

AL-IRSYAD SEBAGAI RELIGIO TERAPI MANUSIA

Abstrak:

Pada dasarnya, *irsyad* adalah salah satu dari sekian banyak bentuk dakwah Islam. Secara substansial filosofis, *irsyad* berarti menunjukkan kebenaran ajaran dan bimbingan orang lain dalam menjalankannya yang berlangsung dalam suasana tatap muka dengan penuh keakaraban. Dalam perspektif psikologi, konsep *irsyad* (dan *syifa*) merupakan wujud kongkret dan religio psikoterapi, yaitu salah satu pendekatan bimbingan dengan menerapkan psikoterapi berdasarkan pendekatan agama. Karena, sebagaimana diakui oleh May, pada sejatinya ajaran agama dapat dijadikan salah satu metode dalam mewujudkan kesehatan mental manusia. Dengan demikian, dalam bahasa sederhana, dapat dirumuskan bahwa religio-psikoterapi tidak lain menyembuhkan penyakit melalui hidup kejiwaan didasari nilai keagamaan.

Secara lebih jauh, tulisan ini akan melihat *irsyad* salah satu bentuk religio-psikoterapi, dengan terlebih dahulu mengungkap sejumlah hal berkenaan dengan *irsyad* sebagai proses terapi, seperti *maudhu'i irsyad*, karakter-karakter atau sifat-sifat dasar yang harus dimiliki oleh seorang *musyrid*, karakteristik *mursyad bih* (klien), disusul dengan macam-macam metode *irsyad*, yang kemudian diakhiri dengan bahasan mengenai efektivitas *irsyad* sebagai salah satu bentuk religio-psikoterapi. Tulisan ini menggunakan dua pendekatan sekaligus, yaitu pendekatan normatif dan pendekatan analitik-psikologis

Kata Kunci: *irsyad*, Religio, Psikoterapi

Irsyad adalah salah satu bentuk dakwah, yaitu proses penyampaian ajaran Islam oleh seorang da'i kepada *mad'u* guna memberikan bantuan berupa pengasuhan dan perawatan aspek kejiwaan *mad'u*. sedangkan terapi (*syifa*) adalah proses pengasuhan aspek kejiwaan seorang itu sendiri yang memerlukan bantuan. Menurut Zaidan (1976:405), *al-syifa* dan *al-dawa'* (proses tetapi penyakit rohani dan jasmani) merupakan salah satu bentuk metode dakwah.

Secara demikian, *irsyad* merupakan dakwah dari segi bentuk kegiatannya, sedangkan terapi merupakan salah satu fungsi dari *irsyad*.

Proses *iryyad* ini dapat berlangsung dalam konteks dakwah *nafsiyah, fadiyah* dan *fi'ah*.

Menurut para musafir, seperti Fakhruddin (1994,1V:16-17), bentuk asal kata "*iryyad*" adalah *al-iryyad* yang berarti petunjuk, kebenaran ajaran, dan bimbingan dari Allah yang mengandung suasana kedekatan antara pemberi dan penerima *iryyad*.

Menurut al-Mas'udi (1993:40-41), *al-iryyad* berarti menunjukkan kebenaran dan bimbingan orang lain dalam menjalankannya yang berlangsung dalam acara suasana tatap muka dan keakaraban.

Dengan paparan sederhana tadi, maka dapat dikemukakan suatu rumusan bahwa yang disebut *iryyad* tidak lain dari petunjuk, penjelasan dan bimbingan suatu dari ajaran Islam. Dengan demikian, *iryyad* berarti bimbingan Islam. Sedangkan *syifa* (terapi) merupakan bagian dari metode *iryyad* dalam memberikan pengasuhan dan perawatan terhadap orang lain yang menjalani problem kejiwaan dan mental keagamaan.

Pada praktiknya, proses *iryyad* melibatkan unsur. (1) *musryid* (pembimbing), (2) *maudhu* (pesan atau materi bimbingan), (3) metode, *musyad bib* (peserta bina atau klien), (5) tujuan yang akan di capai.

Dilihat dari sudut psikologi konsep *iryyad* dan *syifa* merupakan wujud dari *religijs-psycotherapy*, yaitu salah satu pendekatan bimbingan dengan menerapkan psikoterapi berdasarkan pendekatan agama. Menurut Arifin (1994:62-64) tokoh pengguna religio-psikoterapi antara lain Carl Gustav Jung, Lelie Wetherhead, HC Ling, dan Norman Vincent Peale. Di Indonesia Zakiyah Daradjat tergolong pengguna religio-psikoterapi dalam membantu memecahkan problem psikologis para klien yang meminta bantuannya. Diakui juga oleh May (1997:203-205) bahwa ajaran agama dapat salah satu metode dalam mewujudkan kesehatan mental manusia.

Religio-psikoterapi sendiri didefinisikan sebagai upaya upaya memberikan bantuan pemecahan masalah serta bimbingan secara individual atau kelompok melalui proses penyerahan bathin lewat potensi keimanan yang semakin kuat berpengaruh dalam pribadi sesuai dengan ajaran agama yang dianut (Arifin 1994:62). Dengan demikian, religio psikoterapi merupakan penyembuhan penyakit melalui proses kejiwaan yang didasari nilai keagamaan.

Sehubungan dengan religio-psikoterapi ini, Fromm (1988:91) menulis: "*Suatu ritual religijs tentang mandi dapat dipahami sebagai suatu ekspresi yang berarti rasional dari suatu pembersihan jiwa tanpa semacam komponen obsesi atau komponen irasional sebagai suatu ekspresi keinginan kita untuk kemurnian jiwa yang dilaksanakan sebagai ritual untuk mempersiapkan bagi suatu*

aktivitas yang memerlukan konsentrasi penuh pengabdian. Begitu pula ritual seperti puasa, upacara-upacara keagamaan dan praktik-praktik konsentrasi meditasi seluruhnya dapat menjadi ritual yang rasional.”

Pandangan Fromm tadi mengakui adanya proses penyembuhan suatu penyakit yang dialami manusia yang dapat disembuhkan melalui pensucian jiwa dapat dilakukan melalui ritual agama, sambil menyakini tentang adanya hubungan antara jiwa dan nilai-nilai suatu ajaran agama. Oleh Corey (1995:7-8) Fromm digolongkan sebagai pengguna terapi-psikoanalitik.

