun argumen bahwa sikap bermuka masam dan berpaling—yang dalam banyak tafsir dinisbahkan kepada Nabi—sesungguhnya tidak sejalan dengan karakter moral beliau sebagai figur pembawa rahmat dan keadilan. Sebaliknya, ekspresi tersebut lebih cocok disematkan kepada tokoh seperti al-Walid ibn al-Mugirah, yang dalam struktur sosial tersebut tergolong kaum *mustakbirin* (elite arogan) dan secara motif maupun posisi lebih memungkinkan untuk bersikap eksklusif serta meremehkan kehadiran kaum lemah seperti Ibn Ummi Maktum. Dengan demikian, tafsir dramatik Al-Habsyi tidak hanya menggugat interpretasi klasik, tetapi juga menawarkan pembacaan yang lebih adil dan kontekstual terhadap relasi kuasa dalam teks wahyu.⁵²

Struktur ini tidak hanya menjelaskan tafsir tetapi juga menyiratkan kritik sosial-politik terhadap sistem sosial yang meminggirkan kelompok tertentu. Husein menggunakan struktur ini untuk membalik logika tafsir konvensional yang justru bisa berbahaya secara teologis (membenarkan bahwa Nabi bisa bersikap tidak santun terhadap kaum miskin).

Hal ini dikuatkan oleh Muhammad ibn Ibrahim al-Katani yang mengatakan bahwa dalam kerangka etika profetik, mustahil bagi Nabi Muhammad saw. untuk mengeluarkan perkataan atau menunjukkan perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai kasih sayang, kelembutan, dan keadilan sosial. Sebagai sosok pilihan yang diutus untuk menyempurnakan akhlak, beliau justru dikenal karena kedekatannya dengan kelompok rentan seperti kaum miskin dan dhuafa. Riwayat dari Imam az-Zuhri memperkuat citra tersebut, bahwa Nabi saw. kerap mengajak mereka duduk bersama, memperhatikan kebutuhan mereka, dan

⁵¹ Husein Al-Habsyi, *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah 'Abasa*, Bandung: Al-Jawad, 1991, hal. 11–13. Lihat pula: Ahmed Zaranggi Ar Ridho, “Dramatism in Surah 'Abasa: An Analytical Study of Husein Al-Habsyi's Interpretation,” dalam *SHuhuf*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2024, hal. 149–150.

⁵² Husein Al-Habsyi, *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah 'Abasa* Bandung: Al-Jawad, 1991, hal. 15–17; lihat juga Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969, hal. 3–20

memperlakukan mereka dengan penuh penghormatan. Oleh karena itu, menjadi problematis secara moral dan historis apabila ada narasi yang menyatakan bahwa beliau bersikap meremehkan seorang tunanetra—seperti Ibn Umri Maktum—hanya karena ia menyela pembicaraan beliau dengan para pemuka Quraisy. Dugaan semacam ini tidak sejalan dengan karakter kenabian yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan tanpa diskriminasi terhadap kondisi fisik atau status sosial.⁵³

Namun Para ulama dan mufassir secara konsensus menyepakati bahwa subjek dari firman Allah Swt. bahwa Nabi lah yang melakukan pemalingan wajah.⁵⁴ Teguran dalam Surah ‘Abasa tidak semata-mata ditujukan kepada tindakan lahiriah Rasulullah ﷺ, melainkan mengandung dimensi koreksi terhadap kecenderungan afeksi internal yang—meski manusiawi—tidak ideal dalam kerangka kenabian. Dalam hal ini, perhatian beliau yang lebih condong kepada para tokoh Quraisy yang memiliki kedudukan sosial tinggi dan hubungan kekerabatan, serta keengganan yang mungkin timbul terhadap seorang tunanetra yang tidak memiliki status serupa, menjadi dasar dari teguran tersebut. Teguran itu bukan bersifat penghinaan, melainkan pengingat akan urgensi menyempurnakan standar etika kenabian, terutama dalam menghadirkan keadilan dan empati kepada kelompok marjinal. Penyebutan sifat “buta” (al-a‘mā) dalam ayat tidak dimaksudkan untuk merendahkan, melainkan untuk menegaskan bahwa kondisi disabilitas seharusnya menjadi alasan untuk memperkuat sikap lemah lembut dan perhatian, bukan justru pengabaian. Dalam konteks ini pula, meskipun Nabi Muhammad saw. diberi otoritas untuk menegur para sahabatnya, tindakan yang secara implisit menimbulkan kesan preferensi terhadap golongan elit atas kelompok dhuafa dapat menimbulkan interpretasi yang mendahulukan kepentingan duniawi atas nilai-nilai keadilan ilahiah, sehingga layak untuk dikoreksi oleh wahyu secara langsung.⁵⁵

Sebagian kalangan yang berpendapat bahwa para nabi mungkin melakukan dosa menjadikan teguran Allah dalam Surah ‘Abasa sebagai dalil atas pandangan mereka, dengan menyatakan bahwa teguran tersebut merupakan indikasi bahwa tindakan Nabi Muhammad saw. tergolong maksiat. Namun, argumentasi semacam ini tidak dapat diterima secara ilmiah, karena bertentangan dengan prinsip kemaksuman (*‘ishmah*) para nabi yang telah disepakati dalam tradisi teologis Islam. Teguran yang tertuang dalam ayat tersebut tidak menunjukkan adanya pelanggaran

⁵³ Muhammad ibn Ibrahim ibn Abd al-Ba’its al-Husain al-Katani, *Rad al-Mutsayabihât ila al-Muḥkamât*, Iskandaria: Jumhuriyyah Misr al’Arabiyah, 2008, hal. 164-165

⁵⁴ Ar-Razi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

⁵⁵ Ar-Razi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

syariat atau dosa substansial, melainkan berkaitan dengan pilihan dakwah yang tidak sepenuhnya mencerminkan prioritas etis yang paling utama. Dalam hal ini, tindakan Nabi yang lebih memusatkan perhatian kepada tokoh-tokoh Quraisy yang terpandang secara sosial dapat menimbulkan kesan mendahulukan kepentingan elite atas kaum dhu'afa, yang secara simbolik tidak selaras dengan semangat keadilan sosial yang melekat pada misi kenabian. Oleh karena itu, konteks teguran tersebut lebih tepat dipahami sebagai bentuk arahan terhadap *tark al-awlā* (meninggalkan yang lebih utama), bukan sebagai bentuk dosa atau cela moral, dan dengan demikian tidak menyalahi prinsip kesempurnaan moral yang melekat pada pribadi Nabi saw.⁵⁶

Lantas kenapa Allah menggunakan terma “الأعمى” bilamana ingin mengangkat derajat Ummi Maktum? Bukankah terma ini mengandung unsur merendahkan? Karena cenderung pada tindakan *ableist* (Bahasa diskriminatif terhadap disabilitas).⁵⁷ Pertanyaan ini juga disampaikan dalam Tafsir ar-Razi dengan redaksi;

السؤال الثاني: أنه تعالى لما عاتبه على مجرد أنه عبس في وجهه، كان تعظيما عظيما من الله سبحانه لابن أم مكتوم، وإذا كان كذلك فكيف يليق بمثل هذا التعظيم أن يذكره باسم الأعمى مع أن ذكر الإنسان بهذا الوصف يقتضي تحقير شأنه جدا؟⁵⁸

Pertanyaan kedua: Ketika Allah Ta'ala menegur beliau (Nabi Muhammad) hanya karena bermuka masam kepada Ibnu Ummi Maktum, hal itu merupakan bentuk penghormatan yang sangat besar dari Allah kepada Ibnu Ummi Maktum. Jika demikian, bagaimana mungkin pantas dengan penghormatan sebesar itu Allah menyebutnya dengan sebutan “orang buta,” padahal menyebut seseorang dengan sifat seperti ini biasanya mengandung makna merendahkan kedudukannya?

Ar-Razi mengatakan bahwa Ungkapan “orang buta” di sini bukan bermaksud merendahkan martabatnya, melainkan menegaskan bahwa karena kebutaannya ia lebih berhak atas sikap lembut dan kasih sayang—*“lahu, pantaskah, wahai Muhammad, engkau membalasnya dengan kekerasan?”*⁵⁹

⁵⁶ Ar-Razi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

⁵⁷ Schalk, S., “Critical Disability Studies and Humor”, dalam *Journal of Modern Literature*, Vol. 39, No. 3, Tahun 2016, hal 103-110

⁵⁸ Ar-Razi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

⁵⁹ Ar-Razi, *Mafâṭih al-Ghaib*, Juz 31..., hal. 53.

Sebagai manusia sekaligus utusan Allah, Nabi saw. pernah melakukan kekhilafan, dan Al-Qur'an menegur beliau sebagai bentuk pengajaran profetik. Teguran tersebut menegaskan prinsip dasar dalam Islam bahwa nilai seseorang tidak ditentukan oleh status sosial atau kondisi fisiknya, melainkan oleh keimanannya.⁶⁰ Dengan demikian, ayat ini tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga normatif: menunjukkan komitmen Al-Qur'an terhadap kesetaraan sosial dan penghormatan terhadap setiap individu tanpa diskriminasi.

Ayat ini memberikan dukungan moral dan penguatan tanggung jawab profetik Nabi untuk tetap berpihak kepada kelompok rentan, termasuk mereka yang dipandang rendah secara sosial. Kepribadian Rasulullah saw. yang akrab dengan “*wong cilik*” justru menjadi cerminan keteladanan kepemimpinan yang inklusif dan adil.⁶¹

c) Surah 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 عَمَمَتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَلَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةً طَيِّبَةً ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٦١

Tidak ada halangan bagi orang buta, orang pincang, orang sakit, dan dirimu untuk makan (bersama-sama mereka) di rumahmu, 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, di rumah saudara-saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara-saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara ibumu yang perempuan, (di rumah) yang kamu miliki kuncinya, atau (di rumah) kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagimu untuk makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri. Apabila kamu memasuki rumah-rumah itu, hendaklah kamu memberi salam (kepada penghuninya, yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri dengan salam yang penuh berkah dan baik dari sisi Allah. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat(-Nya) kepadamu agar kamu mengerti.

⁶⁰ Wahbah al-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr*, juz 30..., hal. 62

⁶¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, 503. Lihat juga

Dijelaskan oleh Wahbah Zuhaili terdapat 3 Perbedaan tentang sebab turunnya ayat ini, dimana Ketiga sebab turunnya ayat tersebut menunjukkan bahwa ayat ini memuat prinsip pengangkatan kesulitan (رفع الحرج) dalam aspek sosial dan ibadah sekaligus. Baik karena kekhawatiran orang-orang berkebutuhan khusus (seperti orang buta, pincang, dan sakit) akan mengganggu kerelaan tuan rumah ketika makan (sebab pertama dan ketiga), maupun karena ketidakterlibatan mereka dalam jihad (sebab kedua),⁶² ayat ini hadir untuk menegaskan bahwa syariat Islam tidak membebani orang yang memiliki uzur syar'ī dan sekaligus meluruskan persepsi masyarakat agar tidak mendiskriminasi mereka dalam hal makan bersama atau hak-hak sosial lainnya. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya bersifat hukum, tetapi juga edukatif—menanamkan nilai inklusivitas, empati, dan keadilan sosial dalam masyarakat Muslim.

