

ISSN 2621-6582

Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES

VOLUME II, NOMOR 2, NOVEMBER 2018



PESANTREN ONLINE: PERGESERAN OTORITAS KEAGAMAAN DI DUNIA MAYA

Saifuddin Zuhri Qudsy

**PENGUNAAN HADIS DALAM FATWA
MUI TENTANG PLURALISME**

Muhammad Sakti Garwan

**AGAMA DAN CAKUPAN ILMU AGAMA
MENURUT W.B. SIDJABAT**

Intan Permata

**MASJID DAN RUANG SPIRITUALITAS
BAGI DIFABEL: OBSERVASI KRITIS
TERHADAP MASJID-MASJID
POPULER DI YOGYAKARTA**

Atropal Asparina

**RESEPSI HADIS TUNTUNAN
SEBELUM DAN SETELAH PERNIKAHAN
DALAM FILM PAPI DAN KACUNG
EPISODE 12-13**

Ihsan Nurmansyah

**GUS NADIR AS AN IDEAL ROLE MODEL: SOCIOLOGICAL STUDY ON
COUNTER NARRATIVES TOWARDS CALIPHATE ISSUE IN TWITTER**

Lailatin Mubarakah & Nadya Utari Br Tanggang

PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM, FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Living Islam: Journal of Islamic Discourses merupakan jurnal yang berada di bawah naungan Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Living Islam: Journal of Islamic Discourses didesain untuk memudahhi dan mendialogkan karya ilmiah para peneliti, dosen, mahasiswa dan lain-lain dalam bidang studi: Filsafat Islam, al-Qur'an dan Hadis, dan Studi Agama dan Resolusi Konflik, baik dalam ranah perdebatan teoretis maupun hasil penelitian (pustaka dan lapangan)

Living Islam: Journal of Islamic Discourses terbit dua kali dalam satu tahun, yakni pada bulan Juni dan November.

PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA





Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES



Volume II, Nomor 2, November 2019

ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)

© *All Rights Reserved*

Living Islam: Journal of Islamic Discourses merupakan jurnal yang berada di bawah naungan Prodi Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga.

Living Islam: Journal of Islamic Discourses didesain untuk mawadahi dan mendialogkan karya ilmiah para peneliti, dosen, mahasiswa dan lain-lain dalam bidang studi: Filsafat Islam, al-Qur'an dan Hadis, dan Studi Agama dan Resolusi Konflik, baik dalam ranah perdebatan teoretis, maupun hasil penelitian (pustaka dan lapangan).

Living Islam: Journal of Islamic Discourses terbit dua kali dalam satu tahun, yakni pada Juni dan November.

LIVING ISLAM: JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES

Pascasarjana Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin
dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281 Indonesia
Email: living.islam@uin-suka.ac.id; jurnallivingislam@gmail.com
Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>
Phone/Fax: +62-274-512156



EDITOR BOARD

Al Makin
Alfatih Suryadilaga
Inayah Rohmaniyah
Sahiron Syamsuddin

EDITOR IN-CHIEF

H. Zuhri

EDITORS

Miski
Moh. Fathoni
Muhammad Arif

OPEN ACCESS JOURNAL INFORMATION

Living Islam: Journal of Islamic Discourses committed to principle of knowledge for all. The journal provides full access contents at <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>

DAFTAR ISI

Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan di Dunia Maya	169-187
<i>⇒ Saifuddin Zuhri Qudsy</i>	
Gus Nadir as an Ideal Role Model: Sociological Study on Counter Narratives towards Caliphate Issue in Twitter	189-212
<i>⇒ Lailatin Mubarakah & Nadya Utari Br Tanggang</i>	
Peggunaan Hadis dalam Fatwa MUI tentang Pluralisme: Telaah Kritis	213-230
<i>⇒ Muhammad Sakti Garwan</i>	
Agama dan Cakupan Ilmu Agama Menurut W.B Sidjabat	231-245
<i>⇒ Intan Permata</i>	
Masjid dan Ruang Spiritualitas bagi Difabel: Observasi Kritis terhadap Masjid-masjid Populer di Yogyakarta	247-280
<i>⇒ Atropal Asparina</i>	
Resepsi Hadis Tuntunan Sebelum dan Setelah Pernikahan dalam Film Papi dan Kacung Episode 12-13	281-305
<i>⇒ Ihsan Nurmansyah</i>	

MASJID DAN RUANG
SPIRITUALITAS BAGI DIFABEL
Observasi Kritis terhadap Masjid-masjid
Populer di Yogyakarta

Atropal Asparina
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
atropasparina@gmail.com

Abstract

Sejatinya manusia beragama mempunyai ruang spiritualitas yang setara untuk menjalankan, merasakan, dan mengekspresikan keyakinannya. Tetapi, dalam tataran kenyataan semua itu terhambat oleh berbagai hal seperti kelas sosial, bias gender dan terutama yang paling sedikit mendapat perhatian adalah karena faktor disabilitas. Penelitian ini akan difokuskan pada konsep ruang spiritualitas Islam inklusif-ideal dalam al-Qur'an dan Hadis serta ruang spiritualitas bagi penyandang disabilitas di masjid-masjid populer Yogyakarta. Penulis akan menggunakan metode deskriptif-analitik dan pendekatan hermeneutik terhadap al-Qur'an dan Hadis dan observasi kritis serta wawancara terhadap pengelola masjid-masjid populer Yogyakarta. Hasilnya, konsep ruang spiritualitas dalam al-Qur'an, hadis, bahkan sejarah Islam awal, sangat 'ramah' terhadap difabel. Meskipun, dalam tataran historis, terutama di Masjid populer Yogyakarta, upaya

membuka ruang yang ramah difabel masih terbatas oleh faktor sosial seperti mayoritas-minoritas, anggaran pembangunan fasilitas, menjaga tradisi leluhur, dan budaya yang sudah mapan. Oleh karenanya, penulis berusaha membuat karakterisasi masjid yang dikelompokkan menjadi: masjid umum, masjid menuju sadar difabel, masjid sadar difabel, dan masjid ramah difabel.

Keywords

Difabel, masjid populer, ruang spiritualitas, tafsir, inklusivitas.

A. Pendahuluan

Jargon Islam sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*, bagaimapun kata *rahmah*¹ itu dimaknai, terus diuji dan dikaji dalam tataran historis. Terdapat sementara pengkaji yang menekuni wilayah kajian terorisme, ada juga yang bergerak dan *concern* di wilayah radikalisme, kesetaraan gender, sebagian lain ada yang berusaha menggali teks normatif Islam (baca: al-Qur'an dan hadis) mengenai toleransi, kasih sayang, dan lain sebagainya yang terus menguatkan dan menguji jargon itu.

Semangat pengkajian problem keislaman, yang bergerak sesuai dengan isu atau wacana yang berkembang, menjadikan permasalahan yang dianggap bukan wacana besarnya menjadi sedikit terabaikan. Misalnya, ketika *cultural struggle* atau

¹ Terdapat ragam pemaknaan terhadap kata *rahmah*, misalnya Ali Jum'ah lebih memahaminya dalam koridor hukum, lihat misalnya bukunya, *Fiqh Rahmatan lil 'Alamin*, terj. M. Farid Wajdi (Yogyakarta: Pustaka ilmu, 2014). Sedangkan Amin Abdullah memahm kata *rahmah* sebagai produk-produk keilmuan baik dari sisi ontologis, epistemologis dan aksiologis. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), pp. 103-105.

masalah yang terkait dengan toleransi, saling menghormati, pluralisme, perdamaian, marak dikaji, permasalahan yang bersifat *social struggle* atau masalah yang terkait keadilan, kemiskinan, dan lainnya, cenderung dinomorduakan, setidaknya itulah satu di antara kegelisahan Moeslim Abdurrahman ketika merumuskan konsep Islam transformatif.² Jika melihat analisis Moeslim Abdurrahman seperti itu, timbul kegelisahan lain, yakni, apalagi sesuatu yang dianggap kecil dalam wacana keilmuan atau pengkajian yang sedang berlangsung, seperti masalah disabilitas atau difabel dan permasalahan ruang spiritualitas Islam yang setelah bergulirnya wacana sekularisasi,³ ruang spir-

² Di antara buku-buku serius yang membahas permasalahan *cultural struggle* adalah Zuhairi Misrawi, *al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007) yang secara panjang lebar membahas berbagai terminologi al-Qur'an menyangkut toleransi, seperti: tafsiran bahwa Tuhan adalah Sumber Kasih-Sayang, Tidak adanya paksaan dalam Agama, prinsip toleransi dalam berdakwah, selain menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah teks terbuka dan penegasan supaya bertafsir sesuai dengan zamannya, dalam artian tidak hanya sebagai replikasi tafsir-tafsir klasik. Dan buku, Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2011). Maka dari itu, bagi Moeslim Abdurrahman, supaya seimbang, permasalahan *social struggle* harus terus diupayakan untuk jadi kajian utama. Lihat, Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), pp. 179. Lihat juga, Moeslim Abdurrahman, *Suara Tuhan Suara Pemerdekaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2009, pp. 149-150.

³ Penelitian tingkat internasional mengenai seularisasi sehingga menjadikan spiritualitas semain privat lihat misalnya, Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa ini*, terj. Zaim Rofiki, dkk (Jakarta: Yayasan Abad-Demokrasi, 2011). Terbit edisi digital dalam Democracy Project. Lihat juga buku Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Pradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2005). Lihat juga penjelasan menarik dari F. Budi Hardiman, "Agama dalam Ruang Publik: Menimbang Kembali Sekularisme," Ihsan Ali Fauzy dkk (ed.). *Demi Toleransi demi Pluralisme: Essai-essai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo* (Jakarta: Democracy project, 2012, edisi digital dalam www.abad-

itualitas terasa begitu “privat”. Kondisi tema ruang spiritualitas yang lebih privat itu kemudian dikait kelindankan dengan tema difabel atau disabilitas yang juga masih dianggap *the other* dan minor dalam kajian keislaman, sehingga bahasa yang muncul masih “kami” dan “mereka” bukan “kita”.