Beberapa ahli kedokteran, sebagaimana ditulis Arifin (1996:63), menyakini bahwa penyembuhan penyakit pasien dapat dilakukan dengan lebih cepat bila menggunakan pendekatan keagamaan, yaitu dengan membangkitkan potensi keimanan kepada Tuhan, lalu menggerakkan ke arah pencerahan batinnya yang pada akhirnya menimbulkan kepercayaan bahwa Tuhan adalah satu-satunya yang dapat menyembuhkan penyakit yang diderita, oleh sebab itu, dalam ajaran Islam ada beberapa ayat tentang *syifa* yang mengisyaratkan bahwa metode religio-psikoterapi dapat berfungsi terhadap penyakit rohaniah khususnya.

Gunarsa (1996:18-27) mengemukakan bahwa inti bimbingan dari sudut pandang psikologi adalah memberikan bantuan kepada klien dalam memecahkan masalah kehidupan yang dihadapinya. Di dalam bimbingan itu ada beberapa faktor penting, yaitu:

1. Bimbingan yang berhubungan dengan tujuan membantu orang lain menentukan pilihan dan tindakan yang solutif.
2. Dalam proses bimbingan terjadi proses belajar.
3. Dalam proses bimbingan akan terjadi perubahan dan perkembangan kepribadian sebagai sesuatu yang akan dicapai.

Sedangkan tujuan bimbingan, menurut Gunarsa (1996:27) pada pokoknya adalah membantu klien agar:

1. mengetahui apa yang harus kita lakukan dalam berbagai bidang kehidupan
2. merasa lebih baik, jauh dari ketegangan dan tekanan terus menerus karena ada persoalan
3. berfungsi maksimal sesuai potensi yang dimiliki
4. mencapai sesuatu yang lebih baik karena sikap optimis dan positif.
5. Bisa hidup lebih efektif dengan kemampuan yang dimiliki dan menyesuaikan sesuai tuntutan lingkungan

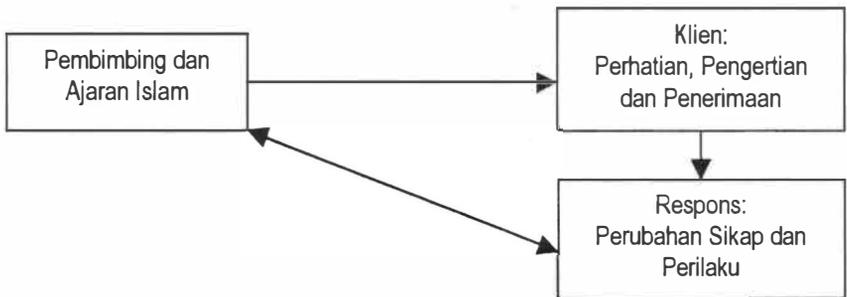
Kaitannya dengan psikoterapi sebagai bagian dari metode bimbingan khusus, Gunarsa (1996:54) mengartikan sebagai pengasuhan dengan menggunakan teknik psikologis untuk melakukan intervensi

psikis. Sedangkan bentuk operasional psikoterapi, menurut Watson dan Morse (1995:59), adalah bentuk khusus dari interaksi antara dua orang, pasien dan terapis, di mana pasien mulai melakukan interaksi karena ia mencari bantuan psikologik dan terapis menyusun interaksi dengan menggunakan dasar psikologis untuk membantu pasien meningkatkan kemampuan pengendalian diri dalam kehidupannya dengan mengubah pikiran, perasaan dan tindakan

Jika dilihat dari segi sasaran dan tujuan psikoterapi, sekali lagi mengutip Gunarsa (1996:156-157) dapat digolongkan kepada: *Pertama*, suatu bentuk perawatan untuk membebaskan pasien dari masalah yang menimbulkan gejala kecemasan konflik mental. *Kedua*, membentuk perasaan adekuat diri sendiri dan kematangan pribadi. *Ketiga*, pengikatan hubungan antar pribadi dan perubahan aspek emosi. *Keempat*, mengganti dan mengubah perilaku untuk mencapai penyesuaian dengan masyarakat dan kebudayaan.

Dengan mengacu kepada paparan singkat tadi, maka dapat dirumuskan satu kesimpulan sederhana bahwa konsep *irsyad* dapat dipahami sebagai proses bimbingan yang dilakukan oleh pembimbing (*murayid*) terhadap klien (*murayid bih*) melalui pendekatan ajaran agama (religio psikoterapi) untuk mengubah sikap dan perilaku klien yang pernah melakukan pelanggaran ajaran agama dan norma sosial sehingga kembali sadar dan dapat menjalankan ajaran agama.

Berdasarkan rumusan teoritis-konsepsional tentang *irsyad* sebagai religio-psikoterapi ini dapat digambarkan dalam sebuah model *irsyad* yang disebut sebagai model *PAKIR* (*P*embimbing, *A*jaran Islam, *K*lien, dan *R*espons), yaitu:



Gambar 1: Model PAKIR

Gambar di atas menunjukkan bahwa ajaran Islam yang dikuasai oleh pembimbing yang sekaligus pesan dan metode bimbingan atau *al-*

iriyad secara bersama-sama berpengaruh langsung terhadap klien atau *mursyid* *bih* sehingga klien memberikan sikap internal berupa perhatian, pengertian dan penerimaan. Sikap internal ini pada gilirannya akan melahirkan respons berupa perubahan sikap dan perilaku yang terawasi langsung oleh pembimbing dan suasana yang tatap muka yang dialogis.

Karakteristik Mursyid

Istilah *wali mursyid* yang terdapat dalam ajaran *al-Kahfi* (18:17) diartikan oleh Fairuzabadi (tt:184) dan al-zuhaili (1982:296) sebagai penolong, pemberi petunjuk dan pembimbing jalan kebenaran. Sedangkan pelakunya yang pertama dan utama adalah Allah, rasul dan orang beriman. Dari pengertian ini, pengertian *mursyid* dapat dirumuskan sebagai :

1. penolong dalam mencocokkan perilaku dengan tuntunan ajaran yang datang dari Allah.
2. Pemberi petunjuk ke jalan yang benar dan baik.
3. Pembimbing dalam menjalankan ajaran yang datang dari Allah.

