Konseling Qur'ani

Integrasi Psikologi Hingga Strategi Terapi Islami

Dr. Hj. Ragwan Albaar, M.Fil.I.



Konseling Qur'ani

Integrasi Psikologi Hingga Strategi Terapi Islami

Dr. Hj. Ragwan Albaar, M.Fil.I.

CITA CENDEKIA

Konseling Qur'ani:
Integrasi Psikologi Hingga Strategi Terapi Islami

***Copyright* © 2025 Cita Cendekia**

Penulis : Dr. Hj. Ragwan Albaar. M.Fil.I.
Penyunting : M. Yusuf
Desain Sampul : Faiq Bahron
Tata Letak : Ucup

Cetakan I, September 2025
xiv + 186 hal; 15.5 x 23 cm
ISBN 978-634-05-8517-9 :

Cover by: canva.com

Diterbitkan oleh:

CV. Cita Cendekia
Anggota IKAPI, No. 492/JTI/2026
Jl. Jemur Wonosari Gg. Masjid No. 42
Wonocolo Surabaya
WA. 085792616938
https://book.citacendekia.com
citacendekiaoffice@gmail.com

© 2025
Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku dalam bentuk apapun, baik secara elektronis maupun mekanis termasuk menfotokopi, merekam, atau dengan sistem penyimpanan lainnya tanpa izin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar

Puji syukur senantiasa kita panjatkan ke hadirat Allah SWT, karena atas limpahan rahmat, hidayah, dan karunia-Nya, penulis dapat menyelesaikan penyusunan buku yang berjudul "Konseling Qur'ani" ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga tercurah limpahkan kepada junjungan alam Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, para sahabat, dan umatnya yang senantiasa istiqamah meniti jalan petunjuk-Nya hingga akhir zaman.

Penyusunan buku ini berawal dari kegelisahan akademis dan empiris yang mendalam melihat realitas dunia kesehatan mental modern saat ini. Di tengah laju peradaban materialistik dan sekuler, banyak individu yang mengalami krisis eksistensial, alienasi batin, serta gangguan kejiwaan akut akibat hilangnya kompas spiritual dalam kehidupan mereka. Sayangnya, pendekatan psikoterapi konvensional kerap kali berhenti pada peredaan gejala permukaan semata tanpa menyentuh akar permasalahan yang bersifat transendental, sehingga meninggalkan ruang hampa yang tak pernah terpuaskan di dalam diri manusia.

Dari situlah penulis terdorong untuk menggali kembali warisan epistemologi Islam yang sangat kaya, khususnya yang

bersumber langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah, serta khazanah pemikiran para ulama besar seperti Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah. Buku ini hadir bukan sebagai penolak mutlak terhadap ilmu psikologi modern, melainkan sebagai sebuah ikhtiar strategis untuk melakukan integrasi-interkoneksi. Melalui bingkai Konseling Qur'ani, sains psikologi dan wahyu ilahi dipertemukan dalam satu simpul harmonis untuk memetakan anatomi batin manusia secara komprehensif.

Secara sistematis, buku ini dirancang untuk menuntun pembaca dari pemahaman filosofis yang paling mendasar hingga pada tataran praksis konseling. Pada bab-bab awal, pembaca diajak menyelami hakikat manusia sebagai makhluk monopluralis, memahami struktur batiniah yang melibatkan dinamika antara ruh, akal, hati, dan hawa nafsu, serta mengenali faktor-faktor yang mendukung maupun menghambat aktualisasi fitrah. Pemahaman ini menjadi fondasi awal yang mutlak sebelum seorang konselor melangkah masuk ke dalam ruang intervensi terapeutik yang sesungguhnya.

Selanjutnya, buku ini mengupas tuntas konsep dasar Konseling Qur'ani, mulai dari definisi operasional, tujuan esensial yang berorientasi pada tazkiyatun nafs, prinsip-prinsip aksiomatis yang bersumber dari ayat-ayat suci, hingga perbandingan mendasar antara konseling Islami dan konseling konvensional. Penulis juga memberikan perhatian khusus pada profil kepribadian dan etika konselor profesional, serta membedah peta "penyakit hati" (amradhul qulub) berdasarkan kedalaman analisis Ibn Al-Qayyim, yang terbukti sangat tajam dalam mendiagnosis patologi jiwa modern.