Istilah penyandang disabilitas muncul menjelang konvensi PBB mengenai hak-hak penyandang disabilitas (*UN Convention on The Rights of Person with Disability*). Penyandang disabilitas sendiri adalah kata serapan dari Person with Disability (PWD) untuk menggantikan kata “penyandang cacat” yang secara resmi ada dalam UU No. 19 Tahun 2011. Sedangkan kata difabel berasal dari *different able* atau *different ability*. Penggunaan kata “difabel” mengacu pada diri subjek yang mempunyai kemampuan berbeda. Sedangkan disabilitas lebih mengacu pada lingkungan si subjek yang mempersepsikan bahwa si subjek adalah penyandang disabilitas (mempunyai kekurangan). Oleh karenanya, penggunaan istilah penyandang disabilitas digunakan sebagai judul untuk menggambarkan adanya lingkungan yang belum akomodatif. Sedangkan istilah “difabel” mengasumsikan bahwa lingkungan sudah akomodatif karena mereka bukan penyandang “cacat” atau kekurangan tetapi hanya mempunyai kemampuan yang berbeda dengan yang lainnya.

Dalam celah seperti itulah, kajian mengenai relasi penyandang disabilitas dengan ruang spiritualitas Islam penting terus dikaji dan diwacanakan. Bukan saja terkait jargon Islam sebagai *rahmatan lil ‘ālamīn* tetapi juga terdapat permasalahan serius, di mana terdapat semacam kesenjangan yang sangat lebar antara ruang spiritualitas Islam yang inklusif dalam teks otoritatif Islam, dengan kesadaran pihak-pihak otoritatif—dalam penelitian ini yang terkait dengan masjid sebagai rumah ibadah—di masyarakat secara khusus, atau bangsa secara lebih luas.

demokrasi.com), pp. 420-421.

Penelitian terkait dengan relasi masjid sebagai tempat yang idealnya menjadi rumah ibadah orang muslim tanpa terkecuali atau masjid yang menjamin keterbukaan ruang spiritualitas Islam dan penyandang disabilitas, bukan merupakan tema baru. Penelitian yang menjadi stimulus penelitian ini misalnya adalah aksesibilitas difabel ke masjid untuk beribadah⁴ dan difabel dalam al-Qur'an.⁵ Penelitian *pertama* melahirkan persentase dalam bentuk angka yang menggambarkan seberapa tinggi empat masjid yang diteliti (Masjid UIN Sunan Kalijaga, Masjid UGM, Masjid Syuhada, dan Masjid Kauman) dalam penyediaan fasilitas fisik, sehingga penyandang disabilitas bisa mengaksesnya dalam rangka beribadah. Sedangkan penelitian *kedua*, dengan sangat baik mencari dan mendudukan permasalahan disabilitas dalam pandangan al-Qur'an dan hadis.

Adapun penelitian tentang masjid, pada umumnya berbicara pada peran dan fungsinya serta pengembangan-pengembangan keduanya pada era kontemporer⁶ atau sejarah.⁷ Sulit ditemukan penelitian mengenai masjid sebagai salah satu ruang ideal bagi pemenuhan kebutuhan spiritualitas kaum muslim. Begitupun, penelitian mengenai spiritualitas kebanyakan ber-

⁴ Arif Maftuhin, "Aksesbiitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta," *Jurnal Inklusi: Journal of Disability Studies*, Vol. 1, No. 2 (2014).

⁵ Sri Handayana, "Difabel dalam al-Qur'an," *Jurnal Inklusi: Journal of Disability Studies*, Vol. 3, No. 2 (2016). Penelitian ini adalah disarikan dari tesisnya tentang Kajian tentang Difabel dalam al-Qur'an di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

⁶ Misalnya lihat Darodjat dan Wahyudiana, "Memfungsikan Masjid Sebagai Pusat Pendidikan untuk Membentuk Peradaban Islam," *Jurnal Islam-adina*, Vol. XIII, No. 2 (2014). Atau lihat juga Puji Astari, "Mengembalikan Fungsi Masjid Sebagai Pusat Peradaban Masyarakat," *Jurnal Ilmu Dakwah dan Pengembangan Komunikasi*, Vol. 9, No. 1 (2014).

⁷ Misalnya lihat, Syamsul Kurniawan, "Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam," *Jurnal Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (2004).

latar di rumah sakit,⁸ kampus,⁹ dan tempat bisnis,¹⁰ melewati penelitian di dalam masjid sendiri. Hal itu, mungkin karena anggapan kebanyakan orang bahwa ruang spiritualitas di masjid sudah tidak perlu dipertanyakan lagi atau dipermasalahkan lagi. Padahal, dalam penelitian ini, justru itulah hal inti yang akan berusaha diuraikan.

Untuk melengkapi penelitian ini, penelitian-penelitian yang sudah ada akan dimanfaatkan dan menjadi hal yang sangat berguna selain dalam pelacakan referensi juga dalam cara pandang-cara pandang serta analisis yang ditawarkan. Permasalahan pertama yang akan dibahas adalah bagaimana ruang spiritualitas inklusif-ideal dalam Islam. Sedangkan yang kedua adalah bagaimanakah ruang spiritualitas di masjid-masjid populer di Yogyakarta. Jika rumusan yang pertama akan diurai dengan metode deskriptif-analitik dalam teks-teks otoritatif Islam, maka rumusan yang kedua dikaji dengan metode observasi kritis dan wawancara bebas dengan pihak pengurus masjid.

B. Ruang Spiritualitas Inklusif-Ideal: Tinjauan Normatif

Jurgen Habermas mempunyai konsep “ruang publik” yang secara sederhana dapat diartikan sebagai media bagi setiap

⁸ Anton Bawono, “Penerapan Aspek Spiritualitas-Religiusitas dalam Keputusan Berobat di Rumah Sakit Islam,” *Jurnal Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 5, No. 1 (2011); atau lihat juga buku Ah. Yusuf dkk. *Kebutuhan Spiritual: Konsep dan Aplikasi dalam Asuhan Keperawatan* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2016).

⁹ Yuni Novitasari. “Kompetensi Spiritualitas Mahasiswa,” *Jurnal Jomsign: Journal of Multicultural Studies in Guidance and Conseling*. Vol. 1, No. 1 (2017).

¹⁰ Lihat misalnya buku, Abdul Jalil, *Spiritual Entrepreneurship: Transformasi Spiritual Kewirausahaan* (Yogyakarta: LKiS, 2013); atau penelitian H.Y. Hijriyah, “Spiritualitas Islam dalam Kewirausahaan,” *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 12, No. 1 (2016).

orang mendiskusikan apa saja yang bisa didiskusikan.¹¹ Berbicara ruang spiritualitas Islam, secara jujur tidak bisa dilepaskan dari pengaruh politik, kelas sosial, bias gender,¹² dan mayoritas-minoritas. Pertanyaannya adalah, apakah mungkin di bumi Indonesia sebagai negara dengan mayoritas muslim terbesar dunia,¹³ mewacanakan ruang spiritualitas Islam sebagaimana konsep ruang publiknya Habermas. Tetapi, sebelum jauh melangkah pada arah itu, yang membutuhkan kajian mendalam serta ketelitian—dan bukan tempatnya di sini—pada tahap ini penulis akan coba uraikan ruang spiritualitas Islam-inklusif dalam dunia al-Qur'an, Tafsir dan Hadis Nabi Saw.

Secara etimologi “spiritualitas” berasal dari bahasa Latin, *spiritus*, yang berarti nafas atau nafas kehidupan. Pada perkembangan selanjutnya, spiritualitas mengakar pada kajian filsafat spiritualisme yang merupakan sebuah aliran dengan kenyakinannya bahwa hakikat dari realitas adalah spirit: jiwa dunia yang meliputi alam semesta; penyebab dari segala aktivitasnya; bisa juga berupa pembimbing atau petunjuk; atau sebagai alasan-alasan yang membuahakan penjelasan yang rasional.¹⁴ Dalam

¹¹ A. Setyo Wibowo. “Kepublikan dan Keprivatan di dalam Polius Yunani Kuno,” F. Budi Hardiman (ed). *Ruang Publik: Melacak Partisipasi Demokrasi dari Polis sampai Cyberspace* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), pp. 25-26.

¹² Tulisan Suryadi menjelaskan bahwa ruang spiritualitas Islam masih meninggalkan banyak persoalan, di antaranya persoalan gender. Perempuan masih belum mempunyai otonomi dalam beberapa ruang spiritualitasnya. Baik itu dikarenakan adanya stigma suara dan tubuh wanita adalah aurat, masalah kodrati, dan keterikatan dengan pihak lain. Lebih lengkap lihat. Suryadi, “Kesetaraan Perempuan dalam Ruang Spiritualitas Islam”, Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), pp. 208-212.

¹³ Lebih jelas mengenai kondisi Indonesia sebagai negeri berpenduduk muslim terbanyak di dunia dan kelebihan lainnya. Lihat, M. Mukhlis Jamil, et.al., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam Ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), p. v.