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.⁶³

Sedangkan Izzah Darwazah mengatakan Ayat ini secara eksplisit menghapus beban psikologis dan hambatan sosial yang mungkin dirasakan oleh individu dengan disabilitas, seperti tunanetra, penyandang disabilitas fisik, dan mereka yang sedang mengalami kondisi medis tertentu. Lebih jauh, ayat ini juga menetapkan kelonggaran hukum terkait etika konsumsi dalam konteks sosial-keluarga, yakni membolehkan seseorang untuk makan di rumahnya sendiri maupun di kediaman kerabat dekat seperti orang tua, saudara kandung, paman atau bibi dari pihak ayah maupun ibu, serta dari rumah sahabat dekat, hamba sahaya, atau individu-individu yang berada dalam otoritas dan tanggung jawabnya, termasuk para pekerja atau pelayan di lahan, kebun, dan unit-unit produksi miliknya. Selain itu, ayat ini menegaskan fleksibilitas dalam pola makan bersama, dengan memperbolehkan seseorang makan secara terpisah maupun kolektif tanpa pelanggaran norma. Ayat ini juga mengandung

⁶² Wahbah al-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Minhâj*, Jilid 18, cet. 1, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1991, hal. 300-302

⁶³ 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, *Tafsîr Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 535-536.

anjuran etis berupa penyemai budaya salam dan doa antarsesama sebagai bentuk interaksi sosial yang membawa keberkahan. Penutup ayat ini berfungsi sebagai seruan reflektif bagi komunitas Muslim agar mampu menangkap hikmah dan nilai-nilai kebijaksanaan yang terkandung dalam petunjuk Ilahi tersebut dengan akal sehat dan kesadaran moral yang mendalam.⁶⁴

Ia juga menambahkan bahwa Apa yang tampak jelas adalah bahwa ayat ini merupakan kelanjutan yang harmonis dengan ayat-ayat sebelumnya, baik dari segi susunan maupun tema. Seperti halnya ayat-ayat terdahulu, ayat ini memuat pelajaran tentang adab sosial dalam interaksi keseharian. Besar kemungkinan bahwa sejumlah kaum Muslimin mengalami kebingungan atau kesulitan praktis dalam masalah-masalah sosial yang dikandung dalam ayat ini, lalu mereka meminta fatwa kepada Nabi saw. Maka, turunlah ayat ini sebagai jawaban. Tidak menutup kemungkinan pula bahwa ayat ini turun secara bersamaan dengan tiga ayat sebelumnya, karena kesatuan tema, atau diturunkan setelahnya namun ditempatkan dalam urutan tersebut demi kesinambungan substansi dan konteks. Bahkan bisa jadi ayat ini diturunkan dalam situasi berbeda, tetapi disusun di tempat ini karena kesesuaian makna dan tematik.⁶⁵

Tafsir al-Qurthubī atas QS. An-Nur/24: 61 menunjukkan kedalaman kajian hukum dan sosial dalam ayat yang diawali dengan pernyataan “أَيُّسَ... عَلَى الْأَعْمَى خَرْجٌ”. Para ulama berbeda pendapat mengenai status hukum ayat ini, apakah termasuk ayat yang di-nasakh, menasakh ayat lain, atau tetap berlaku (muḥkamah). Sebagian ulama menyebut bahwa ayat ini berlaku pada masa awal Islam ketika rumah-rumah terbuka tanpa pintu, sehingga seseorang dapat masuk dan makan tanpa izin, namun kemudian dinasakh ketika sistem rumah dan kepemilikan lebih tertata. Pendapat lain menyatakan ayat ini justru menasakh kekhawatiran kaum Muslim setelah turunnya larangan memakan harta secara batil, sehingga memperbolehkan makan di rumah kerabat atau orang yang dipercayai. Sementara itu, banyak ulama berpendapat bahwa ayat ini tetap berlaku secara muḥkamah, dengan menekankan prinsip kemudahan dan kebolehan bagi orang yang mengalami uzur serta pembolehan sosial untuk saling dipercayai dalam kehidupan sehari-hari.

Lebih lanjut, al-Qurthubī mengulas aspek sosial dan budaya Arab pra-Islam, seperti tradisi menjauhi orang yang mengalami uzur karena alasan jijik atau status sosial, yang kemudian dikoreksi oleh ayat ini. Ia juga menjelaskan tentang kebolehan makan bersama atau sendiri, adab masuk

⁶⁴ Izzah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hâdîts*, , Juz 8..., hal. 448

⁶⁵ Izzah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hâdîts*, , Juz 8..., hal. 450

rumah, dan pentingnya salam, baik di rumah sendiri, rumah orang lain, maupun masjid. Dalam pembahasan tentang rumah-rumah yang disebutkan (ayah, ibu, saudara, dan teman), tafsir ini memperlihatkan bahwa izin bisa bersifat eksplisit atau implisit berdasarkan relasi sosial. Konsep amanah dan kewenangan juga diulas melalui istilah “ما ملكتم مفاتحه”, merujuk pada orang-orang yang diberi kunci dan tanggung jawab atas suatu tempat. Tafsir ini menegaskan bahwa syariat memberi ruang kelonggaran, kepercayaan, dan penghormatan terhadap struktur sosial yang menjunjung etika, namun tetap menjaga batasan hak dan kepemilikan pribadi.⁶⁶

Lebih jauh Ibn ‘Atiyah yang dikutip oleh az-Zuhaili mengidentifikasi bahwa ini merupakan warisan turunan dari Nabi Ibrahim. Mengacu pada pandangan Ibnu ‘Athiyah, larangan menganggap makan sendirian sebagai hal tercela merupakan bentuk koreksi terhadap tradisi Arab pra-Islam yang memandang makan bersama sebagai norma moral utama. Analisis modern menekankan bahwa Islam tidak hanya mendorong suatu adab sosial, tetapi juga memberikan ruang untuk pilihan individual—yakni makan sendirian diperbolehkan; sedangkan makan bersama tetap dianjurkan, bukan diwajibkan.⁶⁷

Selain itu, perspektif kontemporer terhadap hadis menyatakan bahwa Nabi Ibrahim dianggap sebagai teladan awal dalam mempraktikkan *hospitality*—menerima tamu dan makan bersama yang ramah, namun ia tidak pernah mengecam makan sendirian. Studi modern menyimpulkan bahwa nilai-nilai seperti empati, inklusivitas, dan penghargaan terhadap uzur (keterbatasan) sosial termasuk dalam prinsip syariat yang menyesuaikan diri dengan kebutuhan manusia, tanpa mengekang kebebasan individu.⁶⁸

Dengan demikian, ayat tersebut dan tafsiran seperti Ibnu ‘Athiyah mencerminkan etos keseimbangan—menghormati tradisi yang positif, memberikan keringanan bagi yang berkebutuhan khusus, dan tetap menjaga ruang kebebasan individu—sejalan dengan tuntunan etika Islam modern yang adaptif dan penuh perhatian.

Sementara itu, QS An-Nur/24:61 menegaskan bahwa akses terhadap ruang sosial seperti rumah makan dan interaksi kekeluargaan tetap terbuka bagi kelompok dengan keterbatasan fisik, termasuk orang buta, pincang,

⁶⁶ Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *Al-Jami‘ li-Ahkam al-Qur’an*, tahqiq: Ahmad al-Barduni dan Ibrahim Athfisy, cet. 2, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964 M, juz 12, hal. 312-319

⁶⁷ Wahbah al-Zuhayli, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Sharî‘ah wa al-Minhâj*, Jilid 18..., hal. 308.

⁶⁸ Rassool Ja’fariyan, “Hospitality in Islam” dalam *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2015, hal. 462

dan sakit. Ayat ini menjadi pernyataan kesetaraan dalam relasi sosial, yang secara implisit mengafirmasi hak untuk berpartisipasi dan tidak terisolasi dari struktur sosial hanya karena faktor tubuh. Dimana pada saat itu orang kaya merasa ennggan makan Bersama para penyandang disabilitas.⁶⁹

d) Pemaknaan Kerja Sebagai Ibadah Sosial, Bukan Beban Fisik

Bilamana ditarik lebih jauh, kesemua makna ayat di atas dapat dikaitkan dengan QS. Fussilat/41:33–36:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝۳۳ وَلَا تَسْتَوِي
الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ لَدَفْعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَبِئْسَ حَمِيمٌ ۝۳۴
وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا ۚ وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا ذُو حِظٍّ عَظِيمٍ ۝۳۵ وَإِنَّمَا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ
نَزْعٌ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝۳۶

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan kebaikan, dan berkata, “Sesungguhnya aku termasuk orang-orang muslim (yang berserah diri)?” Tidaklah sama kebaikan dengan kejahatan. Tolaklah (kejahatan) dengan perilaku yang lebih baik sehingga orang yang ada permusuhan denganmu serta-merta menjadi seperti teman yang sangat setia. Sifat-sifat yang baik itu tidak akan dianugerahkan kecuali kepada orang-orang yang sabar dan tidak pula dianugerahkan kecuali kepada orang-orang yang mempunyai keberuntungan yang besar. Jika setan sungguh-sungguh menggodamu dengan halus (untuk meninggalkan perilaku baik itu), maka berlindunglah kepada Allah! Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.⁷⁰

Para mufasir memiliki perbedaan pendapat mengenai siapa yang dimaksud dalam ayat “orang yang paling baik perkataannya”. Namun, riwayat dari ‘Aisyah menyebut bahwa ayat ini berkenaan dengan Bilal bin Rabbah. Dalam literatur tafsir bi al-riwâyah, Bilâl diposisikan sebagai representasi kelompok marjinal secara sosial (mantan budak). Namun oleh Nabi saw. Bilal mendapatkan tempat terhormat dalam komunitas Muslim. Suaranya yang lantang dan merdu menjadikan dia ditunjuk sebagai

⁶⁹ ‘Izzah Darwazah, *at-Tafsîr al-Hâdits*, , Juz 8..., hal. 448-449

⁷⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019...*, hal. 698

muadzin oleh Nabi saw., yang sekaligus mencerminkan pengakuan akan kapasitas spiritual dan kontribusinya, tanpa memandang status sosialnya.⁷¹

Fenomena ini membantah anggapan bahwa Islam awal mengandung diskriminasi sosial. Sebaliknya, Islam tampil sebagai kekuatan transformasional yang mendobrak struktur hirarkis jahiliah⁷² dan mengangkat derajat manusia berdasarkan ketakwaan dan kontribusi amal. Pemahaman ini memperkuat pesan Al-Qur'an bahwa parameter nilai manusia dalam Islam adalah hati dan amal, bukan bentuk fisik maupun kedudukan duniawi. Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dari Abu Hurairah, Nabi saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ⁷³

Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa kalian dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati kalian dan amal perbuatan kalian.

Hadis ini mempertegas bahwa parameter kemuliaan manusia dalam Islam bukanlah bentuk fisik atau kekayaan, tetapi terletak pada kemurnian hati dan kualitas amalnya.⁷⁴ Nilai ini konsisten dengan rangkaian ayat-ayat seperti QS. Al-Fath (48):17, QS. 'Abasa (80):1–3, dan QS. Fushshilat (41):33–36, yang secara eksplisit maupun implisit menolak diskriminasi terhadap individu penyandang disabilitas dan menegaskan hak serta kapasitas kontribusi mereka dalam masyarakat Muslim.

Sebagaimana tergambar dalam QS. Al-Fath:17, Islam tidak membebaskan tugas fisik berat kepada individu dengan keterbatasan, namun tetap mengakui keikutsertaan mereka secara proporsional dalam bentuk lain. Ini menunjukkan bahwa kontribusi lebih utama daripada kesempurnaan fisik, dan bahwa kerja serta pengabdian adalah amal ibadah sosial. Dalam masyarakat Arab pra-Islam, perang menjadi simbol kehormatan dan keberanian individual, sehingga penyandang disabilitas sering kali terpinggirkan dari struktur sosial. Budaya militeristik ini tercermin dalam banyak manuskrip sastra pra-Islam yang menyanjung

⁷¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, 503.

⁷² John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press. 2002, hal. 30.

⁷³ Abu Hâtim Muḥammad ibn Hibbân al-Bustî, *SHaḥîḥ Ibn Hibbân*, juz 5, cet. 1, Tahqiq Muḥammad 'Ali Sunmaz dan Khalish Ay Damîr, Beirut: Dar Ibn Hâzim, 2012, hal. 364, dalam bab *Dzikru al-ikhbâri bi-anna 'alâ al-mar'i ta 'ahhuda qalbihi wa 'amalihi dûna ta 'ahhudihi nafsahu wa mâlahu*, No. Hadis 4557.