Dalam proses penyusunan risalah ini, penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya ini tidak akan terwujud tanpa adanya dukungan, bimbingan, doa, serta uluran tangan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, sudah sepatutnya pada kesempatan ini

penulis menyampaikan rasa terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada keluarga tercinta yang senantiasa memberikan ketenangan batin, dukungan moral, serta kesabaran luar biasa selama proses penulisan berlangsung.

Ucapan terima kasih yang tulus juga penulis sampaikan kepada para guru, ulama, kolega akademisi, serta para praktisi bimbingan konseling yang telah memberikan banyak masukan berharga, diskusi kritis, dan inspirasi intelektual. Koreksi, saran, dan dorongan semangat dari rekan-rekan sekalian telah menjadi bahan bakar utama bagi penulis untuk terus menyempurnakan isi dari buku ini agar lebih berdaya guna bagi pengembangan ilmu pengetahuan.

Penulis menyadari dengan sepenuh hati bahwa manusia adalah tempatnya salah dan lupa, sehingga buku ini tentu masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, segala bentuk kritik yang membangun, saran perbaikan, serta dialog ilmiah dari para pembaca yang budiman akan sangat penulis nantikan demi penyempurnaan karya-karya di masa yang akan datang. Kritik dan masukan tersebut dipandang sebagai bagian dari proses dialektika ilmiah yang senantiasa hidup dan berkembang.

Akhir kata, semoga kehadiran buku "Konseling Qur'ani" ini dapat memberikan kontribusi nyata bagi dunia pendidikan, dunia akademik bimbingan konseling, serta menjadi pegangan yang mencerahkan bagi para praktisi klinis di lapangan. Lebih dari itu, semoga risalah sederhana ini bernilai ibadah di sisi Allah SWT dan mampu menjadi lentera yang menuntun jiwa-jiwa yang gelisah untuk kembali menemukan kedamaian sejati di bawah naungan rida-Nya. Selamat membaca.

Surabaya, Agustus 2024

Penulis,

Daftar Isi

Kata Pengantar –[iii]
Daftar Isi –[vii]

Bab I: Hakikat Manusia dalam Multi Perspektif –[1]
Hakikat Manusia Menurut Agama –[1]
Hakikat Manusia Menurut Ilmu Konseling Konvensional –[7]
Hakikat Manusia Menurut Psikologi Modern –[16]
Titik Temu: Memadukan Pendekatan Sains dan Wahyu dalam Memahami Manusia –[25]

Bab II: Potensi Kodrati Manusia (Fitrah) –[29]
Konsep Fitrah dalam Islam –[29]
Citra Manusia Menurut Islam –[37]
Dimensi Kepribadian dalam Islam: Ruh, Qalb, Aql, dan Nafs –[43]
Faktor Penghambat dan Pendukung dalam Pengembangan Potensi Manusia –[51]

Bab III: Konsep Dasar Konseling Qur'ani –[61]
Pengertian dan Tujuan Konseling Qur'ani –[61]

Prinsip-Prinsip Dasar Konseling dalam Al-Qur'an –[74]
Perbedaan Konseling Qur'ani dengan Konseling Konvensional –[83]
Karakteristik dan Etika Konselor Qur'ani –[87]

Bab IV: Strategi dan Pendekatan Konseling Qur'ani –[93]
Pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah tentang Penyakit Hati (Jiwa) –[93]
Konsep dan Metode Terapi Qur'ani Menurut Ibn Al-Qayyim –[101]
Ruqyah Syar'iyyah sebagai Strategi Terapi Qur'ani –[138]
Panduan dan Tahapan Praktis Pelaksanaan Konseling Qur'ani –[144]

Bab V: Epilog –[159]
Benang Merah Konseling Qur'ani –[159]
Al-Qur'an sebagai Solusi Sepanjang Zaman –[161]