¹⁴ Lihat Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes &

beberapa kamus, penggunaan istilah spiritualisme pada era kontemporer juga bermakna sebagai keyakinan pada takhayul bahwa roh orang mati bisa diajak komunikasi.¹⁵

Terdapat banyak pakar dan peneliti yang memberikan terminologi terhadap spiritualitas.¹⁶ Tetapi, secara sederhana—dalam konteks penelitian ini—dapat dipahami bahwa spiritualitas adalah kesadaran manusia akan adanya relasi dengan Tuhan yang mencakup *inner life* individu, idealisme, sikap, pemikiran, perasaan, dan pengharapan kepada Zat Yang Maha Mutlak,¹⁷ serta berkaitan dengan bagaimana seorang individu itu menikmati, mengekspresikan, berusaha meningkatkannya pada kehidupan sehari-hari melalui berbagai jalan atau cara. Permasalahannya, untuk dapat mewujudkan spiritualitas dengan terminologi itu, selain membutuhkan ruang inklusif juga dukungan teologis berupa konsep inklusivitas-spiritualitas dalam teks otoritatif Islam.

Keseluruhan al-Qur'an—setidaknya secara histori—menunjukkan wacana spiritualitas dalam berbagai sisinya. Tetapi ayat yang menjelaskan ruang spiritualitas inklusif dalam al-Qur'an sering dipahami berbeda oleh para *mufassir*-nya, sedangkan sebagian lainnya dipahami dalam wacana yang berbeda antara *mufassir* satu dengan yang lainnya. Ayat-ayat berikut yang akan penulis tampilkan, adalah pesan keterbukaan ruang spiritualitas Islam paling kuat dalam al-Qur'an, dimulai dari yang paling umum sampai kemudian merujuk secara spesifik pada keterbukaan ruang spiritualitas Islam di dalam masjid.

Noble Books, 1981), p. 273-274. Bandingkan dengan Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Litlefield, Adams & Co, 1971), p. 300.

¹⁵ Lihat Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*. terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), p. 830.

¹⁶ Lihat misalnya penelitian Yuni Novitasari, "Kompetensi Spiritualitas Mahasiswa," *Jurnal Jomsign: Journal of Multicultural Studies in Guidance and Counseling*, Vol. 1, No. 1 (2017), pp. 45-49.

¹⁷ Abdul Jalil, *Spiritual Entrepreneurship*, pp. 23-25.

Dalam Q.S. al-Baqarah ([2]: 62), disebutkan bahwa:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shābi-īn (umat sebelum Nabi Muhammad Saw. yang mengetahui adanya Tuhan Yang Maha Esa) siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhan-nya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati.”

Keterbukaan ruang spiritualitas Islam dalam ayat itu tidak saja hanya dalam batas-batas agama Islam, tetapi sangat luas dan inklusif pada agama-agama Samawi (langit) lainnya. Meskipun pada tataran penafsiran—di mana siapa pun tidak boleh menutup mata—terdapat pendapat yang bercabang dalam memahami ayat itu. tafsir konvensional lebih memahami bahwa ayat itu berlaku bagi pemeluk agama-agama yang disebutkan dalam itu, yang meninggal sebelum Nabi Muhammad Saw. diutus menjadi Nabi dan Rasul.¹⁸ Tetapi, selain tafsiran mayoritas ulama tafsir seperti itu, ada juga pengkaji al-Qur’an yang menafsirkan bahwa ayat itu berlaku bahkan sampai sekarang, sebagaimana yang diungkapkan Farid Esack dalam konteks persatuan umat demi meruntuhkan rezim apartheid di Afrika Selatan.¹⁹ Jika kedua kubu penafsir tadi tidak saling menerima tafsiran satu dan yang lainnya, M. Quraish Shihab²⁰ dalam kitab

¹⁸ Lihat misalnya tafsir klasik yang senantiasa menjadi rujukan bahkan sampai sekarang. Abū Ja’far Muhammad al-Tabārī, *Tafsir at-Tabari*, terj. Ahsan Aksan (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), Jilid 2, p. 24. Lihat juga Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilalil Qur’an*, terj. As’ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), Jilid 1, pp. 90-91.

¹⁹ Lihat penelitian tentang tafsiran ayat ini versi Farid Esack dalam Fawai-zul Umam, “Menimbang Gagasan Farid Esack tentang Solidaritas lintas agama,” *ISLAMICA*, Vol. 5, No. 1 (September 2010), pp. 118-122.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian*

tafsirnya selain menyadari adanya percabangan dari tafsiran ayat itu, juga mencoba menengahi dengan mengatakan bahwa faktanya, agama yang satu dengan yang lain tidaklah sama, mereka berbeda. Tetapi memperdebatkan siapa yang akan masuk neraka dan siapayang berhak masuk surga adalah hak prerogatif Tuhan. Maka dari itu, pesan kerukunan lebih menonjol dalam ayat itu dibanding perbedatan yang tidak akan ada ujung pangkalnya.

Terlepas dari perbedaan penafsiran terhadap surah al-Baqarah[2]: 62, seperti terlihat di atas, penulis tidak akan membahas mana tafsir yang paling mendekati keberanan apalagi mana tafsir yang “menyimpang”, karena bukan di sini tempatnya. Pada tahap ini penulis ingin menunjukkan bahwa secara tekstual-eksplisit al-Qur’an menunjukkan keterbukaan luar biasa dalam ruang spiritualitasnya. Selain ayat itu, terdapat pula ayat-ayat yang menggambarkan bahwa di manapun, kapanpun dan siapapun supaya mengingat Tuhan dengan konsekuensi akan mendapat pertolongan (QS. Al-Ahzāb[33]: 35). Siapapun yang mempunyai pikiran jernih dan hendak mengingat Tuhan dan ciptaan-Nya maka lakukanlah dengan cara berdiri, duduk, atau berbaring (QS. Āli ‘Imrān[3]: 191). Orang yang senantiasa berusaha mengingat Tuhan-nya maka Tuhan-nya akan mengingatnya (QS. Al-Baqarah[2]: 152). Selain sedikit contoh itu, dalam al-Qur’an masih sangat banyak ayat-ayat senada yang mengindikasikan keterbukaan ruang spiritualitas dalam Islam.

Puncak dari keterbukaan ruang spiritualitas itu, al-Qur’an menjelaskan bahwa manusia paripurna adalah didasarkan pada taqwā, bukan pada indikasi lainnya, apalagi berkaitan dengan hal yang bersifat materi, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Hujurāt ([49]: 13).

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah Menciptakan kamu
dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian

al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati, 2005), Jilid 1, p. 216.

Kami Jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti.

Meskipun sampai saat ini belum ada—yang berani—menafsirkan kalimat *syu‘uban wa qabāila* sampai pada bahwa suku-suku dan bangsa-bangsa itu adalah termasuk saling mengenal saudara *qabīlah* difabel, tidak menutup kemungkinan pada masa yang akan datang muncul upaya untuk bisa sampai ke arah sana. Penafsiran itu menjadi sangat mungkin karena al-Qur’an sendiri terbuka dan “ramah” terhadap masalah disabilitas.²¹ Tafsiran kalimat itu, sampai saat ini masih berorientasi pada masalah toleransi dan perdamaian atau problem mayoritas dan minoritas antar-umat baik dalam intra-agama maupun antar agama, selain saling berkenalan juga dengan berbagai tradisi baik agama atau keilmuan antara *syu‘ub* dan *qabāil* itu.

Keterbukaan ruang spiritualitas Islam dalam hadis Nabi Saw. selain bisa dilihat dalam biografi historis pribadi Nabi Muhammad Saw. sendiri, juga bisa dilihat melalui hadis-hadis yang cukup populer. Secara historis, Nabi Muhammad Saw. adalah seorang pemimpin agama dan negara di Madinah yang mana penduduknya tidak seluruhnya muslim. Dalam banyak literatur tentang *sīrah nabawiyyah* disebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak pernah membuat kebijakan pemaksaan kepada yang berbeda agama, latar belakang, suku, atau keturunan untuk mengekspresikan dan mendapatkan ruang spiritualitasnya hanya melalui Islam. Bahkan, yang terjadi adalah sebaliknya, jargon *lā ikrāha fi al-dīn* (tidak ada paksaan dalam

²¹ Rujuklah penelitian tesis Sri Handayani yang berjudul "Kajian Difabel dalam al-Qur’an". Atau bagian tesis itu yang diterbitkan dalam Handayana, "Difabel dalam al-Qur’an," *Jurnal Inklusi: Journal of Disability Studies*, Vol. 3, No. 2 (2016).

beragama) menjadi filosofi dakwah yang fundamental pada masa itu.

Adapun hadis Nabi Saw. yang kentara menunjukkan keterbukaan ruang spiritualitas Islam bisa dilihat misalnya dalam hadis *qudsi* berikut.

Aku ini menurut prasangka hamba-Ku, dan Aku menyertainya, di mana saja ia berzikir pada-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam hatinya, maka Aku akan ingat pula padanya dalam hati-Ku, jika ia mengingat-Ku di depan umum, maka Aku akan mengingatkannya pula di depan khalayak yang lebih baik. Dan seandainya ia mendekatkan dirinya kepada-Ku sejengkal, Aku akan mendekatkan diri-Ku padanya sehasta, jika ia mendekat pada-Ku sehasta, Aku akan mendekatkan diri-Ku padanya sedepa, dan jika ia datang kepada-Ku berjalan, Aku akan datang kepadanya dengan berlari.²²

Hadis itu secara eksplisit menyebut ruang spiritualitas dalam bentuknya yang sangat privat “*فِي نَفْسِهِ*” dan ruang yang bentuknya lebih luas, yakni “*فِي مَلَأٍ*” yang bermakna “khalayak umum”. Dalam kitab syarahnya penjelasan mengenai hadis ini, selain dikategorikan pada kitab *tauhid* juga memuat penjelasan yang sangat pendek, yakni membicarakan riwayat-riwayat dan makna hadis *qudsi* sebagai hadis yang langsung dari Allah Swt. sebagaimana al-Qur’an tetapi tidak dimasukkan dalam al-Qur’an.²³ Hal itu wajar mengingat dalam cara pandang teologis

²² Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Sāhīh al-Bukhārī*, Muhaqqiq: Muhammad Zauhair ibn Nāsir al-Nasr (tpp: Dār Tauq al-Najjāh, 1422 H), Cet. 1, Bab "Qaulu Allāh Ta‘ālā: Wa Yuhadhhdhirukum Allāhu Nafsah" Juz 9, p. 121, hadis No. 7405; lihat juga, Muslim ibn al-Hajjāj, *Sāhīh Muslim*, Muhaqqiq: Muhammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī (Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi, t.t.) Bab "Fadl al-Dhikr wa al-Du‘ā wa Taqarrub ila Allāh", Juz. 4, p. 2067, hadis No. 21.