⁷⁴ Muhammad al-Amin al-Harârî, *Syarḥ Sunan Ibn Mâjah li al-Harârî*, Juz, 25, Beirut: Dar Tuk an-Najah, hal. 211

pelaku perang serta keturunan mereka.⁷⁵ Pasca Islamisasi, nuansa heroisme tersebut tetap hadir dalam narasi-narasi sejarah dan biografi tokoh-tokoh militer seperti Khalid bin Ma'dan al-Kala'i (w. 722/723), Makhul al-Syami (w. 731), dan dalam kitab-kitab seperti *Kitâb al-Siyar* yang memuat biografi Abû Ishaq al-Farazi (w. 802).⁷⁶

Dalam struktur sosial semacam ini, kosakata yang menunjuk pada ketidaksempurnaan fisik, seperti *a'mâ* (buta), *a'raj* (pincang), dan *marîdh* (sakit), kerap digunakan sebagai indikator kelas sosial rendah. Penyandang disabilitas tidak memiliki peran signifikan dalam sistem sosial yang memuliakan kekuatan fisik dan kehormatan suku. Oleh karena itu, kehadiran ayat-ayat yang menyebut kelompok disabilitas secara eksplisit dalam konteks afirmatif dan non-diskriminatif merupakan revolusi sosial-teologis dalam Islam. Penting untuk digarisbawahi bahwa penyandang disabilitas bukanlah aib, kutukan, atau bentuk penyimpangan, melainkan bagian dari takdir yang tak bisa ditolak oleh siapa pun. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menjadi fondasi perlindungan dan penghormatan Islam terhadap kaum penyandang disabilitas, bukan hanya secara moral, tetapi juga dalam bentuk hak dan akses yang setara.

Lebih jauh, narasi yang merendahkan penyandang disabilitas sebagai pembawa musibah atau kutukan adalah warisan pemikiran jahiliah yang tidak selaras dengan spirit Islam. Islam justru memberikan landasan normatif bagi penguatan peran dan kapasitas penyandang disabilitas, bukan peminggiran mereka. Oleh karena itu, penting untuk mengembangkan pendekatan pemberdayaan penyandang disabilitas melalui akses pendidikan yang adil, kesempatan kerja yang setara, serta fasilitas sosial yang inklusif. Tulisan ini, pada bagian selanjutnya, akan membahas secara lebih mendalam tentang bagaimana peran dan posisi sosial disabilitas dapat ditingkatkan dalam masyarakat Muslim kontemporer melalui strategi pendidikan dan penguatan akses sosial-ekonomi, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip keadilan dan rahmah dalam Al-Qur'an dan Sunnah.⁷⁷

Ketiga ayat ini menguatkan benang merah bahwa kerja dalam pandangan Al-Qur'an bukanlah aktivitas yang dibebankan kepada fisik secara kaku, melainkan bentuk ibadah sosial yang dimensi utamanya adalah kontribusi terhadap masyarakat sesuai kemampuan yang dimiliki. Dengan demikian, kerja menjadi bagian dari pengabdian (*'ubûdiyyah*) dan

⁷⁵ Reuven Firestone, *Jihad: the Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 28-31.

⁷⁶ Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, New Jersey: Princeton University Press, 2006, hal. 7-8

⁷⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: Ketenagakerjaan...*, hal. 506.

penciptaan keadilan sosial, bukan ukuran produktivitas dalam kerangka kapitalistik semata.

2. Sistem Ekonomi Inklusif di Era Nabi: Model Pengupahan dan Keadilan Kerja

Kondisi sosial Arab pra-Islam sangat dipengaruhi oleh karakter geografis yang keras dan panas, sehingga membentuk masyarakat yang fanatik terhadap kesukuan, solidaritas kelompok, dan kebanggaan fisik. Di tengah masyarakat seperti ini, kesempurnaan fisik menjadi standar kesempurnaan manusia, sementara penyandang disabilitas dianggap sebagai kelompok yang hina dan rendah derajatnya.⁷⁸

Sikap merendahkan ini terlihat dari kebiasaan para pemuka Quraisy yang enggan makan dan berkumpul dengan orang-orang disabilitas. Mereka bahkan merasa jijik apabila harus duduk satu meja atau makan bersama dengan kaum difabel, karena disabilitas dipandang sebagai cacat yang membuat seseorang tidak pantas bergaul di ruang publik dan social.⁷⁹

Pandangan diskriminatif itu tidak hanya berlaku terhadap penyandang disabilitas fisik, tetapi juga menyasar orang sakit dan orang yang mengalami ketidaksempurnaan dalam bentuk lainnya. Mereka dianggap tidak layak menyentuh makanan atau hadir dalam perjamuan bersama karena dianggap membawa ketidaksempurnaan bagi keseluruhan kelompok.

Namun, perubahan besar terjadi setelah datangnya Islam dan kerasulan Nabi Muhammad saw. Rasulullah membawa nilai-nilai kesetaraan dan penghormatan terhadap kemanusiaan secara utuh, yang tidak bergantung pada bentuk fisik, melainkan pada ketakwaan dan akhlak. Dengan turunnya beberapa ayat yang mengangkat derajat penyandang disabilitas, seperti 3 surah yang telah dijelaskan di atas. Seperti terjunnya Abdullah bin Ummi Maktum pada semua sektor yang hanya dilalui orang normal pada masa nya; perang, ibadah, hingga politik.⁸⁰

a) Ekonomi Inklusif Pada Masa Nabi

Sistem ekonomi yang dijalankan oleh Nabi Muhammad saw. di Negara Madinah dibangun di atas prinsip keadilan distribusi dan keseimbangan tanggung jawab sosial. Pendapatan negara pada masa itu

⁷⁸ Ibnu Katsîr Abu al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 7, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 317.

⁷⁹ Ahmad Bahrul Hikam, *Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Dalam Al-Qur'an...*, hal. 148

⁸⁰ Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 29.

berasal dari berbagai sumber yang terstruktur dan fungsional. Dari kalangan Muslim, zakat dan sedekah menjadi sumber utama kas negara, yang disalurkan kembali untuk kebutuhan kaum miskin, fakir, amil, mualaf, pembebasan budak, dan lainnya sebagaimana tercantum dalam at-Taubah/9: 60. Sementara itu, dari kalangan non-Muslim, *kharaj* (pajak atas tanah) dan *jizyah* (pajak per kepala) dipungut dengan prinsip non-diskriminatif dan disertai perlindungan hak-hak sipil. Di samping itu, negara juga memperoleh pemasukan dari *ghanimah* (harta rampasan perang) dan *fay* (tanah atau harta tanpa peperangan), yang kemudian digunakan untuk kemaslahatan umum, termasuk pembangunan infrastruktur, penyantunan anak yatim, dan jaminan sosial masyarakat.⁸¹

Penekanan utama dari sistem ini terletak pada keberpihakan terhadap prinsip keadilan sosial-ekonomi. Distribusi kekayaan dilakukan secara adil untuk menghindari penumpukan pada kelompok elit semata, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Hasyr/59: 7. Dalam hal ini, Nabi SAW juga memastikan bahwa kelompok minoritas, seperti non-Muslim dan kelompok rentan, tidak mengalami diskriminasi atau eksploitasi. Mereka tetap mendapat perlindungan, hak partisipasi sosial, dan kebebasan ekonomi selama membayar kewajiban dalam bentuk pajak yang proporsional. Sistem ini juga menciptakan keseimbangan antara hak dan kewajiban warga negara, di mana setiap individu bertanggung jawab atas kontribusinya terhadap negara sesuai kemampuannya, dan negara bertugas menjamin kesejahteraan serta keadilan bagi seluruh masyarakat tanpa kecuali.⁸²

b) Penggajian pada Masa Nabi

Pada masa Nabi Muhammad saw. dan *Khulafâ' al-Râsyidîn*, tugas-tugas keagamaan seperti muadzin dan guru agama dilaksanakan secara sukarela sebagai bentuk pengabdian sosial. Sistem penggajian formal terhadap profesi keagamaan mulai dikenal pada masa Daulah Abbasiyah, sebagaimana dicatat dalam *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* Al-Mawardi dan *Al-Muqaddimah* karya Ibn Khaldun.

وَيَجُوزُ أَنْ يَأْخُذَ هَذَا الْإِمَامُ وَمَأْدُونُهُ رِزْقًا عَلَى الْإِمَامَةِ وَالْأَذَانَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مِنْ سَهْمِ
الْمَصَالِحِ، وَمَنْعَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ⁸³

⁸¹ Naseem Akhtar et al., "Social and Economic Welfare in Prophetic Principles of Administration: A Study in Contemporary Perspective", dalam *International Journal of Economics and Business (IJEBS)*, Vol. 21, No. 1, Tahun 2022, hal. 699

⁸² Naseem Akhtar et al., "Social and Economic Welfare in Prophetic Principles of Administration: A Study in Contemporary Perspective"...,hal. 699

⁸³ Abi al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Hibban al-Bashri al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Kairo: Dar al-Hadis, 2006, hal. 163.

ketika stabilitas sosial menuntut profesionalisasi dan standardisasi jabatan keagamaan. Dengan demikian, dalam konteks modern, pemberian kompensasi finansial kepada profesi keagamaan atau sosial, termasuk bagi penyandang disabilitas, memiliki justifikasi kuat dalam perkembangan sejarah Islam.

Imam alghazali juga menekankan mengambil upah untuk tugas-tugas keagamaan, seperti azan atau imam, diperbolehkan dalam beberapa kondisi, tetapi lebih baik jika tidak ada upah, kecuali jika diberikan oleh masjid atau pihak yang bertanggung jawab. Yang ditekankan di sini adalah keikhlasan dalam melaksanakan tugas-tugas ibadah. Namun, dalam hal ini, mengambil gaji terkait dengan pengelolaan masjid dan pencapaian salat berjamaah lebih diperbolehkan daripada untuk tugas-tugas yang sifatnya sunnah atau tambahan.⁸⁴

Adapun hadis pelarangan mengambil upah atau gaji pada muadzin di masa rasul ialah tujuannya untuk memantapkan hatia agar ikhlas, sedangkan keuangan dan finansial di tentukan melalui ghanimah, bantuan sahabat lain dan Baitul Mal.⁸⁵ Dalam perspektif sosiologis, profesi tidak semata-mata ditentukan oleh adanya kompensasi finansial, tetapi oleh tiga unsur utama: keberlanjutan (kontinuitas), kompetensi atau keahlian khusus, serta pengakuan sosial terhadap peran tersebut dalam struktur masyarakat.⁸⁶ Hal ini ditegaskan oleh Talcott Parsons bahwa profesi adalah institusi sosial yang dibangun atas dasar kepercayaan masyarakat terhadap kelompok yang memiliki keterampilan tertentu untuk memenuhi fungsi sosial tertentu.⁸⁷

C. Implikasi Pendekatan Socio-Religious Model Disability pada Hak Profesi Penyandang Disabilitas

Dalam konteks *muamalah* (interaksi sosial dan ekonomi), prinsip keadilan dan kemandirian menuntut bahwa seorang penyandang disabilitas harus mendapatkan akses yang setara untuk memperoleh pekerjaan yang layak. Akses ini krusial agar mereka dapat hidup secara mandiri, mengandalkan kemampuan dan potensi diri mereka sendiri, alih-alih terus-menerus bergantung pada belas kasih atau bantuan dari

⁸⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz 1 dalam <https://app.turath.io/book/9472>, hal. 175. diakses 24 Juli 2025.

⁸⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz 1 ..., hal. 176.

⁸⁶ Wilensky, Harold L. The Professionalization of Everyone? dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 70, No. 2, Tahun 1964, hal. 137–158.

⁸⁷ Talcott Parsons, *The Social System*, New York: Free Press, 1951, hal. 427–429

individu lain.⁸⁸ Kemandirian ekonomi tidak hanya meningkatkan kualitas hidup penyandang disabilitas, tetapi juga mengembalikan martabat dan peran aktif mereka dalam masyarakat.