Mengingat di dalam *iriyad* terkandung aspek mempengaruhi orang lain maka bukan hanya apa, tetapi siapa *mursyid* itu sangat menentukan dan menjadi sangat penting bagi keberhasilan proses *iriyad*. Oleh karena itu, sifat bagi perilaku *mursyid* niscaya kredibel bagi orang lain yang diindikasikan dengan sifat *nafsiyah*, sifat *jasadiyah*, dan sifat *ijtimaiyah*. Menurut Eneh (1994), Khutb (1996), al-Mursyid (19189:212-235) dan al-Bagdadi (1997) kandungan tiga sifat itu dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, sifat *nafsiyah* dimaksudkan sebagai kepemilikan suasana kepribadian yang sempurna baik lahir maupun batin yang mencerminkan kan sifat dan perilaku keislaman, yang terdiri dari:

1. memiliki ilmu tentang al-qur'an, sunah dan segala pengetahuan ajaran yang bersumber dari keduanya.
2. Mengamalkan ilmu yang dimilikinya
3. Iklas dalam beramal.
4. Teguh pendirian (*istiqomah*).
5. Pemaaf dan toleran.
6. Lemah lembut.
7. Terhindar dari keinginan rendah terhadap urusa duniawi (*ifah*).
8. Semangat, berdaya dan optimistik.
9. Qanaah.
10. Sabar
11. Terampil berkaya.
12. Berbicara seperlunya.

13. Memelihara diri dari perbuatan tercela.
14. Jujur.
15. Berpenampilan tenang.
16. Teliti dan hati-hati.
17. Terpercaya.

Kedua, sifat *jasadiyah* dimaksudkan sebagai kepemilikan kondisi badan yang sehat dari berbagai penyakit jasmaniyah yang membuat orang lain menjauhkan diri dari bergaul dengan dirinya. Kesehatan jasmani ini ditunjukkan *musyrid* dalam cara berpakaian yang bersih dan rapi, bertubuh sehat dan berdaya, serta berpenampilan sempurna.

Ketiga, sifat *ijtimaiyah* dimaksudkan sebagai kepemilikan kesempurnaan perilaku dan interaksi dengan orang lain sebagai anggota masyarakat. Sifat ini antara lain:

1. Berbudi baik.
2. Berteman dengan orang lain.
3. Mencintai orang lain seperti mencintai dirinya.
4. Menepati janji.
5. Dermawan.
6. Berani dalam mengatakan kebenaran.
7. Disiplin dan bertindak logis serta sistematis.

Selain memiliki ketiga sifat tadi yang bersifat keharusan *isbat*, *muryid* dituntut memiliki sifat keharusan *nafi*, yaitu meninggalkan sejumlah sikap ucapan dan perbuatan yang dilarang ajaran Islam. Seperti:

1. Tidak melakukan *fujur* atau menunda-nunda pekerjaan dan tidak bersemangat.
2. Tidak *israf* atau berlebihan dalam segala hal.
3. Tidak *isti'jal* atau tergesa-gesa dalam melakukan sesuatu hal.
4. Tidak *uzlah* menghindari diri agar bebas dari tanggung jawab.
5. Tidak *I'zzab bi al-nafsi* atau membanggakan diri.
6. Tidak *gumur* tertipu oleh fatarmogana godaan setan atau kehidupan duniawi.
7. Tidak takabur.
8. Tidak *riya* atau *sum'ah*.
9. Tidak mengikuti hawa nafsu.
10. Tidak berwawasan sempit.
11. Tidak lemah dalam berjuang.
12. Tidak *tafrith* atau mengurangi kewajiban kepada Allah.

Sifat-sifat bagi *muryid* tadi tampaknya sangat berat untuk mampu dimiliki oleh *muryid* yang tidak menyenangi *irnyad*. namun demikian, jika *muryid* menyadari karakteristik dasar ajaran Islam salah satunya adalah mempertimbangkan batas kemampuan dan kesanggupan manusia, maka

akan disadari pula bahwa sifat-sifat tadi akan ringan dan mampu diperjuangkan untuk dimiliki. Secara demikian, *wali mursyid* adalah pembimbing religio-psikoterapi Islam yang profesional dan ia akan bertambah besar peluangnya meraih sukses dalam melakukan tugas *iriyad*.

Maudhu'Irsyad

Maudhu' Irsyad sebagai pesan yang disampaikan kepada *mursyid bib (klien, peserta bina, peserta bimbingan)* oleh *mursyid*, yaitu berupa ajaran Islam yang dipilih dan dirakit sesuai dengan problem yang dihadapi oleh klien. Menurut Asisi (1994), al-Jauzi (1089), dan Subandi (1994) bahwa taubat, dzikir, shalat dan shaum merupakan Islam dalam penyadaran diri akan fitrah kemanusiaan manusia yang selain dapat dijadikan materi pokok *syifa* (terapi) juga dapat menjadi metodenya itu sendiri.

Menurut Salim (1995), taubat, dzikir dan shalat serta shaum itu secara tegas dijelaskan oleh al-Qur'an dan penjelasannya itu banyak menggunakan ungkapan perintah, dan setiap perintah menunjukkan wajib, dengan demikian, wajiblah orang *mukalaf* melaksanakannya. Berikut adalah paparan sederhana dari masing-masing item tadi.

Taubat. Secara definitif, taubat menurut Umary (1990:91-91) adalah berhenti dan memutuskan perbuatan dosa kemudian menggantinya dengan amal saleh disertai penyesalan yang mendalam dan tidak mengulangi perbuatan dosa. Dalam definisi ini terkandung tiga syarat taubat, yaitu menyesali apa yang telah lampau, menjauhkan diri dari dosa saat itu juga, dan ber-*'azam* tidak akan mengulangi dosa di masa yang akan datang.

Adanya jalan taubat ini berkaitan dengan hakikat manusia sebagai makhluk yang berposisi dilematis, berada antara malaikat dan hewan. Yang menghubungkan manusia dengan malaikat adalah akal, yang menghubungkan manusia dengan hewan adalah nafsu. Apabila nafsu mendominasi kejernihan akal manusia akan terjadilah perbuatan dosa, dan sebaliknya. Dengan demikian, taubat berarti proses pemenangan akal terhadap hawa nafsu sehingga manusia mengambil sikap dan perilaku keberpihakan terhadap malaikat (Al-Arunjani, tt:42-43).