²³ Ibnu Hajar Abū al-Fadl al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarh Sāhīh al-Bukhārī*, Muhaqqiq & Ta’liq: Muhammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī & ‘Abd al-‘Azīz ibn

hadis ini cenderung mudah dipahami.

Hadis selanjutnya yang mengindikasikan keterbukaan ruang spiritualitas Islam adalah hadis yang menjelaskan bahwa siapapun orang yang berzikir mengingat Tuhan, maka akan mendapat konsekuensi berupa dikelilingi oleh malaikat, diberi rahmat, ketenangan hati, dan akan mendapatkan pujian dari Tuhan Yang Maha Mulia.

Tidak satu kaum pun yang duduk zikir kepada Allah Ta'ala, kecuali mereka akan dikelilingi Malaikat, akan diliputi oleh rahmat, akan beroleh ketenangan, dan akan disebut-sebut oleh Allah pada siapa-siapa yang berada disisi-Nya.”²⁴

Kalimat pembuka hadis berupa “لَا يَتَعَدُّ قَوْمٌ” yang bermakna “tidak satu kaum pun duduk” maksudnya untuk berzikir dan mengingat Tuhan-nya, mengindikasikan bahwa siapapun berhak mendapatkan apa yang oleh Rasulullah Saw. melalui hadis itu janjikan. Meskipun sampai saat ini belum ada—yang berani—memberikan penjelasan hadis-hadis semisal itu sebagai bukti bahwa ruang spiritualitas Islam sangat terbuka, termasuk bagi difabel yang berdasarkan hadis itu, masuk dalam cakupan “suatu kaum”.

C. Masjid dan Ruang Spiritualitas Inklusif

Masjid yang senantiasa dicitrakan sebagai pusat peribadatan dan peradaban Islam, termasuk seni “Islami” yang menghiasinya,²⁵ menurut penelitian Sidi Gazalba adalah permulaan

‘Abdullāh ibn Bāz (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H), Bab “Dhikr al-Nabī Saw. wa Riwayatih”, Juz. 13, p. 513.

²⁴ Muslim ibn al-Hajjāj, *Sāhīh Muslim*. Bab “Fadl al-Ijtimā‘ ‘alā tilāwah al-Qur’ān” (Juz. 4), p. 2074, Hadis No. 39.

²⁵ Lihat misalnya penjelasan Sayyid Hosen Nasr mengenai relasi seni Islam dan spiritualitas tingkat tinggi jika dibandingkan dengan unsur apapun

bangunan peradaban Islam dengan memecah sekat-sekat kesukuan dan ego (*gemeinschaft*) sehingga terbentuk kesatuan (*gesellschaft*)²⁶ termasuk kesatuan dan keterbukaan ruang spiritualitas Islam. Tidak ayal jika kemudian baik secara historis maupun normatif, tema seputar masjid dalam Islam, begitu banyak peran dan fungsinya. Meskipun seiring perkembangan zaman peran dan fungsi masjid mengalami penyempitan, sehingga banyak dilakukan penelitian seputar kajian peran dan fungsi masjid seperti dijelaskan pada bagian lalu.

Dalam al-Qur'an, jaminan bagi keterbukaan ruang spiritualitas dalam masjid mendapat perhatian yang sangat vital, sampai-sampai terdapat ancaman duniawi dan eskatologis yang sangat berat, sebagaimana tercermin dalam Q.S. Al-Baqarah ([2]: 114).

Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang melarang di dalam masjid-masjid Allah untuk menyebut nama-Nya, dan berusaha merobohkannya? Mereka itu tidak pantas memasukinya kecuali dengan rasa takut (kepada Allah). Mereka mendapat kehinaan di dunia dan di akhirat mendapat azab yang berat.

Ayat lain yang juga relevan dengan permasalahan yang sedang dibahas adalah penjelasan al-Qur'an mengenai ancaman dan larangan bagi orang yang berusaha menghalangi manusia untuk pergi ke masjid (QS. Al-Baqarah[2]: 217). Tetapi adapun demikian, sikap muslim kepada kaum yang menghalang-halangi untuk pergi ke masjid tidak boleh menimbulkan

lainnya dalam memberikan kesan positif terhadap Islam. Lihat Sayyid Hosen Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*. terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), pp. 213-214

²⁶ Sidi Gazalba, *Masjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994), p. 124.

dendam dan kebencian sehingga terjadi perbuatan aniaya (QS. Al-Māidah[5]:2). Masjid telah diperuntukkan bagi seluruh manusia (QS. Al-Hajj [22]: 25) kecuali orang yang menyekutukan Tuhan dan terang-terangan memusuhi ajaran-ajaran Islam (QS. At-Taubah[9]: 17 & 28) karena jika dibiarkan akan berdampak negatif (*madarat*) bagi yang lainnya (QS. At-Taubah[9]: 107). Oleh sebab itulah pihak yang berhak memakmurkan masjid adalah orang yang beriman (QS. At-Taubah[9]: 18).

Pada tahap ini, penulis ingin menekankan dua pandangan terkait ayat-ayat mengenai ruang spiritualitas di masjid, seperti terpapar di atas. *Pertama*, tafsiran-tafsiran dalam kitab standar saat menjelaskan kata “*mana’á*” yang bermakna “menghalangi” dalam konteks untuk beribadah di masjid, selalu merujuk pada *asbāb al-nuzūl* ayat yang menjelaskan sikap reaktif orang Yahudi dan Nasrani terhadap muslim pada saat turun perintah memindahkan kiblat (dari Masjidil al-Aqsa ke Ka’bah di Masjid al-Haram).²⁷ Adapun penjelasan lebih luas misalnya, dipaparkan oleh Imam al-Baidāwī²⁸ dalam kitab tafsirnya bahwa menghalangi bisa bermakna mengganggu kekhusyukan orang yang berdoa atau shalat termasuk dalam kategori “menghalangi”, sedangkan bagi Syekh az-Zuhaili²⁹ yang lebih melihatnya dari sisi hukum, tidak ada ketidakadilan atau gangguan yang nista kecuali menghalangi manusia untuk beribadah, khususnya beribadah di dalam masjid. M. Quraish Shibab³⁰ dengan

²⁷ Rujuk misalnya Abū Ja’far Muhammad al-Tabārī, *Tafsīr at-Tabarī* (Jilid II), pp. 410-413. Lihat juga, Sayyid Quthb, *Tafsīr Fi Zilalil Qur’ān* (Jilid I), p. 128.

²⁸ Al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl wa asrār al-Ta’wīl*. Muhaqqiq: Muhammad ‘Abd al-Rahmān al-Mara’asyī, Cet. I, Jilid I (Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-‘Arabī, 1418 H), p. 101.

²⁹ Wahbah ibn Mustafā az-Zauhailī, *al-Tafsīr al-Manār fi al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Cet. III, Jilid I (Damaskus: Dār al-Fikr al-Ma’ās’ir, 1418 H), p. 278.

³⁰ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, Jilid I, p. 301.

pendekatan *adāb al-ijtimā'iyah* (sosial kemasyarakatan) menjelaskan bahwa masjid dalam ayat itu, meski merujuk ke Masjidil Haram, tetapi maknanya adalah masjid manapun di manapun, sehingga maksud kata *mana'a* adalah menghalangi berperannya masjid sesuai peran dan fungsinya.

Kedua, pihak yang berhak memakmurkan masjid adalah diukur dengan kriteria “iman”, bukan atribut lainnya yang justru dewasa ini sering diributkan. Pembahasan mengenai memakmurkan masjid dewasa ini, terlalu banyak pada jalan dakwah yang kadang menjurus dan ikut terjun pada wilayah yang berbau politik, sekat-sekat eksklusif organisasi sosial keagamaan, atau upaya bisnis tertentu. Meskipun pernyataan itu masih harus diuji, penulis pada konteks ini ingin mengatakan bahwa ruang spiritualitas di masjid dewasa ini perlu banyak dikaji dan diujikan keterbukaannya dalam menciptakan ruang spiritualitas yang bebas dari kepentingan politik, ekonomi, serta bias-bias gender dan terutama terkait penyandang disabilitas. Apakah membatasi masjid dengan jamaah tertentu, ditempelnya baliho “tidak menshalatkan jenazah pendukung parpol tertentu”, ditempelnya poster “anak-anak dilarang masuk”, termasuk di dalamnya secara arsitektur tidak ramah difabel termasuk dalam kategori “menghalangi” yang dimaksud dalam ayat di atas. Tentu pihak-pihak otoritatiflah yang berwenang menjawab dan terus merawat inklusifitas ruang spiritualitas di masjid.

Dalam hadis Nabi Saw. masjid yang bisa digunakan sebagai tempat ibadah justru lebih luas dari konsep masjid yang dicitrakan al-Qur'an melalui ayat-ayatnya di atas. Terdapat hadis yang sangat populer menyebutkan bahwa “bumi ini seluruhnya adalah masjid”.