Pentingnya hak ini telah terdokumentasikan secara kuat dalam kerangka hukum Indonesia, khususnya melalui Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas. Pasal 60 dan 61 undang-undang ini secara eksplisit mengamanatkan bahwa pemerintah (pusat maupun daerah), serta pihak swasta, memiliki kewajiban untuk menyediakan jaminan pelatihan kerja, fasilitas pelayanan kesehatan yang aksesibel, dan lingkungan yang bebas dari diskriminasi. Kewajiban ini juga meluas pada sektor kewirausahaan, dengan dukungan penuh kepada penyandang disabilitas yang ingin menjalankan unit usaha mandiri.⁸⁹ Regulasi ini merupakan langkah maju untuk memastikan bahwa penyandang disabilitas tidak hanya dilindungi, tetapi juga diberdayakan untuk berpartisipasi penuh dalam perekonomian.

Lebih lanjut, untuk memahami secara komprehensif bagaimana hak profesi bagi penyandang disabilitas dapat diterapkan secara efektif, perlu diperdalam melalui pendekatan *Socio-Religious Model of Disability (SRmD)*. Model ini menggabungkan dimensi sosial dan keagamaan, dengan landasan konsep *ahliyyah* (kelayakan atau kapasitas hukum) dalam fikih dan *maqasid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam) yang berorientasi pada kemaslahatan umum. Berdasarkan kerangka ini, empat narasi utama tentang penerapan hak profesi bagi penyandang disabilitas dapat disusun, yang akan membahas lebih rinci implementasi hak ini berdasarkan kategori disabilitas yang berbeda:

1. Penyandang Disabilitas Fisik: Hak atas Pekerjaan Tanpa Diskriminasi Ruang

Beberapa bentuk disabilitas fisik yang disebutkan antara lain *paraplegia*, yaitu hilangnya kemampuan gerak pada bagian tubuh bawah seperti tungkai dan panggul, yang umumnya disebabkan oleh cedera pada sumsum tulang belakang atau kelainan genetik. Kemudian, terdapat *cerebral palsy* (CP), yaitu gangguan pada sistem saraf yang memengaruhi kontrol gerakan, kemampuan belajar, fungsi sensorik, dan aspek kognitif,

⁸⁸ Ahmad Bahrul Hikam, *Konstruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Dalam Al-Qur'an*, Bojonegoro: Madza Media, 2023, hal. 269.

⁸⁹ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, 35.

yang biasanya muncul akibat cedera otak selama masa perkembangan anak, baik sebelum maupun sesudah kelahiran.⁹⁰

Selain itu, dikenal pula kondisi *dwarfisme*, yaitu pertumbuhan tulang yang tidak normal akibat faktor genetik atau gangguan medis tertentu, sehingga seseorang memiliki postur tubuh yang jauh lebih pendek dari rata-rata.⁹¹ Maka penggunaan pendekatan SrMD dapat dibedah melalui konsep-konsep berikut;

a. Konsep *Ahliyyah*

Disabilitas fisik tidak mengurangi *ahliyyah* dalam bentuk apa pun. Mereka tetap memiliki tanggung jawab dan kelayakan hukum dalam bekerja sebagaimana muslim lainnya.

Sejalan dalam Tafsir ar-Razi menegaskan bahwa pengecualian dalam medan perang saat jihad hanya berlaku dalam konteks jihad fisik (*kar wa farr* – menyerang dan mundur), namun secara implisit mengakui bahwa seseorang dengan gangguan fisik tetap memiliki nilai dan manfaat sosial yang dapat diberdayakan. Bahkan disebutkan bahwa orang yang kehilangan kedua tangan, meskipun tidak disebut eksplisit dalam ayat, tetap dapat memiliki peran dalam jihad, sehingga tidak otomatis dihukumi sebagai uzur.⁹² Dalam logika ini, penyandang disabilitas fisik seperti *paraplegia*, *cerebral palsy*, dan *dwarfisme* tidak kehilangan *ahliyyah*nya untuk berkontribusi, selama konteks perannya memungkinkan fungsi alternatif yang sah dan bermanfaat.

b. Maqasid asy-Syari'ah

Dalam konteks *maqâshid al-syarî'ah*, pekerjaan bagi penyandang disabilitas fisik merupakan bagian dari perlindungan terhadap *hifz al-nafs* (hak hidup bermartabat), *hifz al-'aql* (pengembangan potensi akal), dan *hifz al-mâl* (hak atas penghidupan dan ekonomi). Maka, menghalangi mereka dari bekerja atau berkontribusi hanya karena keterbatasan fisik adalah bentuk pembatasan hak yang tidak sesuai dengan ruh syariat.

c. Implikasi Profesi

Disabilitas fisik merujuk pada keterbatasan mobilitas atau fungsi tubuh tertentu akibat kerusakan sistem saraf, struktur otot, maupun pertumbuhan

⁹⁰ National Institute of Neurological Disorders and Stroke (NINDS), "Cerebral Palsy," dalam <https://www.ninds.nih.gov/health-information/disorders/cerebral-palsy>, diakses 9 Juli 2025.

⁹¹ National Institute of Neurological Disorders and Stroke (NINDS), "Cerebral Palsy," dalam <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK563282/>, diakses 9 Juli 2025.

⁹² Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Juz 28..., hal. 79-80

fisik yang tidak berkembang secara umum. Beberapa bentuk disabilitas fisik yang umum antara lain *paraplegia*, *cerebral palsy (CP)*, dan *dwarfisme*. Meskipun kondisi fisik mereka memiliki tantangan tersendiri, ketiganya tetap dapat diberdayakan secara optimal dalam dunia kerja melalui pemetaan profesi yang sesuai dengan kapasitas motorik dan kognitif, serta penyediaan aksesibilitas yang memadai.

Pada individu dengan *paraplegia*, yakni kehilangan kendali gerak pada bagian tubuh bawah, jenis pekerjaan yang memungkinkan partisipasi produktif adalah yang tidak menuntut mobilitas tinggi. Profesi seperti desainer grafis sangat potensial karena berbasis keterampilan komputer dan dapat dilakukan dari kursi roda, bahkan dari rumah (*remote*). Selain itu, tenaga administrasi kantor yang mengelola data, dokumen, dan komunikasi internal juga menjadi opsi tepat, terutama bila lingkungan kerja telah ramah kursi roda. Dalam konteks ini, pemenuhan hak akses difokuskan pada aksesibilitas fisik, seperti keberadaan ramp, toilet khusus difabel, serta pengaturan meja dan kursi yang ergonomis. Peluang kerja ini juga dapat didorong lebih luas melalui kebijakan afirmatif perekrutan difabel dan penyesuaian desain tempat kerja (*reasonable accommodation*) seperti yang dianjurkan oleh *International Labour Organization (ILO)*.⁹³

Sementara itu, individu dengan *cerebral palsy (CP)* menghadapi tantangan yang lebih kompleks, karena kondisi ini dapat memengaruhi koordinasi motorik, fungsi sensorik, dan kadang disertai hambatan belajar ringan. Namun, dengan pendekatan pendidikan dan pelatihan yang tepat, mereka bisa unggul dalam profesi seperti pengisi suara (*voice-over artist*)—khususnya bila aspek verbal mereka tidak terganggu—karena pekerjaan ini tidak menuntut gerakan tubuh dan memungkinkan fleksibilitas ruang. Selain itu, programmer atau pengembang web menjadi bidang yang cocok jika mereka memiliki dukungan teknologi bantu dan lingkungan kerja yang aksesibel. Hak akses yang perlu disediakan untuk kelompok ini adalah alat bantu gerak (seperti kursi roda elektrik), keyboard adaptif, serta lingkungan kerja yang inklusif dan sabar secara sosial. Banyak studi menunjukkan bahwa penyandang CP dengan dukungan alat dan lingkungan yang sesuai dapat bekerja secara efektif dan mandiri.⁹⁴

Adapun penyandang *dwarfisme*, atau kondisi dengan pertumbuhan tubuh sangat pendek akibat gangguan genetik, dapat berdaya dalam

⁹³ International Labour Organization (ILO), *Promoting Diversity and Inclusion through Workplace Adjustment: a Practical Guide*, t.t, Geneva, 2016, hal. 16.

⁹⁴ C. Morris et al., "Participation and Quality of Life in Children with Cerebral Palsy," dalam *Pediatrics* 136, no. 4, Tahun 2015, e1239–e1247.; Centers for Disease Control and Prevention, *Cerebral Palsy: Facts*, 2020, dalam <https://www.cdc.gov/ncbddd/cp/facts.html>, diakses 26 Juli 2025

berbagai jenis pekerjaan yang tidak mensyaratkan tinggi badan sebagai elemen krusial.⁹⁵ Misalnya, profesi sebagai petugas arsip di perpustakaan atau kantor, yang berfokus pada pengelolaan dokumen, dapat disesuaikan dengan kebutuhan fisik seperti meja dan rak berskala pendek. Profesi lain yang sesuai adalah penyiar radio atau podcast host, karena penampilan fisik tidak menjadi sorotan utama dan pekerjaan ini lebih menitikberatkan pada komunikasi lisan dan kemampuan menyampaikan informasi. Dalam hal aksesibilitas, penting untuk memastikan penyesuaian alat kerja—misalnya tinggi meja, pegangan pintu, atau kontrol alat yang berada dalam jangkauan tubuh pendek. Selain itu, akses sikap juga krusial untuk menghindari stereotip infantil⁹⁶ terhadap penyandang dwarfisme, yang sering kali dianggap anak-anak karena ukuran tubuh mereka.

2. Penyandang Disabilitas Mental dan Intelektual: Hak untuk Peran Bermakna dan Dilindungi.

Disabilitas mental terbagi ke dalam dua subkategori, yakni disabilitas psikososial dan disabilitas perkembangan. Disabilitas psikososial umumnya dikenal dalam bentuk kondisi seperti ODGJ (Orang dengan Gangguan Jiwa), OMDK (Orang dengan Masalah Kejiwaan), Skizofrenia, Bipolar dan Depresi. Sementara itu, disabilitas perkembangan mengacu pada gangguan dalam proses tumbuh kembang individu, terutama dalam aspek sosial dan perilaku. Contoh dari kategori ini adalah autisme dan *Attention Deficit Hyperactivity Disorder* (ADHD)/ Hiperaktif, dua kondisi yang menyebabkan kesulitan dalam memusatkan perhatian, disertai perilaku impulsif dan hiperaktif.⁹⁷

Secara umum, disabilitas intelektual dapat diklasifikasikan ke dalam tiga jenis utama, yakni gangguan kemampuan belajar, *tuna grahita*, dan *sindrom Down*. Masing-masing memiliki karakteristik dan tingkat kebutuhan dukungan yang berbeda.⁹⁸

a. Konsep Ahliyyah

⁹⁵ Zaida Nor Zainudin et al., “The Challenges and Adaptation in Career for the Dwarfs: A Literature Review,” dalam *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 11, no. 2, Tahun 2021, hal. 758.

⁹⁶ Stereotip infantil adalah pandangan atau perlakuan terhadap seseorang—biasanya orang dewasa—seolah-olah mereka adalah anak kecil (*infantil* berasal dari kata Latin *infans*, yang berarti anak kecil).

⁹⁷ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas, ...*, hal. 10.

⁹⁸ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas*, Semarang: Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak, Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana Provinsi Jawa Tengah, 2023, hal. 10.