Daftar Pustaka –[163]
Profil Penulis –[185]

Bab I
Hakikat Manusia dalam Multi Perspektif

Hakikat Manusia Menurut Agama

Memahami entitas makhluk Tuhan yang bernama manusia bukanlah perkara sederhana, terbukti dari beragamnya pandangan para tokoh mengenai hakikat manusia. Ahli mantik (logika) mendefinisikan manusia sebagai *hayawan natiq* (hewan yang berpikir),[1] sementara filsuf seperti Ibnu Khaldun menyatakan bahwa manusia adalah *madaniyyun bi al-thaba* atau makhluk yang secara tabiat bergantung pada kehidupan sosial dan peradabannya.[2] Di sisi lain, Aristoteles berpendapat bahwa manusia adalah *zoon politicon* (hewan yang berpolitik).[3]

---

[1] Ahmad Aziz Masyhadi, *Paradigma Filosofis Tentang Manusia Dalam Al-Qur'an*, 5, no. 3 (2025).

[2] Bambang and Moh In'ami, *Teo-Progresif Pendidikan Islam: Syed Muhammad Naquib Al-Attas* (Cahya Ghani Recovery, 2023).

[3] Nur Inna Alfiyah and Wilda Rasaili, "Meningkatkan Kecerdasan Politik Pemuda Karang Taruna 'Karya Bajuaju' Di Desa Banuaju Barat Kecamatan Batang-Batang," *Abhakte Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 1 (March 2023): 14–20, https://doi.org/10.24929/abhakte.v1i1.2422.

Ditinjau dari sifat hakikinya dalam perspektif agama, manusia adalah homo religiosus, yakni makhluk yang memiliki fitrah untuk memahami dan menerima nilai-nilai kebenaran ilahiah, serta menjadikan kebenaran tersebut sebagai referensi utama dalam bersikap dan berperilaku.[4] Dengan kata lain, manusia secara kodrati memiliki motif beragama, kesadaran spiritual, dan kapasitas intelektual maupun batiniah untuk mengamalkan nilai-nilai agama.

Pada hakikatnya, manusia diciptakan oleh Allah SWT dalam bentuk dan kondisi yang paling baik, mulia, serta sempurna (*ahsani taqwim*) dibandingkan dengan makhluk lainnya. Kefitrahan inilah yang secara tegas membedakan manusia dari hewan, sekaligus mengangkat harkat dan martabatnya di sisi Tuhan. Di dalam Al-Qur'an, eksistensi manusia disapa melalui berbagai istilah, antara lain *al-insan* (makhluk yang penuh kelembutan, ramah, atau acapkali lupa), *al-nas* (manusia dalam konteks jamak atau sosial), *al-abd* (manusia sebagai hamba Allah), dan *bani Adam* (manusia sebagai anak cucu keturunan Nabi Adam).

Dalil fundamental yang menegaskan bahwa manusia memiliki fitrah beragama sejak dalam alam ruh terdapat dalam Al-Qur'an Surah Al-A'raf ayat 172, yang berbunyi: *"Alastu bi rabbikum? Qalu bala syahidna"* (Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereka menjawab: Betul, kami bersaksi bahwa Engkau adalah Tuhan kami).[5]

Fitrah beragama ini adalah potensi dasar yang arah perkembangannya sangat bergantung pada lingkungan tempat

---

[4] Sri Rahayu Wilujeng, M. Mukhtasar Syamsuddin, and RR Siti Murtiningsih, "Homo Religiosus dalam Perspektif Filsafat Pendidikan," *HUMANIKA* 29, no. 2 (December 2022): 267–81, https://doi.org/10.14710/humanika.v29i2.50625.

[5] QS. Al-A'raf (7): 172

individu tersebut tumbuh, terutama lingkungan keluarga. Apabila kondisi lingkungan tersebut kondusif, dalam arti memberikan pengajaran, bimbingan, motivasi, dan keteladanan yang baik (*uswah hasanah*) dalam mengamalkan ajaran agama, maka sang anak akan berkembang menjadi manusia yang berakhlak mulia dan berbudi pekerti luhur (*akhlaqul karimah*).