Bumi ini semuanya merupakan masjid (tempat sujud untuk shalat) kecuali kuburan dan tempat buang hajat.³¹

³¹ Abū 'Abdillāh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām*

Keterbukaan ruang spiritualitas Islam dalam masjid, dicirikan juga dengan banyaknya peran dan fungsi masjid pada masa awal Islam. Jika selama ini dilihat bahwa aktivitas di masjid yang terkait ibadah selalu dijelaskan dan dibuktikan mempunyai dimensi sosial, sehingga menjelaskan bahwa Islam tidak hanya soal ritual, tetapi pada konteks ini, justru segala macam yang dianggap sebagai mempunyai dimensi sosial adalah merupakan bukti terbukanya ruang spiritualitas Islam di dalam masjid.

D. Masjid Populer di Yogyakarta: Sebuah Observasi Kritis

Penelitian ini bertujuan menjelaskan bagaimana suatu masjid mempunyai konsep dalam membuka ruang spiritualitasnya terhadap jamaah difabel. Adapun masjid yang dalam penelitian ini dikategorikan populer di Yogyakarta adalah: 1) Masjid Kampus UGM, 2) Masjid Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga, 3) Masjid Syuhada Kotabaru, 4) Masjid Ghede Kauman, 5) Masjid Jogokariyan, 6) Masjid Nurul Asri. Masjid-masjid itu, dianggap populer, karena selain sebagiannya menjadi destinasi wisata, masjid kampus yang ikonik, masjid bersejarah di Yogyakarta,³² berpretasi tingkat nasional, juga di antaranya ada masjid yang terbilang baru, tetapi sangat digandrungi dan

Ahmad ibn Hanbal, Muhaqqiq: Ahmad Muhammad Syākir (Kairo: Dār al-Hadith, 1416 H/1995 M), Cet. I, Bab "Musnad Abū Sa'īd al-Khudrī," Juz 18, p. 312, hadis No. 11788. Lihat juga, Abū Dāwud Sulaimān ibn al-Asy'āb, *Sunan Abū Dāwud*, Muhaqqiq: Syu'aib al-Arnaūt & Muhammad Kāmil Qurah Balālī (ttp: Dār risālah al-'Alamiyah, 1430 H/ 2009 M) Bab. Fi Mawādi' al-Nabī la Tajūz fihā al-Salāh", Juz 1, p. 132, hadis No. 429; lihat juga, Abū Muhammad 'Abdullāh al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī al-Ma'rūf*, Muhaqqiq: Husain Salīm Asad al-Dārānī (Mamlukah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah: Dar al-Mughni lin-nasyri wa al-Tauzī, 1412 H/ 2000 M), Cet. I, Bab "Al-Ard kulluhā Tāhirah mā Khalā", Juz 2, p. 874, hadis No. 1430.

³² Silahkan baca, Abdul Baqir Zein, *Masjid-masjid Bersejarah di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), p. 176.

mempunyai program-program unik bila dibanding masjid-masjid terkini lainnya, selain mempunyai pesantren juga.

Pemilihan masjid-masjid yang dianggap populer di Yogyakarta, selain mengikuti penelitian sebelumnya, juga berdasarkan penilaian subjektif peneliti. Jika penelitian Arif Maftuhin terbatas pada empat masjid yang dianggapnya penting di Yogyakarta,³³ maka dalam penelitian ini terdapat tiga masjid lain yang juga tidak bisa dipandang kecil pengaruhnya di Yogyakarta, yakni Masjid Jogokariyan dan Masjid Nurul Ashri. Karena itu, untuk menghindari pengulangan penjelasan terkait kondisi dan situasi masjid, maka dalam penelitian ini hanya dua masjid itu yang akan dijelaskan—itupun secara sepintas—kondisi dan sejarah masjid.

Masjid Jogokariyan adalah langgar kecil yang dibangun tahun 1966 di sebuah kampung yang dibuka oleh sultan karena wilayah Ndalem Benteng Baluwerti di keraton sudah sesak. Kampung itu kemudian dinamakan Jogokariyan yang nantinya menjadi nama masjid. Masjid yang beralamat di Jl. Jogokariyan No. 36, Mantorejo, Yogyakarta, ini sudah banyak diteliti para akademisi. Penelitian itu—misalnya—mencakup perubahan sosial yang terjadi di sekitar masjid³⁴ atau strategi pengembangan jamaah masjid.³⁵ Selain itu, masjid ini juga mendapatkan penghargaan dari Kementerian Agama sebagai masjid dengan manajemen terbaik nasional.³⁶

³³ Arif Maftuhin, "Aksesbiitas Ibadah bagi Difabel," p. 251.

³⁴ A.M. Arroyo, "Perubahan Sosial Komunitas Masjid Jogokariyan Yogyakarta: Tinjauan Sosiologi-Sejarah," *Jurnal Analisa Sosiologi*, Vol. 5, No. 1 (2015).

³⁵ Rujuklah penelitian skripsi W. P. Hidayat, "Strategi Pengembangan Jamaah Masjid Jogokariyan Yogyakarta Sejak 2003-2013," *Skripsi*, Prodi Ilmu Sosial, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta (2016).

³⁶ Informasi lebih lanjut bisa diakses di situs resmi masjid <http://masjid-jogokariyan.com>.

Masjid Nurul Ashri adalah masjid yang terletak di Kampung Deresan III, No. 21, di tengah perumahan Universitas Negeri Yogyakarta. Tercatat mulai tahun 2010, masjid kecil itu mulai digandrungi baik masyarakat sekitar maupun mahasiswa, ditambah ketika tahun 2013 mendapat dukungan dari pence-ramah kondang di Indonesia, yakni Ustaz Yusuf Mansur. Sejak itu sampai sekarang banyak sekali perkembangan yang terjadi dan begitu padat oleh kajian-kajian yang terselenggara.³⁷ Oleh karenanya, pada saat ini, destinasi studi banding masjid di Yogyakarta selain ke Masjid Jogokariyan juga hampir selalu direkomendasikan menuju Masjid Nurul Ashri.

Penelitian ini akan diarahkan terhadap observasi lingkungan dan fasilitas masjid, program-program baik rutin atau tidak, dan melakukan wawancara langsung kepada pihak pengelola masjid (takmir) untuk mendapatkan gambaran mengenai inklusivitas ruang spiritualitas Islam bagi difabel di masjid, melalui wacana “masjid ramah difabel”. Adapun pertanyaan yang akan diajukan adalah seputar:

1. Apakah di masjid ini terdapat Jamaah difabel?
2. Jika tidak, adakah rencana untuk membuat program supaya menarik jamaah difabel atau membuat program khusus bagi difabel atau apa pun itu bentuknya ke depannya?
3. Jika tidak, adakah baik dalam rapat atau evaluasi masjid menyinggung masalah “masjid ramah difabel”?

³⁷ Karena belum mempunyai website resmi seperti Masjid Jogokariyan, informasi terait Masjid Nurul Ashri lebih lengkap dapat dilihat di www.facebook.com/Masjid-Nurul-Ashri-Deresan-133702570044139. Adapun jadwal-jadwal kajiannya telah tercium dan tersebar lewat media mainstream di Indonesia. Misalnya lihat www.jogja.tribunnews.com/2018/05/29/jadwal-penceramah-tarawih-masjid-nurul-ashri-deresan-malam-ini. Atau lihat juga www.republika.co.id/berita/koran/dialog-jumat/16/01/22/o1ce46-kajian-masjid-nurul-ashri-yogyakarta-taat-tanda-keimanan.

4. Jika ya, apakah jamaah difabel itu senantiasa hadir dalam kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan pihak masjid? Atau hanya sebatas shalat berjamaah dan jum'atan?
5. Jika ya, adakah program khusus untuk Jamaah difabel?
 - a. Jika ya, Bagaimana bentuknya?
 - b. Adakah rencana mengembangkan program tersebut sehingga menjadikan masjid ini “masjid ramah difabel”?
 - c. Jika tidak, adakah rencana membuat program khusus bagi jamaah difabel?
6. Jika secara fasilitas sudah dianggap mendukung dan mempunyai program khusus bagi difabel, adakah rencana atau program untuk “menularkan” atau *sharing management* kepada masjid lain baik yang datang untuk studi banding atau sengaja mengundang mereka?

Hasil penelitian lapangan menunjukkan bahwa masjid-masjid populer di Yogyakarta terbagi menjadi empat tipologi. Perlu diketahui, bahwa dari semua masjid yang diteliti terdapat jamaah difabel baik yang secara rutin mengikuti kegiatan yang diselenggarakan masjid, atau tidak secara rutin berupa ikut shalat berjamaah atau shalat jum'at. Keempat tipologi tersebut antara lain: 1) Masjid umum, 2) Masjid menuju sadar difabel, 3) Masjid sadar difabel, 4) Masjid ramah difabel.

1. Masjid Umum

Masjid umum adalah masjid yang belum mempunyai atau belum merencanakan program khusus terkait eksistensi jamaah difabel. Kebanyakan masjid masih pada level ini. Adapun dalam penelitian ini diwakili oleh Masjid Kampus UGM dan Masjid Gedhe Kauman. Kondisi dua masjid ini sangatlah wajar, mengingat Masjid Gedhe Kauman selain sebagai warisan budaya dan sejarah, juga sebagai destinasi wisata. Karenanya, pelayanan yang diselenggarakan di masjid dekat Keraton Yogyakarta itu

lebih banyak porsinya pada makna arsitektur, sejarah, fungsi masa lalu dan sekarang, dibanding kepada hal-hal baru seperti masalah terkait difabel.