Dalam hal disabilitas psikososial seperti skizofrenia atau bipolar, kapasitas *ahlîyah al-adâ'* tidak sepenuhnya hilang, tetapi dapat bersifat temporer—berlaku saat kondisi kejiwaan stabil. Hal ini sejalan dengan pengakuan fikih atas kondisi *'idrak mu'qqat* (kesadaran sementara), di mana individu tetap sah menjalankan sebagian kewajiban atau peran sosial saat sadar.⁹⁹

Sementara itu, pada kasus disabilitas perkembangan seperti autisme dan ADHD, banyak penyandanginya memiliki pola pikir berbeda tetapi tetap fungsional secara sosial dan kognitif.¹⁰⁰

Bahkan dalam konteks disabilitas intelektual, seperti sindrom Down atau gangguan belajar, Islam tetap mengakui *ahlîyah al-adâ'* terbatas atau fungsional selama individu memiliki kesadaran dan dapat dibimbing dalam menjalankan tugas. Fikih mengenal kategori seperti *ma'tûh* (lambat akal) yang tetap sah melakukan akad-akad tertentu dengan pengawasa.¹⁰¹ Namun, menurut *ahliyyah al-wujub*, mereka tetap manusia yang secara fitri berhak menerima perlindungan, pelayanan, dan hak hidup bermartabat, termasuk dalam bidang profesi.

b. Maqasid asy-Syari'ah

Pemenuhan hak bekerja bagi kelompok ini dapat ditempatkan dalam *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifz al-'irdh* (kehormatan). Memberi mereka ruang kerja yang disesuaikan adalah bagian dari memenuhi kebutuhan hajiyyah.

c. Implikasi Profesi

Disabilitas mental terbagi menjadi dua subkategori: disabilitas psikososial dan disabilitas perkembangan. Disabilitas psikososial mencakup kondisi seperti skizofrenia, bipolar, dan depresi, yang memerlukan lingkungan kerja stabil secara emosional dan tidak penuh tekanan. Profesi seperti operator entri data dan penyunting konten (*content reviewer*) sangat cocok bagi kelompok ini karena bersifat berulang, individual, dan minim interaksi sosial yang kompleks. Untuk menunjang partisipasi mereka, aksesibilitas yang dibutuhkan antara lain fleksibilitas waktu kerja, ruang kerja tenang, serta pemahaman dari rekan kerja dan atasan tentang kondisi psikososial yang dialami. Pelatihan sikap

⁹⁹ Al-Nawawî, *al-Majmû' Sharh al-MuhaDzDzab*, Jilid 3, Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th, hal. 101–104.

¹⁰⁰ Simi Linton, *Claiming Disability: Knowledge and Identity*, New York, NYU Press, 1998,

¹⁰¹ Al-Kasani, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fi Tartîb al-Sharâ'i'*, Jilid 6, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, 177–179.

(*attitudinal training*) dan kebijakan nondiskriminatif sangat penting dalam konteks ini.¹⁰²

Sementara itu, penyandang disabilitas perkembangan seperti autisme dan ADHD juga dapat diberdayakan melalui profesi yang menyesuaikan gaya kognitif dan perilaku mereka. Individu autistik yang memiliki kekuatan pada detail visual sangat potensial dibidang *illustrator digital*, *Data entry*, *quality control*, dll.¹⁰³ Dalam hal aksesibilitas, mereka membutuhkan pola komunikasi yang jelas dan sederhana, kecocokan lingkungan sosial, dukungan pelatihan, dan penyesuaian keterampilan.¹⁰⁴

Disabilitas intelektual mencakup kondisi seperti gangguan belajar (*learning disabilities*), tuna grahita, dan sindrom Down. Penyandang disleksia atau diskalkulia, misalnya, lebih sesuai bekerja dalam ranah praktik teknis yang tidak bergantung pada kemampuan baca-tulis tinggi, seperti teknisi kendaraan atau barista. Pelatihan yang bersifat langsung dan visual sangat diperlukan.¹⁰⁵ Sementara itu, penyandang sindrom Down dan tuna grahita ringan memiliki potensi dalam pekerjaan sederhana dan repetitif seperti petugas kebersihan atau pengemasan barang. Hak akses mereka harus dipenuhi melalui sistem pelatihan bertahap, pendamping kerja pada masa orientasi, serta lingkungan kerja yang mendukung secara sosial dan bebas dari diskriminasi verbal atau perlakuan infantilisasi.¹⁰⁶

3. Penyandang Disabilitas Sensorik (Tunanetra, Tunarungu, dll): Kesetaraan Hak, Adaptasi Media

Dalam praktiknya, disabilitas sensorik terbagi menjadi dua bentuk utama, yaitu disabilitas pendengaran dan disabilitas penglihatan. Penyandang disabilitas pendengaran, yang sering disebut sebagai tuli atau rungu, mengalami hambatan dalam menerima suara atau komunikasi verbal. Sementara itu, penyandang disabilitas penglihatan, yang juga

¹⁰² International Labour Organization (ILO), *Promoting Diversity and Inclusion through Workplace Adjustment...*, hal. 12.

¹⁰³ Dorothea C. Lerman, *Neurodevelopmental Disabilities and Employment: Helping Learners Prepare for Social Demands in the Workplace*, New York, Routledge, 2023, hal. 1–8.

¹⁰⁴ Dorothea C. Lerman, *Neurodevelopmental Disabilities and Employment: Helping Learners Prepare for Social Demands in the Workplace...*, hal. 13-14.

¹⁰⁵ U.S. Department of Labor, *Learning Disabilities: Issues on Definition, Diagnosis, and Eligibility for Special Education Services*, Washington, D.C., Employment and Training Administration, 1991, hal. 18

¹⁰⁶ Kajian Pustaka, "Anak Tunagrahita", 17 Juli 2020. Dalam <https://www.kajianpustaka.com/2020/07/anak-tunagrahita.html>, Diakses 25 Juli 2025.

dikenal sebagai penyandang netra, memiliki keterbatasan dalam kemampuan visual, mulai dari penglihatan kabur hingga kebutaan total.¹⁰⁷

a. Konsep Ahliyyah

Mereka memiliki *ahliyyah al-wujub* dan *al-ada'* secara utuh, hanya saja media komunikasi mereka berbeda. Karena itu, tidak boleh ada pengurangan hak kerja hanya karena keterbatasan sensorik.

Mengingat kisah Abdullah bin Ummi Maktûm memiliki kelayakan penuh untuk menerima hak-hak keagamaan dan sosial, termasuk hak atas bimbingan dan pengajaran agama langsung dari Nabi saw. Tidak ada pengurangan hak hanya karena keterbatasan visualnya. Dalam hal ini, penyebutan "*al-a'mâ*" bukanlah bentuk stigmatisasi, melainkan untuk menekankan nilai udzur (alasan yang sah) dan perlunya pendekatan empatik dari orang yang berinteraksi dengannya.¹⁰⁸ Maka, dari aspek *ahliyyah al-wujûb*, ayat ini menegaskan bahwa disabilitas penglihatan tidak membatalkan atau mengurangi hak-hak yang melekat padanya.

Dari segi kapasitas menjalankan kewajiban, Abdullah bin Ummi Maktûm datang untuk mencari ilmu dan tuntunan—sebuah bentuk inisiatif sadar dan aktif. Hal ini menunjukkan bahwa ia memiliki kesadaran hukum dan tanggung jawab individu. Bahkan, dalam sejarah Islam, beliau kemudian diangkat oleh Nabi saw. sebagai *mu'adzin* dan penjaga kota Madinah (khalifah temporer) saat Nabi pergi berperang.¹⁰⁹ Ini menunjukkan bahwa ketunanetraan tidak menjadi penghalang untuk *ahliyyah al-adâ'* dalam bidang keagamaan maupun sipil.

b. Maqasid asy-Syari'ah

Akses pada informasi dan ruang kerja adalah bagian dari *hifz ad-dîn* (kesempatan menjalankan fungsi ibadah & sosial), *hifz al-'aql* (penjagaan akal), dan *hifz mâl* (penjagaan penghidupan). Menghalangi penyandang disabilitas sensorik dari akses kerja atau partisipasi sosial tanpa dasar yang syar'i justru berpotensi melanggar tujuan-tujuan syariat tersebut.

c. Implikasi Profesi

¹⁰⁷ H.R. Sismono, *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021, hal. 18.

¹⁰⁸ Lihat Ibn al-Mulaqqin Siraj al-Din Abu Hafs Umar bin Ali bin Ahmad al-Shafi'i al-Misri, *Tuhfat al-Muhtaj Ilâ Adillat Al-Minâaj, 'Alâ Tartîb al-Minhaj li al-Nawâwî*, Makkah: Dar Hira, 1406, hal. 453. Dan juga Ahmad bin Mustafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, jil. 30, cet. 1, Kairo: Maktabah Mushţafa al-Babi al-Ĥalabi, 1946, hal. 40

¹⁰⁹ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Al-Ishâbah fî Tamyîz al-SHahâbah*, Tahqiq: 'Adil Aĥmad 'Abd al-Mawjud dan 'Alî Muĥammad Mu'awwad, jil. 4, eirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415H, hal. 495

Penyandang disabilitas pendengaran—sering disebut sebagai tuli atau rungu—menghadapi hambatan dalam menerima suara dan komunikasi verbal. Namun, hal ini tidak serta merta membatasi kemampuan kognitif, analitis, atau produktif mereka. Salah satu profesi yang sangat cocok adalah desainer grafis atau pekerja di bidang seni visual. Profesi ini lebih banyak mengandalkan komunikasi visual dan ekspresi kreatif, serta tidak memerlukan interaksi lisan intensif.¹¹⁰ Selain itu, mereka juga dapat bekerja sebagai penerjemah Bahasa Isyarat (ISL) profesional bagi sesama komunitas tuli, sebuah bidang yang semakin dibutuhkan dan berkembang. Agar penyandang disabilitas pendengaran dapat bekerja secara maksimal, hak akses yang perlu dipenuhi mencakup komunikasi visual yang efektif, seperti penggunaan bahasa isyarat, teks tertulis, atau captioning dalam rapat; serta pelatihan kepekaan budaya tuli (*deaf culture*) di lingkungan kerja.¹¹¹ *World Federation of the Deaf* (2016) menyebutkan bahwa hambatan bukan terletak pada ketulian, melainkan pada komunikasi yang tidak aksesibel.¹¹² Sementara itu, penyandang disabilitas penglihatan atau penyandang netra, mengalami hambatan dalam persepsi visual, mulai dari penglihatan rendah hingga kebutaan total. Profesi yang sesuai bagi mereka antara lain adalah terapis pijat (*massage therapist*), yang sudah diakui secara internasional sebagai bidang kerja unggulan bagi tunanetra. Kemampuan sensorik lain seperti sentuhan dan intuisi mereka terbukti kuat dan terlatih. Selain itu, mereka juga dapat menjadi penyiar radio atau podcaster, di mana kemampuan verbal, artikulasi, dan nalar naratif menjadi modal utama, bukan penglihatan. Pemenuhan hak akses untuk penyandang disabilitas penglihatan meliputi penyediaan teknologi bantu, seperti pembaca layar (*screen reader*), format dokumen braille atau audio, serta orientasi ruang kerja yang mendukung navigasi mandiri. Organisasi seperti Perkins School for the Blind dan WHO menyebut bahwa ketika dukungan teknologi dan lingkungan tersedia, penyandang netra dapat berkontribusi setara di banyak sektor pekerjaan¹¹³

4. Penyandang Disabilitas Tugas Ganda: Penguatan Multidimensi Hak dan Proteksi

¹¹⁰ Joei Ong Suk Mei, *The Impact of SDeaf Design Lab on Creative Design Skills of Deaf Students*, dalam *Journal of ICSAR*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2023, hal. 378

¹¹¹ DeafWebsites.com. “Career as a Sign Language Interpreter.” Dalam <https://deafwebsites.com/career-as-a-sign-language-interpreter/>, Diakses 25 Juli 2025.

¹¹² World Federation of the Deaf, “Accessibility.” Dalam <https://wfd deaf.org/resources/accessibility/>, Diakses 25 Juli 2025.

¹¹³ Perkins School for the Blind. “11 Career Readiness Tips for People with Visual Impairment.” Dalam <https://www.perkins.org/11-career-readiness-tips-for-people-with-visual-impairment/>. Diakses 25 Juli 2025.