Sikap dan perilaku yang dikategorikan sebagai dosa menurut Al-Jauzy (1989:153-154) pada pokoknya adalah: *pertama*, meninggalkan segala perintah ajaran agama melalui perbuatan *qalb* dan raga, dan *kedua*, mengerjakan segala larangan agama melalui perbuatan *qalb* dan raga. Dosa ini terbagi atas dosa besar dan dosa kecil. Menurut Al-Zahaby (tt:2-4), terdapat 70 macam dosa besar, yang diantara lain *syurb al-qamr* (meminum benda yang memabukkan), sedangkan dosa kecil termasuk adalah yang bukan dosa besar.

Apapun yang diperintahkan ajaran Islam, di dalamnya terdapat manfaat bagi mereka yang melakukannya, begitu pula yang dilarang ajaran Islam didalamnya mengandung madharat yang merugikan bagi yang melanggarnya. Dengan demikian, jika taubat diperintahkan maka di dalam taubat mengandung manfaat, keuntungan dan penyembuhan bagi penyakit jasmani dan rohani pelakunya (*taibin*). Begitu pula larangan berdosa di dalamnya mengandung bahaya dan kerugian bagi pelakunya. Di antara bahaya dan kerugian itu dapat berupa penyakit mental, bahkan penyakit jasmani. Jika demikian, maka taubat termasuk religio-psikoterapi dalam Islam bagi penyembuhan atau *syifa* penyakit rohani dan jasmani.

Dzikir. Al-Qur'an menyebut kata dzikir ini dengan berbagai macam derivasi atau *tashrif* sebanyak 291 kali. Menurut Abdul Baqi (tt:270-275), makna dzikir dalam al-Qur'an dapat digolongkan kepada: (1) mengingat Allah, (2) mengingat nikmat Allah, (3) mengingat diri sebagai hamba Allah, (4) mengingat dan mempelajari isi kitab-kitab Allah, (5) nama al-Qur'an, (6) ilmu pengetahuan, (7) mengingat sejarah kehidupan manusia.

Menurut Asisi (1994), perkembangan dzikir merupakan bagian dari proses penyadaran diri sebagai hamba Allah, penyembuhan penyakit kerohanian dan bahkan penyakit sosial banyak dilakukan oleh kelompok penganut *thariqat mu'tabar* (tidak berkembang dengan syariat). Dzikir itu selain sebagai pesan keagamaan, juga sekaligus sebagai metode terapi penyakit mental.

Dzikir menurut Al-Jauzy (1997:25:tt;287), dapat dilakukan dengan hati, lisan, dan perbuatan. Bagi al-Jauzy, *al-asma al-husna* yang dijadikan subtansi dzikir akan mempunyai pengaruh bagi pelakunya sesuai dengan niat yang mendasari kegiatan dzikir. Hal ini didukung pula oleh Faried (1994) bahwa berzikir dengan *al-asma al-husna* merupakan bagian dari tradisi ulama salaf. Bahkan dzikir ini menurut Sabiq (1992:30-31) akan menjadi sumber kekuatan bagi orang yang beriman dalam melawan berbagai tantangan hidup lahir maupun bathin.

Pengaruh dzikir tersebut menurut Salim (1995:38-39) dan Arif (1993:8) selain dapat memelihara diri kejahatan juga berpengaruh bagi proses penyembuhan penyakit mental dan fisik. Sejalan dengan pendapat ini, dikemukakan oleh Fachrudin (1994,11:35) bahwa dzikir itu merupakan bagian dari nama al-Qur'an sedangkan al-Qur'an berfungsi sebagai *syifa* bagi penyakit rohaniah dan jasmaniah. Dengan demikian, dzikir dengan *kalimat tauhid* mengandung fungsi yang sama dengan al-Qur'an sebagai *al-dzikir*.

Mahmud Abdul Kadir (1983), seorang pakar biokimia, melakukan penelitian tentang hubungan iman seorang dengan kondisi biokimia tubuh manusia. Menurutnya, terdapat pengaruh signifikan iman terhadap kesehatan tubuh seorang. Sebab, iman itu sendiri termasuk perilaku berdzikir, yang di dalamnya terjadi penggunaan energi yang dapat memproduksi energi baru di dalam anatomi tubuh, dan dapat menjadikan seorang memperoleh kesembuhan dari penyakit tertentu.

Sesuatu yang imaterial yang dapat berpengaruh terhadap sesuatu yang bersifat material, dalam hal ini substansi berdzikir terhadap tubuh manusia, sebagaimana diakui pula oleh Al-Amiri (1988:78-88). Para psikiater, seperti Luois F dan Leo Rangell (dalam Triguno, 1974:46-47) mengakui bahwa untuk mengatasi persoalan yang dihadapi dapat dilakukan dengan cara berdzikir yang merupakan metode yang paling efektif untuk memahami persoalan itu dengan jelas, betapa pun dalamnya implikasi-implikasi kesulitan itu di mana hakikatnya sama dengan berobat.

Berdzikir sama dengan berobat dan efektifitasnya dapat dibuktikan secara empirik. Misalnya, dalam penyembuhan darah tinggi dan peningkatan produktivitas kerja. Bagian yang pertama, FN Fitts dan JN McSure telah melakukan penelitian pada tahun 1967 di laboratorium Psikologi Universitas Washington, dan hasilnya menunjukkan ternyata berdzikir dengan frekuensi dan dalam durasi tertentu berefek positif bagi penurunan tekanan darah tinggi. Adanya pengaruh positif dzikir bagi peningkatan produktivitas kerja ditunjukkan oleh hasil penelitian David R Frew (1974) di Amerika Serikat, bahwa semakin banyak berdzikir semakin meningkat produktivitas kerja seseorang dan sedemikian sebaliknya.

Dzikir yang efektif adalah dzikir yang memenuhi tata aturan berdzikir. Nawawi (tt: 6-19) mengajukan ketentuan berdzikir yaitu : (1) niat karena Allah atau ikhlas, (2) bertawakkal kepada Allah, (3) menjalankan perintah dan meninggalkan larangan ajaran agama, (4) *kehusu'*, (5) *tawadhu'*, (6) bersih dari najis dan hadas, (7) *mudawamah*, dan yang lainnya.