Sebaliknya, apabila lingkungan bersikap apatis, acuh tak acuh, atau bahkan melecehkan nilai-nilai agama, dapat dipastikan anak akan tumbuh dalam kondisi tunaagama, tidak akrab dengan hukum-hukum syariat, sehingga perilakunya cenderung impulsif, instingtif, dan hanya menuruti hawa nafsu.[6] Sebagaimana fitrah beragama, hawa nafsu (naluri atau insting) juga merupakan potensi alamiah yang melekat pada setiap individu. Hawa nafsu dasar seperti kebutuhan makan, minum, dan seksual pada dasarnya amat bermanfaat bagi kelangsungan hidup manusia itu sendiri, sebab mustahil manusia dapat bertahan hidup tanpa nafsu makan, atau mempertahankan keturunan tanpa adanya naluri reproduksi.

Meskipun memberikan manfaat bagi kelestarian hidup, hawa nafsu juga berpotensi melahirkan *mudarat* (kekacauan atau ketidaknyamanan dalam kehidupan personal maupun sosial). Kondisi destruktif ini terjadi apabila hawa nafsu tidak dikendalikan, mengingat sifat liarnya yang cenderung mendorong manusia pada keburukan (*nafsu ammarah bis su'*). Individu dapat mengendalikan hawa nafsunya, bukan membunuhnya, dengan cara mengoptimalkan potensi takwanya. Sebagaimana diketahui, manusia dibekali dua kecenderungan dasar: takwa (ketaatan, keimanan, dan akhlak

[6] Muhammad Farhan Baidowi and Siti Masyithoh, "Pendidikan Akhlak Dalam Kehidupan Rumah Tangga: Kajian Nilai Islam Dan Tantangan Budaya Modern Bagi Anak Usia Dasar," *Indonesian Journal of Islamic Studies (IJIS)* 1, no. 2 (July 2025): 510–18, https://doi.org/10.62567/ijis.v1i2.1023.

mulia) dan fujur (kefasikan, keburukan, dan kemaksiatan). Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Asy-Syams ayat 8-10 yang maknanya: "Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."[7]

Kemampuan individu untuk mengembangkan potensi takwa dan mengendalikan sifat fujur tidak muncul secara otomatis, melainkan membutuhkan intervensi pendidikan agama (bimbingan, pengajaran, dan pelatihan), terutama dari orang tua sebagai pendidik pertama dan utama di keluarga. Dengan mengamalkan ajaran agama, manusia sejatinya tengah mewujudkan jati dirinya sebagai *abdullah* (hamba Allah) dan khalifah di muka bumi. Sebagai khalifah, fitrah manusia adalah makhluk sosial yang altruistik (gemar membantu sesama), memiliki kapasitas untuk berinteraksi secara konstruktif dengan lingkungannya.[8] Peran kekhalifahan ini juga menuntut tanggung jawab penuh untuk berpartisipasi aktif menciptakan tatanan hidup yang sejahtera, serta mencegah kerusakan alam dan pelecehan terhadap nilai kemanusiaan.

Manusia yang diciptakan Allah SWT sebagai *khalifah* juga dianugerahi kemerdekaan (*freedom*) untuk mengembangkan dirinya. Allah melengkapi psikologis manusia dengan sifat *khauf* (rasa cemas, takut, dan khawatir) serta raja' (sikap penuh harapan dan optimisme). Kedua kondisi psikologis ini merupakan sifat eksistensial yang tidak dapat dihindari dan sekaligus menjadi kekuatan penggerak kehidupan. Meskipun tampak kontradiktif, *khauf* dan *raja'* harus hadir secara sinergis

[7] QS. Asy-Syams (91):8-10

[8] Larry Nucci, "Morality, Religion and Public Education in Pluralist Democracies: A Reply to Kunzman," *Journal of Moral Education* 32, no. 3 (September 2003): 263–70, https://doi.org/10.1080/0305724032000136680.

dan harmonis dalam proses perkembangan jiwa manusia, bergerak menuju kesatuan eksistensi. Kondisi ini menegaskan perlunya landasan nilai yang fundamental untuk mengarahkan perkembangan tersebut, yakni nilai-nilai agama.