Disabilitas ganda adalah kondisi ketika seseorang mengalami gangguan pada dua atau lebih fungsi tubuh, yang menyebabkan kesulitan dalam melakukan berbagai aktivitas dan berinteraksi sosial. Contohnya, seseorang yang mengalami gangguan penglihatan sekaligus tuli, atau kombinasi disabilitas fisik dengan disabilitas intelektual, disabilitas intelektual dengan gangguan mental, dan lain sebagainya.¹¹⁴

a. Konsep Ahliyyah

Meski mungkin ada gangguan dalam *ahliyyah al-adâ'* sebagian (misalnya difabel mental dan fisik), hak mereka tetap melekat dalam *ahliyyah al-wujub* secara penuh, terutama hak hidup bermartabat dan produktif sesuai kapasitasnya.

b. Maqasid asy-Syari'ah

Gabungan keterbatasan ini memperkuat urgensi maqasid dalam *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, dan *hifz al-'irdh*. Hak akses pekerjaan menjadi bentuk keadilan sosial yang sangat utama bagi mereka.

c. Implikasi Profesi

Dalam hal profesi, penyandang disabilitas ganda masih sangat mungkin berdaya asalkan ditempatkan dalam sistem kerja yang mendukung. Misalnya, seseorang dengan gangguan penglihatan dan pendengaran masih bisa diberdayakan sebagai perajin alat atau produk *tactile*, seperti pembuat kerajinan dari bahan alam (bambu, tanah liat, dan sebagainya) yang menggunakan sentuhan dan pola yang sudah dikuasai melalui pelatihan taktis.¹¹⁵ Selain itu, individu dengan disabilitas fisik dan intelektual ringan dapat bekerja dalam bidang pengemasan sederhana atau layanan cuci kendaraan, asalkan ada sistem kerja yang jelas, supervisor yang terlatih, serta alat bantu yang sesuai.¹¹⁶ Beberapa komunitas internasional, seperti Helen Keller Services dan Perkins International, mencatat bahwa penyandang disabilitas ganda dapat berfungsi secara

¹¹⁴ Fajar Wahyu Nugroho, *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas, ...*, hal. 11.

¹¹⁵ Battle for Blindness, "Innovative Approaches Enhancing Deaf-Blind Learning with Technology and Touch" dalam <https://battleforblindness.org/innovative-approaches-enhancing-deaf-blind-learning-with-technology-and-touch>. Diakses 25 Juli 2025. Lihat juga DeafBlindness.info, "Basket Weaving for Learners with Deafblindness" dalam <https://deafblindness.info/resource/basket-weaving-for-learners-with-deafblindness/>. Diakses 25 Juli 2025.

¹¹⁶ Interview Guy. "30 Jobs for Mild Intellectual Disability." Dalam <https://interviewguy.com/jobs-for-mild-intellectual-disability/>. Diakses 25 Juli 2025.

produktif jika mendapatkan pelatihan yang berfokus pada keterampilan motorik, sensori, serta komunikasi alternatif yang kuat.¹¹⁷

Dalam hal pemenuhan hak akses, penyandang disabilitas ganda memerlukan bentuk akses yang bersifat multidimensi, mengingat kondisi mereka yang melibatkan lebih dari satu hambatan fungsional secara simultan. Aksesibilitas bagi mereka tidak bisa disederhanakan ke dalam satu bentuk dukungan, melainkan harus mencakup berbagai aspek kehidupan dan dirancang secara holistik. Pertama, mereka membutuhkan akses terhadap alat bantu yang tidak tunggal, melainkan bersifat gabungan dan saling melengkapi. Misalnya, individu dengan disabilitas tuli-netra tidak cukup hanya diberikan teks braille atau bahasa isyarat, tetapi memerlukan kombinasi keduanya, seperti bahasa isyarat taktil yang disertai dengan sistem navigasi berbasis sentuhan atau teknologi getar untuk komunikasi dasar. Ini menunjukkan bahwa pendekatan tunggal akan gagal memenuhi kebutuhan komunikasi mereka secara menyeluruh.¹¹⁸

Kedua, mereka sangat membutuhkan akses fisik yang memperhitungkan aspek mobilitas dan orientasi spasial yang kompleks. Hal ini mencakup penyediaan jalur berpemandu yang jelas, pencahayaan dengan kontras tinggi untuk individu dengan sisa penglihatan, serta sistem peringatan yang menggabungkan elemen visual, auditori, dan taktil secara bersamaan. Lingkungan fisik harus dirancang sedemikian rupa sehingga tidak hanya dapat dilalui, tetapi juga dapat dipahami oleh berbagai indera. Ketiga, dan yang paling krusial, adalah akses dalam bentuk komunikasi dan sikap sosial. Banyak penyandang disabilitas ganda mengalami eksklusi bukan karena keterbatasan fungsionalnya semata, melainkan karena kegagalan masyarakat dalam menyediakan komunikasi yang adaptif dan membangun relasi yang setara. Hambatan sikap ini dapat berupa prasangka, rasa enggan, atau bahkan ketidaktahuan terhadap cara berinteraksi dengan mereka secara inklusif. Maka dari itu, pendidikan masyarakat umum, pelatihan petugas layanan publik, serta pembiasaan budaya interaksi yang menghargai keragaman sensorik dan kognitif menjadi sangat penting agar mereka dapat menjalani hidup secara mandiri dan bermartabat.¹¹⁹

¹¹⁷ Helen Keller Services. "Spring 2019 Newsletter." Dalam <https://www.helenkeller.org/spring-2019/>. Diakses 25 Juli 2025.; Perkins International, *Dual Sensory Loss Resource Guide*, 2020, hal. 16

¹¹⁸ Arthur Theil et al., "Tactile Board: A Multimodal Augmentative and Alternative Communication Device for Individuals with Deafblindness," *Conference Paper*, MUM 2020 Essen, Germany, 2020, hal. 236

¹¹⁹ Strategi Guru dalam Memberikan Layanan Bimbingan bagi Siswa Berkebutuhan Khusus Tuli-Netra di SLB Bagian A," dalam *Focus: Jurnal Kajian Bimbingan dan Konseling*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2021, hal. 230

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa paradigma disabilitas mengalami perkembangan signifikan dari pandangan medis dan belas kasih menuju pendekatan sosial dan inklusif. Dalam wacana sosial dan keagamaan, penyandang disabilitas pada masa awal sering diposisikan sebagai kelompok yang menerima keringanan atau pengecualian, namun tidak selalu memperoleh akses penuh pada ruang partisipasi publik. Pergeseran menuju paradigma inklusif menempatkan mereka sebagai subjek dengan kapasitas penuh (*ahliyyah*) untuk berkontribusi dalam kehidupan sosial, politik, dan profesional.

Analisis terhadap ayat-ayat seperti QS. al-Fath/48:17, ‘Abasa/80: 1–4, dan an-Nur/24:61 menunjukkan bahwa al-Qur’an tidak menempatkan disabilitas sebagai aib atau penghalang martabat, melainkan mengafirmasi kesetaraan partisipasi sosial dan keagamaan. Ayat-ayat tersebut, jika dibaca melalui analisis semantik dan hermeneutika, memperlihatkan bahwa prinsip inklusivitas tertanam dalam penghormatan martabat manusia, distribusi keadilan, dan penghapusan stigma sosial.

Tafsir para mufasir klasik seperti al-Qurtubi, Ibn Kathir, dan asy-Syawkani menunjukkan pengakuan terhadap nilai kemanusiaan penyandang disabilitas, meskipun dalam praktik sejarahnya, tafsir ini terkadang diresepsi dalam kerangka sosial yang masih membatasi peran mereka. Resepsi ini membentuk persepsi sosial yang bercampur antara afirmasi normatif dan eksklusi praktis, sehingga diperlukan penyempurnaan pembacaan yang mengedepankan prinsip kesetaraan.

Kritik terhadap epistemologi eksklusif mengungkap bahwa pendekatan yang menitikberatkan pada belas kasih atau kekurangan fisik telah melanggengkan pengucilan, baik secara simbolis maupun struktural. Penelitian ini menawarkan solusi berbasis Socio-Religious Model of Disability (SRmD), yang memadukan konsep *ahliyyah* dan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*—terutama *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, dan *hifz al-māl*—dengan paradigma sosial untuk memposisikan penyandang disabilitas sebagai agen penuh dalam kehidupan masyarakat.

Prinsip-prinsip SRmD dapat dioperasionalkan dalam kebijakan publik dan dunia kerja melalui penerapan asas kesetaraan kesempatan, akomodasi yang layak, dan penghapusan hambatan struktural. Dengan mengintegrasikan nilai teologis al-Qur'an tentang martabat, keadilan, dan rahmat dengan tuntutan sosial kontemporer, SRmD menyediakan kerangka normatif sekaligus praktis untuk menciptakan sistem kerja yang ramah disabilitas.

Penelitian ini bersifat normatif-teoritis, sehingga kritik dan tawaran yang disampaikan bukan dalam bentuk rancangan kebijakan teknis, tetapi dalam bentuk *framework* atau kerangka nilai yang bisa menjadi acuan. Sehingga memberi sebuah adagium bagi seseorang/instansi, Dimana semakin beragama seseorang, maka akan semakin inklusif dalam memberi layanan ketenagakerjaan kepada penyandang disabilitas.

B. Saran

Masih terbuka ruang yang luas untuk memperdalam kajian terhadap hak-hak penyandang disabilitas dalam Islam secara lebih terperinci. Salah satu arah pengembangan yang penting adalah dengan menguraikan hak-hak berdasarkan jenis disabilitas secara spesifik—baik fisik, mental, intelektual, maupun sensorik. Setiap jenis memiliki tantangan dan kebutuhan yang berbeda, sehingga pendekatan normatif dan aplikatifnya pun perlu dibedakan.

Selain itu, dimensi hak profesi yang telah dibahas dapat dilengkapi dengan pembahasan pada ranah lain seperti hak pendidikan, hak berkeluarga, hak akses tempat ibadah, partisipasi politik, serta perlindungan hukum. Pemetaan ini penting agar tercipta paradigma

hukum Islam yang komprehensif dan responsif terhadap keberagaman kondisi manusia. Kritik peneliti kepada pemerintah adalah bahwa kebijakan disabilitas yang ada masih cenderung administratif dan belum sepenuhnya mengintegrasikan nilai-nilai inklusif yang ada di dalam Al-Qur'an, seperti keadilan, penghormatan martabat, dan penghapusan stigma.

Di sisi lain, perlu juga didorong integrasi antara studi tafsir dengan pendekatan sosial-humaniora, agar produk pemikiran Islam tidak hanya relevan secara spiritual, tetapi juga solutif terhadap realitas sosial yang terus berkembang. Dalam hal ini, pemanfaatan model-model interpretasi berbasis konsep Ahliyyah, nilai-nilai *maqâshid asy-Syariah* dan sosial-religius dapat menjadi jembatan antara wahyu dan kebijakan publik.

Terakhir, diperlukan komitmen kolektif dari para akademisi, ulama, dan pemangku kebijakan untuk membawa nilai-nilai inklusivitas ke dalam struktur sosial dan kelembagaan umat Islam. Tanpa keberanian untuk merombak cara pandang lama yang bias terhadap tubuh yang berbeda, sulit membayangkan hadirnya masyarakat yang benar-benar adil dan ramah bagi semua.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Afrianty, D. *Disability Inclusion in Indonesia: The Role of Islamic Schools and Universities in Inclusive Education Reform*. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2019.
- al-‘Asqalani, Ibn Hajar. *Al-Ishâbah fî Tamyîz al-SHaḥâbah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- . *Islam dan Sekularisme*. Terj. Karsidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka, 1981, cet. ke-2, 2021.
- al-Farra, Yahya bin Ziyad bin Abdillah. *Ma’ânî al-Qur’ân*. Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta’lif wa al-Tarjamah, n.d.
- al-Farra’, Abu Ya’la bin Muhammad bin al-Husain. *al-Aḥkâm as-Sulthâniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2000.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyâ’ ‘Ulûm ad-Dîn*. Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- al-Ḥamid, Aḥmad Umar Mukhtar ‘Abd. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’âshirah*. t.tp: ‘Alam al-Kutub, 2008.
- al-Habsyi, Husein. *Benarkah Nabi Bermuka Masam? Tafsir Surah Abasa*. Jakarta: Penerbit al-Jawad. 1992.
- al-Jauhari, Abu Nashr Isma‘il bin Ḥammad. *ash-SHiḥâḥ Tâj al-Lughah wa Shiḥâḥ al-‘Arabiyyah*. Taḥqîq Aḥmad ‘Abd al-Ghafur ‘Aththar. Jilid 6. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1987.