Sebagian dari kebahagiaan seseorang dapat ditandai dengan terhindarnya dari penyakit tertentu, dan penyakit itu merupakan bagian dari musibah. Oleh karena itu, menurut Triguno (1978 : 55), ketika seseorang mendapat musibah berupa penyakit tertentu, maka segeralah berdzikir, berserah diri secara ikhlas, mensucikan perbuatan, menjalankan shalat dan semuanya diarahkan bagi penyembuhan penyakit tertentu bagi pribadi atau yang dialami orang lain.

Shalat. Kata shalat dengan berbagai macam derivasinya disebutkan sebanyak 100 kali dalam al-Qur'an (Abdul Al-Baqi', tt : 142-144). Makna dari kata shalat dalam al-Qur'an dapat digolongkan kepada :

1. D'oa atau permohonan kepada Tuhan
2. Ketundukan makhluk terhadap pencipta
3. Menghubungkan perilaku kepada perilaku para nabi
4. Ibadah *mahdhah* tertentu yang dilakukan pada waktu tertentu yang dilakukan dengan ketentuan yang tertentu pula.

Shalat sebagai salah satu kegiatan ibadah yang diperintahkan berkaitan dengan kegiatan pra-shalat yang diperintahkan pula, yaitu *wudhu'* atau tayamum. Sebagaimana ditegaskan dalam surat *al-Maidah* ayat 6. Dalam kaitannya sebagai materi dan berfungsi sebagai metode *iriyad* kandungan ayat 6 surat *al-Maidah* tadi setidaknya memberikan prinsip-prinsip sebagai berikut :

1. Manusia yang beriman mendapat seruan khusus untuk melakukan wudhu atau tayamum sebelum shalat sebagai proses bersuci dari hadas kecil dan najis.
2. Anggota badan yang harus disucikan dari najis (kotoran lahir) dan *badas* (kotoran abstrak)
3. Adanya rasa kemudahan bagi kaifiyat bersuci berupa dapat menggunakan benda pengganti air ketika terjadi situasi dan kondisi yang tidak memungkinkan penggunaan air.
4. Adanya nilai guna dalam wudhu dan tayamum berupa proses penegakkan hidup sehat lahir dan batin, kesempurnaan nikmat beragama dan terima kasih atas segala sarana yang diciptakan Allah bagi kepentingan beribadah.

Jika wudhu mengandung dimensi *syifa* dan *dawa*, maka shalat pun sama sebab pada keduanya sama-sama memiliki nilai *barakah*. Bahkan shalat secara eksplisit dijelaskan oleh al-Qur'an memiliki nilai guna dapat mencegah dari perbuatan *fakhsa* (perilaku yang dapat berefek negatif secara individual) dan *munkar* (perilaku yang dapat berdampak negatif selain secara individual juga secara massal).

Berikut adalah kategorisasi shalat bagian pertama :

1. Shalat *yuhafidun* : para pelakunya memelihara syarat, rukun, adab, dan kaifiyatnya. Kategori ini terdapat dalam surat *al-Anam* ayat 92.
2. Shalat *kbasiun* : para pelakunya selain melakukan kategori pertama juga menyertainya dengan khusu atau konsentrasi dan *kbudhu* atau ketundukan dan kehadiran *qalb* di hadapan Allah. Kategori ini terdapat dalam surat *al-Mumin* ayat 2.

3. Shalat *daimun* : para pelakunya selain memenuhi kategori pertama dan kedua, juga mengaktualisasikan dimensi nilai guna shalat dalam seluruh kehidupan mereka. Kategori ini adalah peringkat tertinggi, sebab seluruh dimensi kehidupannya sudah mencerminkan nilai guna shalat. Kategori ini terdapat dalam surat *al-Ma'arij* ayat 23-35.

Sedangkan macam kategori kedua kualitas shalat dapat dijelaskan demikian

1. Shalat *kusala*, para pelakunya memandang shalat sebagai tameng penyesuaian yang penuh tipu daya agar digolongkan bersama orang baik. Shalat dilakukan atas dasar ingin terlihat dan populer sebagai orang taat padahal bermaksud lain. Kategori ini terdapat dalam surat *al-Nisa* ayat 42.
2. Shalat *sahun* : para pelakunya lalai akan disiplin dan nilai guna yang diajarkan dalam shalat, baik pra, sedang dan sesudah shalat, sehingga shalatnya banyak berbentuk formalitas tanpa makna.
3. Shalat *mukaan mutashadian* : pelakunya bagaikan orang bersiul dan bertepuk tangan sebagai simbol memperolok-olok ajaran agama dan cermin dari pengingkaran ajaran agama. Bagi mereka akan memperoleh siksa. Kategori ini terdapat dalam surat *al-Anfal* ayat 35.

Secara khusus Ulwan (1988) telah melakukan penelitian pengaruh shalat bagi penyembuhan penyakit varises kaki seseorang, ternyata hasilnya signifikan. Begitu pula, mengingat shalat juga bermakna bentuk dzikir kepada Allah sekaligus doa. Selain fungsi *iyifa* dan *dawa*, shalat ini menurut al-Qarni (1411:35-41) juga sebagai indikator komitmen keimanan dan ketakwaan dan karenanya Allah akan memelihara pelaku shalat dari berbagai bencana dan bahaya yang akan mengancam keselamatan hidupnya.

Sejalan dengan pendapat yang telah dikemukakan tadi, al-Jurjawi (tt: 106-156) menyimpulkan fungsi dan nilai guna shalat ini, yaitu :

1. Sebagai tiang agama Islam
2. Sebagai cahaya keimanan
3. Sebagai obat penawar penyakit hati
4. Sebagai pemilik segala perkara
5. Sebagai pencegah perbuatan *fakhsya* dan *munkar*
6. Sebagai upaya menjauhkan dorongan kejelekan jiwa amarah
7. Sebagai tanda mensyukuri nikmat penciptaan manusia oleh Allah
8. Sebagai cara mensyukuri nikmat yang diberikan Allah

9. Sebagai cara meminta pertolongan kepada Allah agar terhindar dari segala yang tidak diinginkan, dan memohon segala sesuatu yang diinginkan bagi kemaslahatan dan keselamatan hidup di dunia kini dan di akhirat kelak.
10. Sebagai salah satu bentuk taubat
11. Sebagai proses memperoleh kelezatan spiritual yang hakiki
12. Sebagai proses memperoleh segala ketentraman dan keridhaan Allah.