Sebagai hamba dan *khalifah Allah*, tugas suci utama manusia adalah beribadah dan mengabdi kepada-Nya. Bentuk pengabdian tersebut mencakup ibadah ritual-personal (seperti salat, puasa, dan berdoa) maupun ibadah sosial, yakni merawat silaturahmi (persaudaraan antarmanusia) dan berupaya menciptakan tatanan lingkungan yang membawa kesejahteraan universal (*rahmatan lil 'alamin*).

Agama sebagai pedoman hidup telah memberikan petunjuk (hudan) yang komprehensif mengenai seluruh aspek eksistensi manusia, termasuk dalam pembinaan mental dan rohani yang sehat.[9] Dalam kapasitasnya sebagai jalan pembimbing menuju jiwa yang sehat, agama memiliki beberapa fungsi utama. Fungsi pertama adalah memelihara fitrah. Manusia terlahir dalam keadaan suci, namun keberadaan hawa nafsu dan godaan eksternal kerap kali menggelincirkan manusia ke dalam dosa. Agar mampu mengendalikan dorongan nafsu dan terhindar dari godaan tersebut, manusia harus berpegang teguh pada agama melalui ketakwaan, yakni menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Bertakwa berarti manusia tengah merawat fitrah sucinya, yang menjadikannya pantas menerima curahan rahmat Allah.

Fungsi selanjutnya adalah memelihara jiwa. Agama sangat memuliakan harkat dan martabat kehidupan manusia. Untuk menjamin keselamatan jiwa, agama melarang dan mengharamkan secara tegas segala bentuk penganiayaan,

[9] Adel Syesaria Agustin Daole et al., "Agama Sebagai Pedoman Hidup Manusia Dalam Perspektif Islam," *Jurnal Media Akademik (JMA)* 4, no. 3 (March 2026), https://doi.org/10.62281/03n7ap85.

penyiksaan, hingga pembunuhan, baik yang diarahkan kepada diri sendiri maupun kepada orang lain.

Selain itu, agama berfungsi memelihara akal. Allah mengaruniakan akal sebagai anugerah spesifik yang tidak dimiliki oleh makhluk lain, sehingga manusia memiliki kecakapan untuk membedakan yang benar dan yang buruk, menerima nilai-nilai ketuhanan, serta mengembangkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Mengingat peran akal yang sangat esensial sebagai instrumen utama yang menjadikan manusia makhluk beradab, agama memberikan panduan ketat untuk merawat keberfungsiannya. Manusia diwajibkan mensyukuri nikmat akal dengan menggunakannya secara optimal untuk berpikir dan menuntut ilmu, sekaligus menjauhi segala hal yang dapat merusak kewarasan, seperti mengonsumsi minuman keras, narkotika, dan zat-zat lain yang merusak fungsi akal sehat.

Lebih lanjut, agama berperan dalam memelihara keturunan dengan memberikan aturan yang jelas dalam menjaga kesucian sistem regenerasi manusia melalui syariat pernikahan. Pernikahan bukan sekadar hubungan biologis, melainkan perjanjian sakral yang wajib ditempuh oleh pria dan wanita dalam sebuah ikatan rumah tangga yang bertujuan untuk membangun keluarga yang *sakinah* (penuh ketenteraman), *mawaddah* (berlandaskan cinta yang tulus), dan *rahmah* (mendapat kasih sayang Allah).

Sejalan dengan fungsi-fungsi tersebut, Zakiah Daradjat (1982) menegaskan bahwa salah satu peranan vital agama adalah sebagai sarana terapi atau penyembuhan bagi berbagai gangguan kejiwaan, serta pemulih ketenangan bagi jiwa yang gelisah.[10] Semakin dekat seseorang dengan Tuhannya dan semakin konsisten ibadahnya, maka jiwanya akan semakin

[10] Zakiah Daradjat, *Kesehatan mental* (Gunung Agung, 1969).

tenteram dan tangguh dalam menghadapi rintangan maupun kekecewaan hidup. Sebaliknya, semakin individu menjauh dari nilai-nilai agama, semakin sulit pula baginya untuk menemukan ketenangan batin yang sejati.