Masjid Kampus UGM, meskipun memiliki posisi sentral dalam kampus terbesar di Yogyakarta, semua hal yang terkait dengan difabel lebih memilih untuk diserahkan kepada Rumah Zakat. Tercatat 180 difabel yang menjadi binaan Rumah Zakat Kampus UGM. Melalui Rumah Zakat tersebut dialurkan bantuan sosial berupa pemberian sejumlah uang dan sembako setiap bulannya secara berkala, selain mengundang mereka untuk mengikuti berbagai kegiatan yang diselenggarakan Rumah Zakat. Oleh karenanya juga, program terkait difabel di Masjid Kampus UGM, belum ada sama sekali baik yang terkait perencanaan pembangunan fisik masjid atau program khusus bagi difabel lainnya.

2. Masjid Menuju Sadar Difabel

Masjid menuju sadar difabel adalah masjid yang belum memiliki fasilitas untuk jamaah difabel, tetapi sudah menyusun rencana pembangunan fasilitas dan program untuk menjadikan masjid ramah difabel. Adapun dalam penelitian ini tercermin dari Masjid Syuhada Kotabaru. Menyadari posisi masjid yang bersejarah dan juga realitas terkini di mana terdapat jamaah difabel yang ingin mengakses ruang utama masjid, pihak pengelola sudah menyusun program pembangunan fasilitas bagi difabel, termasuk lansia, berupa jalan khusus menuju ruang utama masjid, tempat wudhu, toilet dan program lainnya seperti penerjemah bahasa isyarat. Wacana yang bergulir itu, mengindikasikan adanya perubahan cara pandang berdasar realita terkini, meskipun secara fisik masjid ini masih “belum aksesibel”³⁸ tetapi wacana di dalam pihak pengelola sudah bergulir dan berkembang dengan dibuatnya rancangan pembangu-

³⁸ Arif Maftuhin, “Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel,” p. 262.

nan yang diprioritaskan jamaah difabel bisa dengan mudah shalat di ruangan utama masjid.

3. Masjid Sadar Difabel

Masjid sadar difabel adalah masjid yang sudah mempunyai beberapa fasilitas untuk jamaah difabel, sudah melakukan perubahan secara fisik bangunan masjid dan sudah memiliki rencana program khusus untuk jamaah difabel. Baik Masjid Jogokariyan dan Masjid Nurul Ashri, secara fisik telah menyediakan fasilitas yang dianggap “aksesibel” untuk jamaah difabel. Di Masjid Jogokariyan, untuk mewujudkan masjid ramah difabel bahkan sudah melakukan perjalanan studi banding ke berbagai negara, seperti Jepang, Malaysia, Singapura, dan Arab Saudi, yang dinilai sudah menerapkan konsep *masjid ramah difabel* sepenuhnya. Pembangunan fasilitas secara detail untuk kemudahan jamaah difabel digarap secara serius di masjid ini, misalnya, selain pembangunan pegangan untuk jamaah tuna netra yang hendak wudlu, tempat wudhu khusus, juga pembangunan toilet khusus difabel. Adapun untuk program—selain yang bersifat pembangunan fisik—sudah digulirkan dan diwacanakan, meskipun sifatnya masih bersyarat. Maksudnya pihak pengelola Masjid Jogokariyan siap memberikan fasilitas penerjemah bahasa isyarat dan yang lainnya, jika terdapat jamaah difabel yang mencapai jumlah tertentu. Sedangkan saat ini, jumlah jamaah tetap difabel di masjid itu berjumlah sembilan orang.³⁹

Selanjutnya, menarik untuk dicermati perkembangan yang terjadi di Masjid Nurul Ashri. Sistem pengelolaan manajemen masjid ini diakui merupakan hasil studi banding ke Masjid

³⁹ Sembilan orang itu dengan rincian: 3 orang tuna daksa, 4 orang tuna netra, dan 2 orang tuna rungu. Meskipun menurut keterangan dewan syura Masjid Jogokariyan yang pernah juga menjabat ketua takmir masjid, 2 orang jamaahnya yang tuna rungu tidak seaktif jamaah difabel lain, karena mungkin keterbatasan komunikasi.

Jogokariyan. Adapun demikian, pada tataran praktiknya masjid ini ingin bisa berimprovisasi dan menunjukkan kekhasannya sendiri. Dari segi fasilitas, masjid ini dikembangkan dan dibangun dengan semangat dan jargon mereka yakni “MEJA SEHAT”, sebuah akronim dari “Melayani Jamaah Sepenuh Hati” termasuk membuka ruang yang terbuka bagi jamaah difabel. Maka dari itu, selain akses ke ruangan utama yang sangat mudah, tempat parkir yang luas dan dekat dengan kantor pengelola, fasilitas elektronik yang lengkap, juga toilet khusus bagi lansia dan—menurut pengelola masjid merupakan sekaligus toilet khusus difabel—mudah diakses serta terdapat jalan bagi kursi roda menuju ke sana.

Dari segi program—selain yang bersifat fisik—terdapat hal unik di masjid ini, yakni terdapatnya seorang imam tetap masjid sebagai penyintas tuna netra. Selain itu, pada awal tahun 2018 pernah diadakan acara pengajian dan pengobatan bagi penyintas tuna rungu. Meskipun kegiatan pengajian dan pengobatan itu lebih bersifat aksidental ketimbang melalui perencanaan sejak awal.⁴⁰ Adapun dari sisi program lainnya, sampai sekarang adalah melakukan *sharing management* terhadap pengelola masjid lain yang dalam kegiatan itu digulirkan tentang “masjid ramah difabel”. Karena minimnya jamaah difabel di Masjid Nurul Ashri, pihak pengelola belum mempunyai program khusus seperti penerjemah bahasa isyarat atau tempat khusus bagi difabel di ruangan utama.

4. Masjid Ramah Difabel

Masjid ramah difabel adalah masjid yang secara fasilitas sudah mendukung dan sudah memiliki program khusus yang

⁴⁰ Pihak pengelola masjid, khususnya ketua takmir masjid menjelaskan bahwa kegiatan itu merupakan semacam permintaan dari seorang difabel yang mempunyai jaringan, untuk melaukan kegiatan itu di Masjid Nurul Ashri.

berjalan secara rutin bagi jamaah difabel. Masjid UIN Sunan Kalijaga dinilai sudah masuk dalam kategori ini, meski bukan tanpa catatan sama sekali. Secara arsitektur, masjid ini ketika dibangun sudah dirancang untuk menampilkan “pluralisme agama dalam bentuknya yang lain”, yakni mengakui keberagaman tidak saja dalam masalah kepercayaan tetapi kondisi-kondisi lain yang melingkupi manusia, termasuk masalah disabilitas.⁴¹ Maka dari itu, masjid didesain sedemikian rupa bagi jamaah difabel sehingga sudah ada rambu khusus, juga terdapat jalan-jalan khusus untuk mengaksesnya. Baru pada tanggal 3 Januari 2014, untuk pertama kalinya baik di Masjid UIN sendiri dan di Indonesia, penyelenggaraan shalat jum’at memakai terjemah bahasa isyarat.⁴²

Wacana “masjid ramah difabel” yang digulirkan oleh Masjid UIN Sunan Kalijaga melalui kerja sama dengan Pusat Layanan Difabel (PLD) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sampai saat ini yang sudah berdurasi empat tahun—terhitung dari awal dilaksanakannya penerjemahan bahasa isyarat ketika shalat jum’at—belum mempunyai perkembangan yang signifikan—untuk tidak mengatakan stagnan. Hal itu bisa terlihat, jika pengelola masjid lain yang terus berlomba menyediakan fasilitas yang begitu baik bagi semua jamaahnya, di Masjid UIN Sunan Kalijaga sendiri sampai saat ini belum ada toilet khusus difabel karena menganggap cukup ketersediaan toilet dan tempat wudhu yang tersedia.

Program unggulan Masjid UIN Sunan Kalijaga pada tahun ini, tidak ada yang menyinggung masalah difabel. Tetapi lebih berorientasi kepada penyelenggaraan MTQ nasional dan pame-

⁴¹ Kalimat itu merupakan hasil tanya jawab dengan Prof. Dr. Amin Abdullah, terkait kemungkinan pengembangan ide “pluralisme agama”.

⁴² Pada saat itu yang menjadi khatib jum’at adalah Arif Maftuhin, yang sekaligus menjadi ketua Pusat Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

ran kaligrafi internasional. Tentu saja itu semua patut diapresiasi, tetapi dengan kondisi masjid yang sudah mempunyai komunitas difabel—salah satunya karena bekerja sama dengan PLD—maka peningkatan kualitas layanan dan inklusivitas ruang spiritualitas Islam bagi jamaah difabel menjadi sangat penting dan mendesak.

Proses *sharing management* terkait inklusivitas masjid terhadap jamaah difabel seharusnya menjadi agenda utama. Hal itu penting mengingat posisi masjid UIN Sunan Kalijaga yang sudah diuntungkan baik dari sisi fasilitas fisik dan program terkait difabel, berbeda dengan masjid lain yang mulai dari “titik nol” dengan jalan swadaya. Adapun sampai saat ini, selain tidak adanya program menuju arah sana, konsep “masjid ramah difabel” di Masjid UIN Sunan Kalijaga sendiri masih terkesan berjalan apa adanya dan terkesan hanya akibat dari pemikiran yang digulirkan oleh periode kepemimpinan tertentu.

E. Menuju Inklusivitas Ruang Spiritualitas: Tafsir dan Masjid Ramah Difabel

Kondisi masjid-masjid populer di Yogyakarta yang berusaha penulis gambarkan secara apa adanya, menunjukkan bahwa ruang spiritualitas Islam bagi penyandang disabilitas di dalam masjid tidak bisa hanya diukur dari sisi fisik atau citra yang dilekatkan pada suatu masjid. Artinya, meskipun masjid yang secara fisik belum terlihat ramah difabel, bisa saja dalam wacana yang bergulir dan “penerimaan” masjid kepada jamaah difabel sudah terbuka, bahkan sampai pada tahap kesadaran untuk merubah struktur bangunan masjid. Meskipun kesadaran itu lahir dari adanya kasus sehingga pemenuhan kebutuhan ruang spiritualitas Islam bagi difabel masih beres-nya, seperti terlihat pada “masjid sadar difabel di atas”.