Shaum. Menurut al-Maraghi (1974: 67) shaum atau puasa berarti menahan, mencegah dan berhenti dari sesuatu. Dalam istilah *syari'ah*, puasa diberi pengertian sebagai menahan dan berhenti dari makan, minum, dan menggauli lawan jenis sejak fajar hingga terbenam matahari dan mengarahkan jiwa ke dalam suasana mendekati Allah, baik dalam keadaan terbuka maupun ketika tersembunyi.

Shaum bila dilihat dari segi fungsi dan nilai gunanya dengan mengacu pada isyarat ayat-ayat al-Qur'an diperoleh petunjuk bahwa shaum berfungsi sebagai :

1. Proses taubat
2. Salah satu bentuk ketakwaan kepada Allah
3. Salah satu macam kebaikan
4. Salah satu macam pernyataan sabar
5. Salah satu macam pernyataan syukur terhadap segala nikmat dari Allah.

Sedang dalam hadits ditemukan hikmah shaum ini, yaitu antara lain sebagai proses terapi penyakit jasmani dan rohani serta proses menjaga kesehatan dan benteng dari perilaku menyimpang.

Al- Maraghi (1974,II:69-70) mengemukakan aspek fungsi dan nilai guna bahwa paling tidak dalam shaum terdapat enam macam hikmah, yaitu :

1. Proses pengembalian jiwa kepada suasana takut kepada azab Allah, baik ketika terbuka maupun tersembunyi.
2. Proses peluluhan dorongan syahwat yang menyimpang
3. Proses pengembalian jiwa kepada suasana kasih sayang yang mendorong untuk siap berkorban melalui harta dan jiwa
4. Proses penyadaran ekualiti nilai kemanusiaan dalam keragaman status
5. Proses pembentukan disiplin sistem kehidupan
6. Proses penjagaan kesehatan badani

Bagi Sabiq (1992: 123-124), shaum memiliki tiga dimensi hikmah. *Pertama, nafsiyah* sebagai proses mengendalikan kejiwaan agar berada dalam posisi keberpihakan pada daya tarik kebaikan dan menundukkan daya tarik kejelekan. *Kedua, kbulqiyah* sebagai proses pengendalian perilaku raga agar berada dalam posisi terbebas dari perilaku menyimpang. *Ketiga, ijtimaiyah*, sebagai proses penegakkan nilai persamaan dan persaudaraan dalam pergaulan sosial.

Senada dengan pendapat Sabiq adalah pandangan al-Khuli (tt :10). Menurut al-Khuli, selain tiga fungsi tersebut, shaum juga memiliki fungsi proses pencerahan jiwa dan daya pikir dalam memahami obyek pikir yang diperintahkan Allah untuk dipikirkan berupa *ayat kauniah* dan *ayat qur'aniyah*.

Metode Irsyad

Perintah untuk melaksanakan suatu kewajiban tertentu di dalamnya terkandung petunjuk bagaimana sesuatu yang diwajibkan itu dilaksanakan, baik secara tersurat (*manthuq*) atau tersirat (*mafhum*). *Irsyad* merupakan bagian dari bentuk kegiatan dakwah, dan dakwah adalah bagian dari kewajiban, maka di dalamnya terdapat petunjuk pelaksanaannya yang kemudian dalam proses dakwah petunjuk aplikasi kewajiban ini disebut metode. Dengan demikian, metode *irsyad* dimaksudkan sebagai jalan dan cara menyampaikan pesan oleh *muryyid* atau pembimbing kepada *muryyad bih* atau terbimbing. Tanpa metode pesan *irsyad* tidak akan pernah sampai dari seseorang kepada orang lain.

Bentuk dan Macam Metode Irsyad

Secara singkat pesan-pesan *irsyad* yang telah dibahas dapat disampaikan melalui bentuk *absanu qawlan* dan *absanu amalan*. Yang pertama cara penyampaian pesan *irsyad* dengan menggunakan alat bahasa yang baik. Dan yang kedua dengan menggunakan alat perbuatan yang baik. Dua bentuk metode ini dipahami dari isyarat Quran surat *Fushilat*, 41:33 berikut :

“Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh dan berkata : Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri.”

Ya'qub (1997:138-149) mengemukakan macam-macam dari bentuk *absanu qawla* dan *absanu amala* dalam menyampaikan pesan bimbingan Islam kepada para sahabat dan *mad'u* pada zamannya menjadi sepuluh macam, yang ringkasannya :

1. Gradasi (*al-tadary*), artinya pentahapan penyampaian pesan atas dasar keragaman personal yang dihadapi *mad'u*

2. Metode levelisasi (*muraat al-mustawayat*), artinya penyampaian pesan atas dasar peringkat kemauan *mad'u*
3. Metode variasi (*al-tanwi wa al-taghayir*), artinya membuat variasi waktu dan variasi materi guna menghilangkan kejenuhan *mad'u*
4. Metode keteladanan (*al-uswah wa al-qudwah*), artinya penyampaian pesan dengan contoh perilaku
5. Metode aplikatif (*al-tathbiqi wa al-amali*), artinya penyampaian pesan dalam bentuk praktikum bagi *mad'u*
6. Metode pengulangan (*al-taqrir wa al-murjaah*), artinya penyampaian suatu pesan dengan mengulang kembali hingga tiga kali
7. Metode evaluasi (*al-taqyim*), artinya penyampaian pesan dengan cara monitoring dan koreksi atas pengetahuan dan pengamalan pesan dakwah yang dimiliki dan dilakukan *mad'u*
8. Metode dialog (*hiwar*), yaitu penyampaian pesan dakwah melalui tanya jawab
9. Metode analogi atau *al-qiyas*, artinya penyampaian pesan dakwah dengan cara perumpamaan sesuatu terhadap sesuatu yang lain guna mempermudah pemahaman
10. Metode cerita atas *qishas*, artinya penyampaian pesan dengan cerita tentang peristiwa sejarah