Hakikat Manusia Menurut Ilmu Konseling Konvensional

Dalam diskursus keilmuan, pemahaman mengenai hakikat manusia tidak hanya dimonopoli oleh kajian agama atau filsafat klasik, melainkan juga menjadi fokus utama dalam berbagai mazhab psikologi dan bimbingan konseling.[11] Setiap aliran konseling lahir dari asumsi filosofis yang berbeda mengenai siapa manusia sebenarnya, bagaimana ia berkembang, dan kekuatan apa yang mengendalikan perilakunya. Pemahaman yang komprehensif terhadap pandangan para tokoh ini sangat esensial bagi seorang konselor, karena paradigma tentang hakikat manusia inilah yang kelak akan menentukan corak, pendekatan, dan strategi terapi yang digunakan. Oleh karena itu, pada uraian berikut dipaparkan elaborasi dari pandangan beberapa pakar dan mazhab utama dalam dunia konseling mengenai eksistensi manusia.

Membuka wacana ini, Viktor E. Frankl, tokoh utama pendekatan Logoterapi, menawarkan pandangan yang sangat mendalam terkait dimensi kemanusiaan. Sebagaimana dikutip oleh Prayitno dan Erman Amti, Frankl menegaskan bahwa manusia tidak sekadar wujud biologis mekanis. Ia meyakini bahwa selain memiliki dimensi fisik (somatis) dan dimensi psikologis (psikis), manusia juga dikaruniai dimensi spiritual

[11] Wiyono et al., *Filsafat Ilmu Pendidikan Agama Islam : Dialektika Pemikiran Pendidikan Agama Islam* (Indramayu: Penerbit Adab, 2026), https://books.google.co.id/books?id=dV74EQAAQBAJ.

(noetik).[12] Ketiga dimensi ini merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dan harus dikaji secara holistik apabila eksistensi manusia hendak dipahami dengan sebaik-baiknya. Lebih lanjut, Frankl menekankan bahwa justru melalui dimensi spiritualnyalah manusia mampu melampaui keterbatasan fisiknya, menggapai makna hidup, dan mewujudkan ide-ide atau nilai transendental yang berada di luar jangkauan bendawi semata.

Di samping struktur multidimensional tersebut, Frankl juga meyakini bahwa pada hakikatnya setiap manusia adalah entitas yang unik. Keunikan ini tercermin dari kemampuan otonom manusia untuk mengarahkan kehidupannya sendiri dan mencari makna dari setiap penderitaan maupun pengalaman yang dilaluinya. Manusia pada dasarnya adalah makhluk yang bebas merdeka, meskipun ia senantiasa berada di tengah berbagai keterbatasan dan penderitaan objektif. Kebebasan eksistensial ini memungkinkan manusia untuk secara sadar membuat pilihan-pilihan yang menyangkut perikehidupannya sendiri. Melalui kebebasan bersikap inilah, manusia senantiasa memiliki ruang untuk berubah, mendefinisikan siapa sebenarnya dirinya, dan akan menjadi sosok seperti apa ia di masa depan.

Berbeda secara diametral dengan pandangan Frankl, Sigmund Freud sebagai bapak Psikoanalisis membawa perspektif yang jauh lebih deterministik, mekanistik, dan reduksionistik. Freud memandang manusia pada dasarnya digerakkan oleh dorongan-dorongan alam bawah sadar yang tersembunyi. Dalam pandangan psikoanalisis klasik, kebebasan rasional manusia sering kali merupakan sebuah ilusi, karena tingkah lakunya sangat dideterminasi oleh kekuatan-kekuatan irasional,

[12] H. Prayitno and Erman Amti, *Dasar-Dasar Bimbingan Dan Konseling* (Jakarta: Depdiknas, 2004), https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=635391.