Di sisi lainnya, masjid yang sudah diproyeksikan dari awal pembangunan sebagai ramah difabel dengan program khusus-

nya, dalam hal ini berupa penerjemahan bahasa isyarat, tempat khusus di ruangan utama, dan lainnya, pada tataran wacana mengenai perbaikan dan perkembangan konsep justru tertinggal dengan masjid-masjid yang masih pada wilayah “sadar difabel”. Alih-alih menjadi pionir bagi inklusivitas ruang spiritualitas bagi penyandang disabilitas, masjid yang sudah punya citra “ramah difabel” justru malah masih berjalan di tempat. Bahkan, spirit untuk “menularkan” wacana masjid ramah difabel belum mendapat tempat dalam program-programnya.

Inklusifitas ruang spiritualitas masjid, secara historis dan bahkan konsep “masjid ramah difabel” justru telah terlaksana pada masa awal Islam dengan, misalnya, diangkatnya ‘Abdullah ibn Umri Maktum yang seorang buta sebagai salah satu *muazin* di masjid Nabawi.⁴³ Selain itu, luasnya peran dan fungsi masjid pada masa awal Islam mengindikasikan secara kuat betapa masjid adalah pusat peradaban yang sangat inklusif. Sampai-sampai pernah ketika seorang badui yang kencing di dalam masjid, Nabi Saw. tidak melakukan tindakan reaktif atau pemberian sanksi terhadap si pelaku, tetapi membiarkannya dan membersihkannya.⁴⁴

Kondisi ruang spiritualitas yang inklusif terus bertahan sampai akhirnya pecah ftnah kubra pada masa kekhalifahan ‘Usmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abā Tālib. Berdasarkan keterangan sejarah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, bahwa sampai pada Daulah Ummayah, ruang spiritualitas di masjid-masjid sangat pengap dan eksklusif. Di masjid sudah menjadi tradisi sebelum melaksanakan khutbah jum’at, ada fragmen-fragmen khutbah yang menyinggung penghinaan-penghinaan terhadap beberapa orang atau kelompok. Baru pada masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz,

⁴³ Informasi lengkap mengenai hal ini bisa dieksplorasi Sri Handayana, “Difabel dalam al-Qur’an,” p. 281.

⁴⁴ Lihat hadis lengkapnya dalam, al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, Bab “Sab al-Mā’ala al-Baul fi al-Masjid,” Juz 1, p. 54, hadis No. 220.

semua itu dihentikan dan ruang spiritualitas masjid kembali dikembalikan sebagaimana pada masa awal Islam.⁴⁵

Wacana masjid ramah difabel sudah berkembang pada masa 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz. Hal itu ditandai dengan beberapa fakta sejarah seperti pemerintah menjadikan tawanan perang sebagai pihak yang membantu para difabel—terutama yang tuna netra—yang hendak ingin pergi ke masjid dan tawanan perang itu digaji pemerintah.⁴⁶ Selain itu, kepedulian 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz kepada difabel—dalam kasus ini tuna netra—sampai-sampai demi membebaskan seorang difabel dari tirani kekuasaan Romawi, 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz mengancam Romawi dengan perang melalui surat.⁴⁷ Tetapi, sulit dilacak sampai kapan ruang spiritualitas yang begitu terbuka itu bertahan.

Pada era ini, wacana masjid ramah difabel secara khusus atau inklusifitas ruang spiritualitas Islam di masjid secara lebih luas, penting dipertanyakan ulang. Jika wacana masjid ramah difabel sudah marak diberitakan dalam berbagai media massa,⁴⁸ maka untuk isu yang kedua masih menjadi tanda tanya besar. Konsep masjid ramah difabel juga, masih terbatas pada pembangunan yang sifatnya fisik, adapun program-program, meski sudah ada dan berjalan, tetapi masih sangat eksklusif dalam

⁴⁵ Muhammad al-Shalabi, *Perjalanan Hidup Khalifah yang Agung: Umar bin Abdul Aziz Ulama & Pemimpin yang Adil*, terj. Izzudin Karimi (Jakarta: Darul Hak, 2012), Cet. III, pp. 102-107.

⁴⁶ Abdullah bin Abdul Hakam, *Biografi Umar bin Abdul Aziz: Penegak Keadilan* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), p. 78.

⁴⁷ al-Shalabi, *Perjalanan Hidup Khalifah yang Agung*, p. 308.

⁴⁸ Misalnya lihat, S. Wildansyah, "Muhammadiyah Ingin Masjid-masjid Ramah Difabel," dalam www.news.detik.com/berita/4050175, diakses pada 15 November 2017. Lihat juga, I. Amiruddin, "Masjid yang Ramah Difabel," dalam www.makassar.tribunnews.com/2015/05/22, diakses pada 15 November 2018. Lihat juga, Z. Oktaviani, "Umat Muslim Butuh Masjid Ramah Difabel," dalam www.republika.co.id/berita/dunia-islam/dunia/18/09/06. Diakses pada 15 November 2018. Dan masih banyak lagi.

lingkup satu masjid tertentu. Oleh karenanya, harapan menuju kesetaraan dalam ruang spiritualitas Islam menunjukkan perjalanan yang masih panjang.

Ketika melakukan observasi dan wawancara langsung kepada pihak pengelola masjid di Yogyakarta, penulis menemukan bahwa penyediaan fasilitas untuk difabel membutuhkan dana yang tidak sedikit. Permasalahannya, selama ini baik program studi banding ke berbagai negara yang dianggap sudah merealisasikan secara maksimal konsep masjid ramah difabel, maupun pembangunan dan pembiayaan lainnya, masih bersifat swadaya. Tentu saja hal itu adalah prestasi yang besar, padahal di sisi lain, bangsa yang besar ini memiliki Kementerian Agama yang seharusnya berada di garda depan ketika merealisasikan baik masjid ramah difabel secara khusus atau menjamin inklusifitas ruang spiritualitas Islam di masjid secara umum.

F. Simpulan

Sebagai rumah ibadah umat muslim, masjid sejatinya bisa ramah kepada siapa saja yang hendak menjadikan masjid berfungsi sesuai perannya. Maka dari itu, dalam al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. terdapat sekian banyak isyarat mengenai inklusifitas ruang spiritualitas secara umum atau di masjid secara khusus. QS. al-Baqarah ([2]: 62), QS. Al-Ahzāb ([33]: 35), dan QS. Āli 'Imrān ([3]: 191), QS. al-Baqarah ([2]: 152), secara eksplisit menjelaskan keterbukaan ruang spiritualitas secara umum. Sedangkan QS. Al-Baqarah [2]: 114 mengenai ancaman bagi siapa yang berusaha menghalangi-halangi manusia pergi ke masjid untuk beribadah dan hadis Nabi Saw. yang menegaskan bahwa bumi ini seluruhnya adalah masjid, memberikan konsep tersendiri bahwa secara normatif-ideal, permasalahan inklusivitas ruang spiritualitas Islam, menjadi penting dan mendesak untuk dikaji ulang.

Observasi kritis terhadap masjid-masjid populer di Yogya-

karta, yakni: 1) Masjid Kampus UGM, 2) Masjid Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga, 3) Masjid Syuhada Kotabaru, 4) Masjid Ghede Kauman, 5) Masjid Jogokariyan, 6) Masjid Nurul Asri, menindikasikan empat tipologi masjid terkait wacana “masjid ramah difabel” sebagai analisis awal bagi inklusivitas ruang spiritualitas Islam bagi difabel. Keempat tipologi itu adalah: 1) Masjid umum, 2) Masjid menuju sadar difabel, 3) Masjid sadar difabel, 4) Masjid ramah difabel.

Wacana “masjid ramah difabel” tidak hanya soal fasilitas masjid yang dianggap mendukung dan memudahkan bagi difabel untuk mengakses ruangan utama masjid. Tetapi justru yang lebih penting adalah ketersediaan fasilitas berupa terciptanya ruang spiritualitas yang inklusif di dalam masjid. Penyediaan terjemah bahasa isyarat, al-Qur’an khusus difabel, tempat khusus bagi difabel, program khusus bagi masjid yang memiliki jamaah difabel baik itu berupa kajian khusus difabel, pengajian difabel, atau terdapatnya semacam pusat layanan difabel seperti terdapatnya pusat penerimaan orang-orang yang hendak “berhijrah”.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku

- Abdullah, Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- _____, *Suara Tuhan Suara Pemerdekaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Angeles, Peter A., *Dictionary of Philosophy*, New York: Barnes & Noble Books, 1981.