Al-Kulli (1969:18-22) menegaskan bahwa metode-metode *iriyad* atau *thuruq al-iriyad* itu sebenarnya banyak, namun yang paling penting dan terkenal adalah lima macam metode berikut :

1. *Metode khitabah* : cara penyampaian melalui bahasa lisan dalam bentuk nasehat atau ceramah dihadapan *mad'u* kelompok kecil yang berlangsung dalam suasana dialogis dan tatap muka dengan sasaran menggugah kesadaran kalbu *mad'u* atas segala tugas kehambaan dan kekhalifahannya dan membantu memecahkan problema kehidupan mental dan sosial *mad'u*. Sedangkan jika *mad'u*-nya kelompok besar akan berlangsung monologis. Walaupun bertatap muka dan *khitabah* ini akan menjadi bagian metode *tabligh Islam* (difusi). Al-Qur'an telah memberikan petunjuk dalam penggunaan bahasa lisan dalam penyampaian pesan dakwah dengan berbagai macam bahasa berikut : (1) *qawlan ma'rufa* yaitu bahasa populer (*al-Baqarah:59*) ; (2) *qawlan sadida* yaitu bahasa yang persuasif (*al-Nissa:9*) ; (3) *qawlan baligha* (*al-Nissa:63*) atau bahasa yang tepat dengan situasi dan kondisi ; (4) *qawlan karima* (*al-Isra:23*) yaitu bahasa yang mulia ; (5) *qawlan maysura* (*al-Isra:28*) yaitu bahasa yang mudah dipahami ; (6) *qawlan ajima* (*al-Isra:40*) yaitu bahasa yang agung; (7) *qawlan layinan* (*Thaha:44*), yaitu

bahasa yang lemah lembut; (8) *Salamun qawlan* (Yasin:58), yaitu bahasa kedamaian; (9) *qawlan tsaqila* (al-Mujamil:5), yaitu bahasa yang berbobot; (10) *qawl al-haq* (Mariam:34), yaitu bahasa yang mengandung kebenaran obyektif; (11) *al-thayib min al-qawl* (al-Haj: 24), yaitu bahasa yang baik dan bersih; (12) *al-qawl al-tsabit* (Ibrahim:27) yaitu bahasa yang konsisten; (13) *qawl rasuli karim* (al Tanwir:19), yaitu bahasa utusan yang mulia, dan (14) *qawl fasil* (al-Thariq:13), bahasa yang analitik. Macam-macam bahasa lisan ini sebagai penjabaran dari *ahsana qawla*. Bahasa nomor 1, 2, 3, 7, 9 menurut Praja (1998:6) merupakan bagian dari prinsip penelitian perilaku manusia. Sedangkan bagi al-Mawardi (tt :272-276) menjadikan bahasa yang ditunjukkan al-Qur'an sebagai sumber adab berbicara pergaulan manusia.

2. Metode *daras* atau pengajaran : dimaksudkan sebagai proses transmisi pesan dari *murysid* ke *murysad bih* baik secara langsung berupa penuturan lisan maupun penegasan khusus. Termasuk kategori ini adalah bimbingan bacaan yang diikuti *murysad bih* terhadap bacaan *murysid*.
3. Metode *tamsil* atau perumpamaan: yaitu simulasi dan peragaan pesan bimbingan dihadapan *murysad bih* oleh *murysid*.
4. Metode *uswah shalihah* atau keteladanan perilaku baik : penyampaian pesan bimbingan dalam bentuk percontohan perilaku yang teramati dan diikuti oleh *murysad bih*
5. Metode *kitabab* atau tulisan : penyampaian pesan bimbingan melalui bahasa tulisan yang macamnya dapat berupa surat, buku dan media cetak lainnya.

Aplikasi macam-macam metode *iriyad* hendaknya memper-timbangkan banyak faktor, misalnya latar belakang pendidikan, ekonomi, problem psikologis dan problem lainnya yang dihadapi oleh *murysad bih*.

Karakteristik Mad'u

Mad'u dalam proses *iriyad* disebut *murysad bih* atau penerima pesan bimbingan dalam membantu memecahkan problema hidup yang dihadapinya. Dalam istilah psikoterapi, *murysad bih* disebut klien. Kaitannya dengan proses *iriyad*, klien ini merupakan unsur yang kelima . Problema kehidupan yang dihadapi klien ada yang berbentuk problem psikologis atau kejiwaan dan problem sosiologis atau kehidupan sosial. Bagi masing-masing problem akan memiliki karakteristiknya dan penyebab terjadinya problem tersebut.

Al-'Adawy (1969:13-14) menegaskan bahwa problema psikologis dan sosiologis akan selalu di hadapi oleh manusia di sepanjang zaman yang mengambil bentuk sama dengan pertumbuhan dan perkembangan

zaman, sehingga tetap diperlukan adanya upaya bimbingan keagamaan seperti halnya telah dilakukan oleh para pejuang dakwah pada zamannya masing-masing.

Dengan demikian, sekarang pun problema tersebut akan selalu ditemukan. *mursyad bib* sebagai orang yang pernah berperilaku menyimpang, menurut Al-Amari (1966:18-40), penyimpangan itu terjadi disebabkan oleh fitrah keagamaannya terkalahkan oleh hawa nafsunya. Bagi orang seperti ini diperlukan bantuan pengembalian fitrah keagamaannya melalui bimbingan Islam (*iriyad*).

Mengacu kepada pendapat Fachruddin (1994,V:181-184) *mursyad bib* tergolong orang yang *quwah aqliyah mulukiyah*-nya terkalahkan oleh tiga daya kejiwaan lain yang dimilikinya, yaitu *quwah syahwatiyah bahimiyah* atau daya keinginan hewan jinak, *quwah ghadhabiyah sabuiyah* atau daya keberingasan hewan buas, dan *quwah wahmiyah syaithaniyah* atau daya kesesatan setan. Masing-masing daya atau *quwah* tadi memunculkan perilaku masing-masing sebagaimana diperlihatkan tabel berikut:

No	Potensi (Quwah)	Macam Perilaku
1.	Aqliyah Mulukiyah	Beriman Amal saleh Akhlak mulia
2.	Syahwatiyah Bahimiyah	Pergaulan bebas Zina Memakan dan meminum sesuatu yang haram
3.	Ghadhabiyah Sabuiyah	Perkosaan Kejahatan Pemberontakan Keberingasan
4.	Wahmiyah Syaithaniyah	Pendekatan untuk mencari kecurangan Pertengkaran Kejahatan jalanan Permusuhan

Sumber : Diolah dari Fachruddin (1994,V:181-184)

Mengacu kepada tabel di atas, maka *mursyad bib* adalah orang yang perlu dikembalikan *quwah aqliyah mulukiyah*-nya agar menaklukkan *quwah syahwatiyah bahimiyah*, *quwah ghadhabiyah sabuiyah*, dan *quwah wahmiyah syaithaniyah* melalui kegiatan bimbingan atau *iriyad*.