motivasi-motivasi yang tidak disadarinya, insting biologis primitif, serta akumulasi pengalaman masa kecil, terutama pada lima tahun pertama kehidupannya. Bagi Freud, manusia sering kali bergerak layaknya entitas biologis yang sekadar merespons dorongan instingtual tanpa sepenuhnya mampu mengendalikan diri secara sadar.[13]

Dinamika kepribadian manusia, menurut psikoanalisis Freudian, berlangsung layaknya sebuah arena konflik psikis yang diisi oleh pembagian energi pada tiga struktur utama: Id, Ego, dan Superego.[14] Id berisi dorongan hasrat primitif, Ego berfungsi sebagai mediator rasional, sementara Superego mewakili nilai moral, yang mana ketiganya senantiasa memperebutkan kendali dan bersifat saling mendominasi. Lebih jauh, Freud meyakini bahwa manusia dikendalikan oleh naluri-naluri kehidupan (*eros*) yang termanifestasi dalam dorongan seksualitas (*libido*), serta naluri kematian (*thanatos*) yang memunculkan dorongan agresif dan destruktif. Pada akhirnya, seluruh tingkah laku manusia digerakkan oleh prinsip kesenangan (*pleasure principle*), yakni dorongan alami untuk terus-menerus mencari pemuasan hasrat dan menghindari penderitaan atau rasa sakit.

Bergerak menuju mazhab yang lebih fenomenologis, Passons merumuskan delapan asumsi dasar tentang hakikat manusia berdasarkan kerangka kerja teori konseling Gestalt yang dikembangkan oleh Frederick Perls. Pandangan fundamental yang sangat ditekankan oleh aliran ini adalah prinsip holisme atau keutuhan.[15] Individu diyakini memiliki

---

[13] Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life* (New York: The Macmillan, 1914).

[14] Nur Fatwikiningsih Psikolog S. Psi, M. Psi, *Teori Psikologi Kepribadian Manusia* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2020).

[15] Ansel L. Woldt and Sarah M. Toman, *Gestalt Therapy: History, Theory, and Practice* (London: SAGE Publications, 2005).

kepribadian yang utuh dan menyeluruh, bukan sekadar potongan-potongan terpisah dari unsur badan, emosi, pikiran, sensasi, dan persepsi. Seluruh elemen tersebut tidak beroperasi secara independen, melainkan terjalin menjadi satu kesatuan. Oleh karena itu, seorang individu baru dapat dipahami secara sejati apabila ia dilihat dari keterpaduan dan interaksi seluruh bagian organisme tersebut.

Selain menekankan keutuhan intra-psikis, teori Gestalt juga menegaskan bahwa individu merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari lingkungannya. Seseorang tidak hidup dalam ruang hampa, sehingga perilakunya hanya dapat dimengerti ketika dikaitkan dengan konteks lingkungan tempat ia berada. Menariknya, di tengah relasi ekologis tersebut, individu tetap dipandang memiliki kapasitas untuk memilih bagaimana ia merespons rangsangan internal maupun eksternal.[16] Dalam kacamata Gestalt, manusia adalah seorang aktor yang berperan aktif, bukan sekadar reaktor pasif terhadap stimulus. Individu memiliki kemampuan potensial untuk menyadari secara penuh semua sensasi, pikiran, emosi, dan persepsinya, dan berkat kesadaran itulah ia mampu melakukan pilihan-pilihan sadar sekaligus membangun kehidupannya secara efektif.

Satu hal yang sangat khas dalam pandangan Gestalt adalah orientasinya pada kesadaran kekinian. Aliran ini meyakini bahwa secara psikologis, individu tidak dapat sungguh-sungguh mengalami masa lalu yang telah usai, maupun masa depan yang belum tiba; ia hanya bisa hidup dan mengambil tindakan pada masa sekarang (*here and now*). Frederick Perls juga berpandangan bahwa secara inheren, individu tidak lahir dengan label moral bawaan yang kaku. Pada dasarnya, manusia tidak dapat ditakar murni sebagai entitas yang absolut baik atau

[16] Hellmuth Metz-Göckel, *Gestalt Theory: History and Modernity*, n.d.

absolut buruk, melainkan ia terus berproses menjadi apa yang ia sadari dan ia pilih.