- al-Ju'beh, Kamel. *Disability Inclusive Development Toolkit CRPD: Influencing Everything We Do*. Vol. 1. CBM International, 2017.
- al-Kâsânî, Alâ' ad-Dîn Abû Bakr ibn Mas'ûd ibn Aḥmad. Jilid 6. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- al-Maraghi, Ahmad bin Mustafa. *Tafsîr al-Marâghî*. Jilid 30. Kairo: Maktabah Mushthafa al-Babi al-Ḥalabi, 1946.
- al-Mawardi, Abi al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Hibban. *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*. Kairo: Dar al-Hadis, 2006.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, edisi ke-5. Washington DC: American Psychiatric Press, 2013.
- al-Misri, Ibn al-Mulaqqin Siraj al-Din Abu Hafs Umar bin Ali bin Ahmad al-Shafi'i. *Tuḥfat al-Muḥtaj Ilâ Adillat Al-Minâaj, 'Alâ Tartîb al-Minḥaj li al-Nawâwî*. Makkah: Dar Hira, 1406 H.
- an-Nawawi. *al-Majmû' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Jilid 3. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- al-Qurtubi, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Misriyya, t.th.
- al-Qusairi an-Naisaburi, Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar at-Thab'ah, 2006.
- ar-Rahman, Umar bin Muhammad Umar Abd. *Maqalât fi al-Rukhshah wa al-'Azimah*. Maktabah Alukah, tth.
- ar-Razi, Fakhruddin. *Mafâtîh al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al-Arabi, 2000.
- ar-Razi, Abu al-Ḥusain Ahmad bin Zakariyya al-Farruzi. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Taḥqîq 'Abd as-Salâm Muḥammad Hârûn. Jilid 1. t.tp: Dar al-Fikr.
- asy-Sya'rani, Abd al-Wahab. *Kitab al-Mîzân (al-Mîzân al-Kubra)*. Vol. 2. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989.
- 'Asyur, Muhammad at-Thahir Ibn. *Tahrir wa at-Tanwîr*. Juz 26. Tunisia: Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984.
- at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsîr At-THâbarî Jâmi' al-Bâyân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsîr al-THabarî Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Juz 24. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- al-'Atiyyah, Abd al-Haqq Ibn. *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H.
- Auda, Jasser. *Memahami Maqasid Syariah: Peranan Maqasid dalam Pembaharuan Islam Kontemporer*. Terj. Marwan Bukhari. Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2014.

- Azzam, Shohaib Faiz Said. *Dzawû al-Ihtiyâjât al-Khâshshah fi DHau' al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Nablus: Fakultas Pascasarjana Universitas An-Najah Nasional, 2014.
- Beacock, Bob Gates dan Colin. *Dimensions of Learning Disability*. Michigan: Baillière Tindall, 1997.
- Bolt, David. *Changing Social Attitudes Toward Disability: Perspectives from Historical, Cultural, and Educational Studies*. London: Taylor & Francis, 2014.
- Covey, H. C. *Social Perceptions of People with Disabilities in History*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998.
- Dokumaci, Arseli. "Daily Prayer by Physically Disabled Practitioners." Dalam *Disability in Judaism, Christianity, and Islam*, diedit oleh Darla Schumm dan Michael Stoltzfus. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Esposito, John. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- al-Fadani, Muhammad Yasin bin Isa. *al-Fawâ'id al-Janiyyah*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1996.
- Firestone, Reuven. *Jihad: the Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1953.
- Gabel, Susan L. dan Jagdish Chander. "Inclusion in Indian Education." Dalam *Disability and Politics of Education: An International Reader*, ed. Susan L. Gabel dan Scot Danforth. New York: Peter Lang, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, terj. Weinsheimer & Marshall, London: Continuum, 2004.
- Ghaly, Mohammed. *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*. Leiden: Leiden University Press, 2008.
- Gunawan, Fx Rudy. *Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas*. Tesis, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2014.
- Haryanto. *Pelayanan Publik Bagi Penyandang Disabilitas*. Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2021.
- Hikam, Ahmad Bahrul. *Kontruksi Taklif Penyandang Disabilitas Dalam Perspektif Al-Qur'an*. Bojonegoro: Madza Media, 2023.
- Majah, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Ibn. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- International Labor Organization. *Pemetaan Pekerja dengan Disabilitas di Indonesia: Saran dan Rekomendasi Kebijakan*. Jakarta: ILO, 2022.

- Irwanto, *et al.* *Analisis Situasi Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Sebuah Desk-Review*. Depok: Pusat Kajian Disabilitas, Fakultas Ilmu-ilmu Sosial dan Politik, Universitas Indonesia, 2010.
- Kurniawan, Hari. *Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas*. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lerman, Dorothea C. *Neurodevelopmental Disabilities and Employment: Helping Learners Prepare for Social Demands in the Workplace*. New York: Routledge, 2023.
- Luther, Martin. *Table Talk*. Ed. Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Mahir, Ahmad al-Khuli. *al-Ma'âq fî al-Fikr al-Islâmî*. Gaza: Jâmi'ah al-Islâmiyyah, 2007.
- Montgomery, Watt W. *Muhammad at Mecca; Muhammad at Medina*.
- Mulyana, Dedi. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 2002.
- Nugroho, Fajar Wahyu. *Pengasuhan Anak dengan Disabilitas*. Semarang: Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak, Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana Provinsi Jawa Tengah, 2023.
- Nursyamsi, Fajri, dkk. *Kerangka hukum disabilitas di Indonesia: menuju Indonesia ramah disabilitas*. Cetakan pertama. Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan, 2015.
- Olivier, Mike. "The Individual and Social Models of Disability." Paper. Joint Workshop of The Living Options Group and the Tresearch Unit of The Royal College of Physicians, 1990.
- Reckinger, P. C.. *A Bridge over Troubled Water: towards an Inclusive Society in Indonesia*. t.p: Caritas Germany Country Office Indonesia, 2010.
- Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Ridho, M. Taufiq. *Al-Qur'an dan Penyandang Disabilitas: Heterodoksi Resepsi Surah 'Abasa 1-4 di Yaketunis Yogyakarta*. Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2021.
- Rimmerman, Arie. *Disability and Community Living Policies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Rispler-Chaim, Vardit. *Disability in Islamic Law*. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, v. 32. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2007.
- Ritzer, George. *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill. 2011.
- Ryan, Frances. *We've Had All the Insults. Now We're Reclaiming the Language of Disability*. London: The Guardian, 2016.

- Sayilgan, Salih. *God, Evil, and Suffering in Islam*. Inggris: Cambridge University Press, 2023.
- Scalenghe, Sara. *Disability in the Ottoman Arab World, 1500–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Schumm, Darla dan Michael Stoltzfus. *Disability in Judaism, Christianity and Islam*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Shapiro, Susan Baglieri dan Arthur. *Disability Studies and the Inclusive Classroom: Critical Practices for Creating Least Restrictive Attitudes*. London: Routledge, 2012.
- Sismono, H.R. *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021.
- as-Suyuthi, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. *al-Iklîl fî Istinbâth al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1401 H.
- asy-Syafi’I, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad asy-Syarakhshi. *Khilyat al-‘Ulama’ fî Ma’rifati Madzahib al-Fuqaha’*. Riyadh: Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1998.
- Thomson, R. G. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Tim Jurnal Perempuan. *Mencari Ruang Untuk Difabel*. Jakarta Selatan: Yayasan JYP Jurnal Perempuan.
- Vardit Respler-Chaim. *Disability in Islamic Law*. Netherlands: Springer, 2007.
- Wilson, J. C., & Lewiecki-Wilson, C. *Embodied Rhetorics: Disability in Language and Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.
- Wood, P. *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*. Geneva: World Health Organization, 1980.
- al-Zuhayli, Wahbah. *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Sharî‘ah wa al-Minhâj*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Zulkarnain. *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Jurnal

- Achmad, Dea A. H. Putra,. “Kebijakan Pemerintah Daerah dalam Melindungi Hak Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Fasilitas Tempat Ibadah di Kota Surakarta.” *Res Publica*, Vol. 22, No. 1, 2023.
- Adhitama, Amalita Saputri dan Gregorius P.. “Kajian Teoritik mengenai Standar Aksesibilitas pada Masjid untuk Penyandang Disabilitas.” *Jurnal Sains dan Seni ITS*, Vol. 10, No. 2, 2021.

- Akhtar, Naseem, *et al.* "Social and Economic Welfare in Prophetic Principles of Administration: A Study in Contemporary Perspective." *International Journal of Economics and Business (IJEBS)*, Vol. 21, No. 1, 2022.
- Amalia, Aisyah Nur. "Proses Oothering pada Penyandang Disabilitas di Keraton Yogyakarta." *Proceedings The 2nd The Indonesian Conference on Disability Studies and Inclusive Education (ICODIE)*, 2019.
- Bazna, Maysaa S., & Fatima H. Hatab. "Disability in the Qur'an: The Islamic Alternative to Defining and Relating to Disability." *Journal of Religion, Disability & Health*, 2014.
- Mei, Joei Ong Suk. "The Impact of SDeaf Design Lab on Creative Design Skills of Deaf Students." *Journal of ICSAR*, Vol. 7, No. 2, 2023.
- Mubin, Zanuvar & Masykur Rozi. "Socio-Religious Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal." *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, 2019.
- Schalk, S. "Critical Disability Studies and Humor." *Journal of Modern Literature*, Vol. 39, No. 3, 2016.
- Zainudin, Zaida Nor, *et al.* "The Challenges and Adaptation in Career for the Dwarfs: A Literature Review." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 11, No. 2, 2021.
- Strategi Guru dalam Memberikan Layanan Bimbingan bagi Siswa Berkebutuhan Khusus Tuli-Netra di SLB Bagian A." *Focus: Jurnal Kajian Bimbingan dan Konseling*, Vol. 1, No. 2, 2021.
- Maftuhin, Arif. "Mengikat Makna Diskriminasi: Penyandang Cacat, Difabel, dan Penyandang Disabilitas." *INKLUSI*, Vol. 3, No. 2, 2016.
- Zola, Irving Kenneth. "The Language of Disability: Problems of Politics and Practice." *Australian Disability Review*, 1988.
- Somad, Didi Tarsidi dan P.. "Penyandang Ketunaan: Istilah Alternatif Terbaik untuk Menggantikan Istilah 'Penyandang Cacat'?" *JASSI Anakku*, Vol. 9, No. 2, 2009.
- Fenwick, Dina Afrianty dan Stewart. "Disability, Religion and Citizenship in Indonesia." *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 26, No. 1, 2025.
- Munyi, Chomba Wa. "Past and Present Perceptions towards Disability: A Historical Perspective." *Disability Studies Quarterly*, Vol. 32, 2012.
- Otieno, Pauline A.. "Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya." *Disability Studies Quarterly*, Vol. 29, 2009.
- Schalk, S. "Critical Disability Studies and Humor." *Journal of Modern Literature*, Vol. 39, No. 3, 2016.
- Fathiyah, dkk. "Ableist Jokes Sebagai Bentuk Diskriminasi Dan Kekerasan Simbolik." *Triwikrama: Jurnal Ilmu Sosial*, Vol. 6, No. 2, 2024.
- Villines, Z. "The Impact of Ableism on Disability Discourse." *Journal of Disability Studies*, Vol. 15, No. 2, 2021.