- Blacburn, Simon, *Kamus Filsafat*, terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013
- Gazalba, Sidi, *Masjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994.
- Hakam, Abdullah bin Abdul, *Biografi Umar bin Abdul Aziz: Penegak Keadilan*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Jalil, Abdul, *Spiritual Entrepreneurship: Transformasi Spiritual Kewirausahaan*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Jum'ah, Ali, *Fiqh Rahmatan lil 'Alamin*, terj. M. Farid Wajdi, Yogyakarta: Pustaka ilmu, 2014.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Pradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Misrawi, Zuhairi, *al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme & Multikulturalisme*, Jakarta: Penerbit Fitrah, 2007.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart, *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa ini*, terj. Zaim Rofiki, et.al., Jakarta: Democracy Project, Yayasan Abad-Demokrasi, 2011.
- Nasr, Sayyid Hosen, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo, Bandung: Mizan, 1993.
- Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Litlefield, Adams & Co, 1971.
- al-Shalabi, Muhammad, *Perjalanan Hidup Khalifah yang Agung: Umar bin Abdul Aziz Ulama & Pemimpin yang Adil*, terj. Izzudin Karimi, Jakarta: Darul Hak, 2012. Cet. III.
- Suryadi, "Kesetaraan Perempuan dalam Ruang Spiritualitas Islam", Sahiron Syamsuddin (ed). *Islam, Tradisi dan Peradaban*, Suka Press: Yogyakarta, 2012.
- Zein, Abdul Baqir, *Masjid-masjid Bersejarah di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Kitab Hadis dan Tafsir

- al-‘Asqalānī, Ibnu Hajar Abū al-Fadl, *Fath al-Bārī Syarh Sāhīh al-Bukhārī*, Muhaqqiq & Ta’līq: Muhammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī & ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdullāh ibn Bāz, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H.
- Al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl wa asrār al-Ta’wīl*, Muhaqqiq: Muhammad ‘Abd al-Rahmān al-Mara‘asyli, Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-‘Arabī, 1418 H.
- al-Bukhārī, Muhammad ibn Isma‘il. *Sāhīh al-Bukhārī*, Muhaqqiq: Muhammad Zauhair ibn Nāsir al-Nasr, ttp.: Dār Tauq al-Najjāh, 1422 H. Cet. I.
- al-Dārimī, Abū Muhammad ‘Abdullāh. *Sunan al-Dārimī al-Ma’rūf*, Muhaqqiq: Husain Salīm Asad al-Dārānī, Mam-lukah al-‘Arabiyah al-Su‘ūdiyah: Dar al-Mughnī linnasyri wa al-Tauzi’, 1412 H/ 2000 M. Cet. I.
- al-Tabārī, Abū Ja‘far Muhammad, *Tafsir at-Tabari*, terj. Ahsan Aksan, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, Jilid II.
- az-Zauhaili, Wahbah ibn Mustafā, *al-Tafsīr al-Manār fi al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Ma‘āsir, 1418 H.
- ibn al-Asy‘āb, Abū Dāwud Sulaimān, *Sunan Abū Dāwud*, Muhaqqiq: Syu‘aib al-Arnaūt & Muhammad Kāmil Qurah Balalī. ttt: Dar risalah al-‘Alamiyah, 1430 H/ 2009 M.
- ibn al-Hajjāj, Muslim, *Sāhīh Muslim*, Muhaqqiq: Muhammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabī, t.t.
- ibn Janbal, Abū ‘Abdillāh Ahmad ibn Muhammad, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal*, Muhaqqiq: Ahmad Muhammad Syākir, Kairo: Dar al-Hadith, 1416 H/ 1995 M. Cet. I.
- Qutb, Sayyid, *Tafsir fi Zilalil Qur’an*, terj. As‘ad Yasin et.al., Jakarta: Gema Insani Press, 2000. Jilid 1
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005. Jilid 1.

Wibowo, A. Setyo, “Kepublikan dan Keprivatan di dalam Polius Yunani Kuno”, F. Budi Hardiman (ed), *Ruang Publik: Melacak Partisipasi Demokrasi dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Sumber Jurnal

Astari, Puji, “Mengembalikan Fungsi Masjid sebagai Pusat Peradaban Masyarakat,” *Jurnal Ilmu Dakwah dan Pengembangan Komunikasi*, Vol. 9, No. 1, 2014.

Bawono, Anton, “Penerapan Aspek Spiritualitas-Religiusitas dalam Keputusan Berobat di Rumah Sakit Islam,” *Jurnal Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 5, No. 1, 2011.

Darodjat & Wahyudiana, “Memfungsikan Masjid sebagai Pusat Pendidikan untuk Membentuk Peradaban Islam,” *Jurnal Islamadina*, Vol. XIII, No. 2, 2014.

Handayana, Sri, “Difabel dalam al-Qur’an,” *Jurnal Inklusi: Journal of Disability Studies*, Vol. 3, No. 2, 2016.

Hijriyah, H.Y., “Spirtualitas Islam dalam Kewirausahaan,” *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 12, No. 1, 2016.

Kurniawan, Syamsul, “Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam,” *Jurnal Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2, 2004.

Maftuhin, Arif, “Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta,” *Jurnal Inklusi: Journal of Disability Studies*, Vol. 1, No. 2, 2014.

Novitasari, Yuni, “Kompetensi Spiritualitas Mahasiswa,” *Jurnal Jomsign: Journal of Multicultural Studies in Guidance and Counselling*, Vol. 1, No. 1, 2017.

Umam, Fawaizul, “Menimbang Gagasan Farid Esack tentang Solidaritas Lintas Agama,” *ISLAMICA*, Vol. 5, No. 1, September 2010.

Sumber Internet

Wildansyah, S. Muhammadiyah Ingin Masjid-masjid Ramah Difabel, dalam <https://news.detik.com/berita/4050175/>, diakses tanggal 15 November 2017.

Amiruddin, I. Masjid yang Ramah Difabel, dalam <http://makassar.tribunnews.com/2015/05/22>, diakses tanggal 15 November 2018.

Oktaviani, Z. Umat Muslim Butuh Masjid Ramah Difabel, dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/dunia/18/09/06>. Diakses tanggal 15 November 2018.

<http://masjidjogokariyan.com/>

<https://facebook.com/Masjid-Nurul-Ashri-Deresan-133702570044139>.

<http://jogja.tribunnews.com/2018/05/29/jadwal-penceramah-tarawih-masjid-nurul-ashri-deresan-malam-ini>.

<https://republika.co.id/berita/koran/dialog-jumat/16/01/22/01ce46-kajian-masjid-nurul-ashri-yogyakarta-taata-tanda-keimanan>.

Sumber Wawancara

Muhammad Jazir, Ketua Dewan Syura Masjid Jogokariyan Yogyakarta (wawancara pada 16 November 2018, bertempat di kantor Masjid Jogokariyan)

Muharom, Ketua Takmir Masjid Nurul Ashri, Deresan Ypgyakarta (Wawancara pada 17 November 2018, bertempat di ruangan utama Masjid Nurul Ashri)

Gusman Syaputra, Anggota bidang ketakmiran Masjid Syuhada Kotabaru Yogyakarta (Wawancara pada 16 November 2018, di Perpustakaan Masjid Syuhada)

Wardani, Badan Pengurus Harian Sekretariat Masjid Kampus UGM (Wawancara pada 16 November 2018, bertempat di kantor Tamir Masjid Kampus UGM)

Anwar, Anggota Pengurus Takmir Masjid Gedhe Kauman Yogyakarta (wawancara pada 16 November 2018, bertempat di selasar Masjid Gedhe Kauman).

Aufar Hidayat, Bendahara umum Takmir Masjid UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Wawancara pada 17 November 2018, di kantor Takmir Masjid UIN).

PENGIRIMAN ARTIKEL

1. Artikel diketik ½ spasi dalam MS-Word format A4.
2. Panjang artikel sekitar 5.000-7.000 kata. Abstrak 200-300 kata
3. Nama penulis ditulis lengkap, afiliasi (institusi) penulis, dan alamat lengkap.
4. Penulisan translasi sesuai dengan pedoman *Jurnal Living Islam*.
5. Referensi artikel catatan kaki (*footnote*) dan daftar pustaka sesuai dengan *Jurnal Living Islam*.

Contoh *footnote*:

¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), p. 27.

² Musa Asy'arie, "Agama dan Kebudayaan Memberantas Korupsi: Gagasan Menuju Revolusi Kebudayaan," Andar Nubowo (ed.), *Membangun Gerakan Antikorupsi dalam Perspektif Pendidikan* (Yogyakarta: LP3 UMY, 2004), p. 50.

³ Mark Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1 (1988), pp. 54-89.

Contoh daftar pustaka:

Asy'arie, Musa, "Agama dan Kebudayaan Memberantas Korupsi: Gagasan Menuju Revolusi Kebudayaan," Andar Nubowo (ed.), *Membangun Gerakan Antikorupsi dalam Perspektif Pendidikan*, Yogyakarta: LP3 UMY, 2004.

al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984.

Woodward, Mark, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," *History of Religion*, Vol. 28, No. 1, 1988.

6. Artikel dikirim via email ke *Jurnal Living Islam*.

Informasi lengkap lihat di

<http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li>

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB

Penulisan Huruf

ب	b	ذ	dh	ط	ṭ	ل	l
ت	t	ر	r	ظ	ẓ	م	m
ث	th	ز	z	ع	'	ن	n
ج	j	س	s	غ	gh	و	w
ح	ḥ	ش	sy	ف	f	هـ/ة	h
خ	kh	ص	ṣ	ق	q	ء	'
د	d	ض	ḍ	ك	k	ي	y

Penulisan Huruf Panjang, Pendek, dan Ganda

a	ahad	أحد	ā	mā	مَا
i	ibn	ابن	ī	fi	فِي
u	wahuwa	وَهُوَ	ū	sūrat	سُورَة
w	huwa	هُوَ	ww	quwwah	قُوَّة
y	ayna	اين	yy	iyyāka	إِيَّاكَ

Contoh Penulisan:

Ahl al-Sunnah	:	أَهْلُ السُّنَّةِ
Sūrat al-Qur'an	:	سُورَة الْقُرْآنِ
Abū al-Wafā' ibn Jubayr	:	أَبُو الْوَفَاءِ بْنِ جُبَيْرٍ
Wizārat al-Tarbiyyah	:	وِزَارَة التَّرْبِيَّةِ

Contoh Penulisan Ayat al-Qur'an:

Yā ayyuha'n-nās	:	يَا أَيُّهَا النَّاسُ
Dhalika'l-kitāb lā rayba fih	:	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