Efektifitas Irsyad

Irsyad akan efektif jika tujuan yang telah ditetapkan sesuai materi, metode, media dan problem yang dihadapi oleh *mursyad bih* dapat tercapai. Dengan demikian, banyak faktor yang menentukan efektifitas *irsyad*. Dilihat dari segi prosesnya, *irsyad* akan efektif jika didukung oleh faktor-faktor berikut :

1. Kemampuan *mursyid* dalam menyampaikan pesan *irsyad*
2. Pemilihan materi *irsyad* yang sesuai dan cocok dengan problema *mursyad bih*
3. Saluran materi *irsyad* yang jelas dan langsung
4. Media yang memadai untuk menyampaikan pesan *irsyad*
5. Penentuan waktu dan penggunaan media *irsyad* yang tepat
6. Tempat berlangsungnya proses *irsyad* yang mendukung terciptanya suasana yang khidmat
7. Kemampuan dan kemauan *mursyad bih* untuk menerima pesan
8. Penerimaan pesan dan penafsiran yang tepat
9. Penggunaan pesan *irsyad* yang sesuai dengan ketentuan dan kebutuhannya.

Jika dilihat dari segi sasaran bantuan pemecahan *mursyad bih* atau pemulihan penyakit yang diderita oleh *mursyad bih*, maka *irsyad* akan dikatakan efektif dengan adanya indikasi :

1. Berhenti dari sesuatu kebiasaan yang tidak baik bagi kesehatan mental *mursyad bih*
2. Penyesalan terhadap perilaku yang menyimpang yang telah dilakukan
3. Adanya perilaku baik yang menggantikan perilaku jelek sebelumnya.

Dengan kata lain, efektifitas *irsyad* itu dapat dapat diindikasikan dengan adanya refleksi dimensi hikmah dari segala materi atau pesan *irsyad* yang disampaikan kepada *mursyad bih*.

Kategori efektifitas komunikasi dapat dipinjam bagi pemahaman efektifitas *irsyad*. Misalnya, mengacu kepada pendapat Efendi (1988:60-62) bahwa komunikasi yang efektif adalah komunikasi yang menimbulkan efek tertentu sesuai dengan tujuan berkomunikasi yang dapat diklasifikasikan kepada efek kognitif, efek afektif, dan efek konatif yang diindikasikan dengan diterimanya pesan secara rohaniah (asketik) yang sesuai dengan kerangka acuannya (*frame of refence*), selaras dengan pengalamannya (*field of experince*), sejalan dengan aspirasinya dan cocok dengan norma.

Dengan demikian, jika terdapat perubahan aspek kognitif, afektif dan konatif *mursyad bih* sesuai dengan materi *irsyad*, maka *irsyad* itu dapat dikategorikan efektif, *Wallahu'alam*.

Daftar Referensi

- Abd al-Bagi, Muhammad Fuad. *Mu'jam al-Mufahrats li Alfadz al-Qur'an al Karim*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al'Arabi, tt.
- Abd al-Rahman, Muhammad bin. *Dawa al-Qulub*, Riyadh : Maktabah al-Taufik, tt.
- Al-'Amari, Ali Muhammad Hasan. 1966. *Al-Qur'an wa al-Thabai al-Nafsiyah*. Madinah:Lajnah Ammah li al-Qur'an wa al-Sunnah
- Al-Fairuzzabadi, Abu Thahir Muhammad. *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibnu Abbas*, Jedah: al-Haramain, tt.
- Al-Jurjawi, Ali Ahmad. *Hikmat al-Tasyri wa Falsafatuh*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Khuly, Muhammad Abdul Aziz. *Ishlah al-Wa'azh al-Dini*. Beirut: Dar al-Fikr, 1969.
- Al-Sisi, Abbas. *Dakwah dan Tarbiyah*, Jakarta: Quds Press, 1994.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir wa al-Wajiz*. Damaskus:Dar al-Fikr, 1982.
- Arifin, HM. *Teori-teori Conseling Umum dan Agama*. Jakarta: PT. Golden Terayon Press, 1994.
- Ayub, Hasan. *Etika Islam Menuju Kehidupan yang Hakiki*, Bandung: Trigenda Karya, 1994.
- Bastaman, Hana Jumhana. *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Nuh, Sayid Muhammad. *Terapi Mental Aktivis Harakah*, Jakarta: Pustaka Manthiq, 1994.
- Praja, Juhaya S. *Model Tasawuf Menurut Syari'ah*, Tasikmalaya: Latifah Press, 1995.
- Sarwono, Sarlito Wirawan, *Psikologi Remaja*. Jakarta: Rajawali, 1994
- Effendy, Onong Uchyana. *Teori dan Filsafat Komunikasi*, Bandung: PT. Citra Aditya Karya, 1993.
- Farid, Ahmad. *Mensucikan Jiwa, Konsep Ulama Salaf*. Surabaya: Risalah Gusti, 1993.
- Fromm, Erich. *Psikoanalisis dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1988.
- Ghalwusy, Ahmad. *Al-Da'wah Al-Islamiyah*. Dar al-Kitab, 1987.
- Gunarsa, Singgih. *Konseling dan Psikoterapi*. Jakarta: Mulia, 1996.
- Triguno. *Kegaiban Iman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Umari, Barmawi. *Sistematika Tasawuf*. Solo: CV. Ramadhani, 1990.
- Yakub, Al-Musthafa. *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

H. Ahmad Subandi adalah Dosen IAIN Sunan Gunung Djati, Bandung