- al-Faiza, Ananda Putri Aqila, dkk. "Eksklusi Sosial dalam Pendidikan: Analisis Komparatif Indonesia dan Vietnam." *Peradaban Journal of Interdisciplinary Educational Research*, Vol. 3, No. 1, 2025.
- Tanjung, A., Yetti, S., Frinaldi, A., & Syamsir, S. "Implementasi Kebijakan Pendidikan terhadap Kebijakan Publik." *JIM Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah*, Vol. 8, No. 2, 2023.
- Suharto, *et al.* "Disability Terminology and the Emergence of 'Diffability' in Indonesia." *Jurnal Ilmiah* (nama jurnal lengkap tidak disebut).
- Zahara, Jamaludin dan Rifqi Awati. "Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (Huququl Insani) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam." *Legitima*, Vol. 2, No. 2, 2020.
- Bediako, Kofi Amponsah. "Relevance of Disability Models from the Perspective of a Developing Country: An Analysis." *Developing Country Studies*, Vol. 3, No. 11, 2013.
- Tsai, I., & Ho, M. "An Institutional Explanation of the Evolution of Taiwan's Disability Movement: From the Charity Model to the Social Model." *Journal of Current Chinese Affairs*, Vol. 39, No. 3.
- Anggraini, Dewi, Muhamad Anas, and Wike Wike. "The Paradigm of Disability: A Discussion of Participation of Persons with Disability in Development in Indonesia." *IJDS Indonesian Journal of Disability Studies*, Vol. 9, No. 2, 2022.
- Areheart, Bradley A. "When Disability Isn't 'Just Right': The Entrenchment of the Medical Model of Disability and the Goldilocks Dilemma." *Indiana Law Journal*, Vol. 83, No. 181, 2008.
- Henderson, K. A.. "Post-Positivism and the Pragmatics of Leisure Research." *Leisure Sciences*, Vol. 33, No. 4, 2011.
- Manjikian, M.. "Positivism, Post-Positivism, and Intelligence Analysis." *International Journal of Intelligence and Counter Intelligence*, Vol. 26, No. 3, 2013.
- Yulianto, M. Joni. "Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif." *Inklusi*, Vol. 1, 2014.

Web

- Agung, Sasongko. *Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas*. Lihat dalam: <https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas>. Diakses 1 Juni 2025.
- Anggraini, Dewi, Muhamad Anas, dan Wike Wike. *The Paradigm of Disability*. Lihat dalam: <https://doi.org/10.21776/ub.ijds.2022.009.02.02>. Diakses 2022.
- Battle for Blindness. *Innovative Approaches Enhancing Deaf-Blind Learning with Technology and Touch*. Lihat dalam:

- <https://battleforblindness.org/innovative-approaches-enhancing-deaf-blind-learning-with-technology-and-touch>. Diakses 25 Juli 2025.
- Centers for Disease Control and Prevention. *Cerebral Palsy: Facts*. 2020. Lihat dalam: <https://www.cdc.gov/ncbddd/cp/facts.html>. Diakses 26 Juli 2025.
- DeafBlindness.info. *Basket Weaving for Learners with Deafblindness*. Lihat dalam: <https://deafblindness.info/resource/basket-weaving-for-learners-with-deafblindness/>. Diakses 25 Juli 2025.
- DeafWebsites.com. *Career as a Sign Language Interpreter*. Lihat dalam: <https://deafwebsites.com/career-as-a-sign-language-interpreter/>. Diakses 25 Juli 2025.
- Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas. *Pemberkasan Kontrak Swakelola untuk Kelompok Masyarakat Program Permakanan Penyandang Disabilitas Tahun 2025*. Instagram. Lihat dalam: <https://www.instagram.com/p/DFNmGdxzyVL/>. Diakses 8 Juli 2025.
- Helen Keller Services. *Spring 2019 Newsletter*. Lihat dalam: <https://www.helenkeller.org/spring-2019/>. Diakses 25 Juli 2025.
- Huda, Nurul. *Mengejutkan, Riset P3M Sebut Masjid Pemerintah Tidak Ramah Disabilitas*. Lihat dalam: <https://islami.co/mengejutkan-riset-p3m-sebut-masjid-pemerintah-tidak-ramah-disabilitas>. Diakses 10 Juli 2025.
- Interview Guy. *30 Jobs for Mild Intellectual Disability*. Lihat dalam: <https://interviewguy.com/jobs-for-mild-intellectual-disability/>. Diakses 25 Juli 2025.
- Isnaini, Muhammad. *Pendidikan Inklusif dan Aksesibilitas Sumber Belajar*. Opini Dosen, UIN Raden Fatah Palembang, 18 Oktober 2024. Lihat dalam: <https://radenfatah.ac.id/index.php/2024/10/18/pendidikan-inklusif-dan-aksesibilitas-sumber-belajar/#:~:text=Dalam%20konteks%20pendidikan%20inklusif%2C%20aksesibilitas,diadaptasi%20untuk%20beragam%20kemampuan%20siswa>. Diakses 10 Juli 2025.
- Ju'beh, Kamal. *Disability Inclusive Development Toolkit CRPD: Influencing Everything We Do, Vol. 1*. 2017. www.cbm.org.
- Kajian Pustaka. *Anak Tunagrahita*. 17 Juli 2020. Lihat dalam: <https://www.kajianpustaka.com/2020/07/anak-tunagrahita.html>. Diakses 25 Juli 2025.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Pendidikan Inklusi bagi Pesantren*. Lihat dalam: <https://kemenag.go.id/opini/pendidikan-inklusif-bagi-pesantren-onvxjt>. Diakses 10 Juli 2025.
- Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan. *Pemerintah Penuhi Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia*. Lihat

- dalam: <https://www.kemenkopmk.go.id/pemerintah-penuhi-hak-penyandang-disabilitas-di-indonesia>. Diakses 8 Juli 2025.
- Kementerian Sosial RI. *Masih Minim Partisipasi Kerja Penyandang Disabilitas di Sektor Formal*. Lihat dalam: <https://kemensos.go.id/masih-minim-partisipasi-kerja-penyandang-disabilitas-di-sektor-for>. Diakses 2 Juli 2025.
- Nasihudin, Ade. *Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial*. Lihat dalam: <https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandang-disabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial>. Diakses 13 Mei 2025.
- National Institute of Neurological Disorders and Stroke (NINDS). *Cerebral Palsy*. Lihat dalam: <https://www.ninds.nih.gov/health-information/disorders/cerebral-palsy>. Diakses 9 Juli 2025.
- National Institute of Neurological Disorders and Stroke (NINDS). *Cerebral Palsy*. Lihat dalam: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK563282/>. Diakses 9 Juli 2025.
- NU Online. *Difabel Muslim Indonesia, Sejauh Mana Terpenuhi Hak-haknya?*. Lihat dalam: <https://islam.nu.or.id/syariah/difabel-muslim-indonesia-sejauh-mana-terpenuhi-hak-haknya-Oh14P>. Diakses 10 Juli 2025.
- P., Nilawaty. Cheta. *Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?*. Lihat dalam: <https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakai-metode-baru-apa-itu/full&view=ok>. Diakses 13 Mei 2025.
- Pemerintah Republik Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional, 1997.
- Pemerintah Republik Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Convention on the Rights of Persons with Disabilities (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas)*. Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2011.
- Pemerintah Republik Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas*. Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat RI, 2016.
- Perkins School for the Blind. *11 Career Readiness Tips for People with Visual Impairment*. Lihat dalam: <https://www.perkins.org/11-career-readiness-tips-for-people-with-visual-impairment/>. Diakses 25 Juli 2025.

- Persatuan Tunanetra Indonesia (PERTUNI). *Penyandang Ketunaan, Istilah Pengganti Penyandang Cacat*. Lihat dalam: <https://www.pertuni.or.id/penyandang-ketunaan-istilah-pengganti-penyandang-cacat/>. Diakses 8 Juli 2025.
- Republika. *KND Hapus Hambatan Penyandang Disabilitas Berhaji (Part 3)*. Lihat dalam: <https://khazanah.republika.co.id/berita/susjxn366/knd-hapus-hambatan-penyandang-disabilitas-berhaji-part3>. Diakses 10 Juli 2025.
- Ryan, Frances. *We've Had All the Insults. Now We're Reclaiming the Language of Disability*. Lihat dalam: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/22/language-of-disability-stereotypes-disabled-people>. Diakses 8 Juli 2025.
- Smith, Jack. *Is the Language Itself Disabled in That It Can't Fairly Define the Handicapped?*. Lihat dalam: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-04-09-vw-28150-story.html>. Diakses 8 Juli 2025.
- Solidernews. *Menuju Haji yang Inklusif, Begini Cerita Ibadah Haji dan Umrah Jamaah Difabel Indonesia*. Lihat dalam: <https://solidernews.com/menuju-haji-yang-inklusif-begini-cerita-ibadah-haji-dan-umrah-jamaah-difabel-indonesia/>. Diakses 10 Juli 2025.
- World Federation of the Deaf. *Accessibility*. Lihat dalam: <https://wfdeaf.org/resources/accessibility/>. Diakses 25 Juli 2025.
- World Health Organization. *Disability*. Lihat dalam: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/disability-and-health>. Diakses 15 November 2024.
- World Health Organization. *Disorders of Intellectual Development*. Lihat dalam: <https://icd.who.int/browse11/lm/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f605267007>. Diakses 21 Januari 2025.
- Zola, Irving Kenneth. *The Language of Disability: Problems of Politics and Practice*. Lihat dalam: <https://www.disabilitymuseum.org/dhm/lib/detail.html?id=813&page=all>. Diakses 8 Juli 2025.

RIWAYAT HIDUP

1. Nama : Mohammad Ulil Rosyad
2. Tempat/tanggal lahir : Lamongan/07 November 2000
3. Alamat : Jl. KH. Hasyim Asyari,
Kedungpring, Lamongan, Jawa
Timur
4. NIM : 2386131021
5. Email : mohammad.ulil.rosyad@mhs.ptiq.ac.id

Pendidikan Formal

1. Sekolah Dasar : MIS Maindu (2012)
2. SLTP : SMPN 1 Batulicin (2015)
3. SLTA : MA Mambaus Sholihin (2018)
4. Perguruan Tinggi : S1 Institut Keislaman Abdullah Faqih (2022)
5. S2 Universitas PTIQ Jakarta (2025)
6. Short Crouse di University of California Riverside, Amerika (2025)

Prestasi Yang Pernah diraih

1. Juara 1st Shariah Article Writting Competition UIN Palangkaraya (2024)
2. Presenter International Symposium of Innovative Masjid 2024 - Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam (Bimas Islam) Kementerian Agama (Kemenag) (2024)
3. Presenter the Asian and Its World Conference 2025, California USA - University of California Riverside (UCR) (2025)
4. Selected Paper of Graduate Forum - UIN Sayyid Rahmatullah Tulungagung (2025)
5. Selected Paper of 7th International Conference of Indegenuous Religions – Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (2025)

Pengalaman Organisasi

1. Tutor dan Supervisor Lembaga Kursus Bahasa Inggris MEC (Mambaus Sholihin English Course) Gresik (2019)
2. Tutor & Sekretaris II Lembaga TOEFL Pusat Pengembangan Bahasa INKAFA Gresik (2019)
3. Mentor Beasiswa Studentnesia (2022)
4. Redaktur Website Dakwah Dawuh Guru (2021)
5. Content Witter Media @Taulebih (2023)
6. Tim Media Tafsir @elbranstalk (2024)

Paradigma Inklusivitas dalam Al-Qur'an-Telaah Pemenuhan Hak Profesi Penyandang Disabilitas.pdf

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

6%

PUBLICATIONS

5%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	ia903106.us.archive.org Internet Source	1%
3	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
4	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%
5	"Disability in Judaism, Christianity, and Islam", Springer Science and Business Media LLC, 2011 Publication	<1%
6	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
7	fliphtml5.com Internet Source	<1%
8	archive.org Internet Source	<1%
9	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%