Memperkaya diskursus tentang pilihan manusia, Beck mengemukakan sejumlah prinsip dari mazhab Eksistensialis mengenai hakikat kemanusiaan. Titik tolak dari keberadaan manusia dalam pendekatan eksistensial adalah tanggung jawab mutlak atas perbuatannya sendiri. Karena manusia diberkahi kemampuan memilih, ia dihadapkan pada keharusan untuk merancang jalannya sendiri dan menanggung implikasi dari keputusannya tersebut.[17] Lebih dari itu, manusia eksis di sebuah dunia nyata, di mana hubungannya dengan dunia tak jarang memunculkan berbagai ancaman, penderitaan, dan situasi batas yang berada di luar kendalinya untuk diubah. Namun justru di sanalah tantangannya: hidup yang bermakna mensyaratkan upaya konstan untuk mengeliminasi ancaman fisik maupun psikis, guna membebaskan manusia menuju perkembangan yang optimal.

Eksistensialisme juga menolak alienasi sosial dengan menekankan bahwa manusia harus memandang orang lain sebagai bagian dari keberadaan dirinya sendiri. Kesadaran relasional ini harus direfleksikan secara nyata dalam pergaulan dengan warga masyarakat yang lebih luas. Di samping itu, ditekankan pula bahwa setiap individu memiliki pembawaan dan perbendaharaan pengalaman yang sangat unik dan khas. Keunikan lintasan sejarah inilah yang memungkinkan lahirnya perilaku, respons, dan cara pandang yang berbeda antara satu individu dengan individu lainnya, meskipun mereka dihadapkan pada situasi yang tampak serupa.

---

[17] Gerald Corey, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, 9th ed., Student ed, with California State University (Australia ; Belmont, CA: Brooks/Cole / Cengage Learning, 2013).

Beririsan dengan pendekatan Gestalt, eksistensialisme yang dijabarkan oleh Beck memandang bahwa secara alamiah manusia tidak bisa secara apriori dihakimi sebagai entitas yang mutlak "baik" atau mutlak "jahat". Hakikat moralnya ditentukan oleh pilihan tindakannya. Lebih jauh, ketika manusia merespons suatu situasi atau kejadian, ia mereaksinya dengan menggunakan seluruh dimensi keberadaannya secara menyeluruh. Reaksi manusia tidak bersifat serpihan, di mana ia merespons hanya dengan kapasitas intelektualnya saja atau sekadar meluapkan aspek emosionalnya semata tanpa keterlibatan dimensi dirinya yang lain.

Beranjak ke pandangan yang sangat berlandaskan observasi saintifik, tokoh-tokoh Behaviorisme seperti B.F. Skinner dan John B. Watson mengajukan argumen yang secara tajam menolak konsep-konsep abstrak dari kaum humanis dan psikoanalis.[18] Dalam kerangka pemikiran behaviorisme, hakikat manusia diposisikan ibarat kertas putih yang bersifat netral. Skinner dan Watson memandang bahwa sejak kelahirannya, manusia memiliki kecenderungan potensial yang seimbang; ia tidak condong ke arah positif, tidak pula condong ke arah negatif. Bagi kelompok behavioris, manusia sama sekali tidak dibekali kemampuan bawaan mistis atau insting bawaan yang mutlak untuk membentuk takdirnya sendiri dari dalam dirinya.[19]

Sebaliknya, pilar utama dari eksistensi manusia menurut behaviorisme adalah determinisme lingkungan. Keberadaan manusia diklaim dibentuk, diarahkan, dan ditentukan

[18] Olga Herzog, "Behaviourism," in *Research Methods in the Social Sciences: An A-Z of Key Concepts* (Oxford University Press, n.d.), 19–22, accessed September 29, 2026, https://www.oxfordpoliticstrove.com/display/10.1093/hepl/9780198850298.001.0001/hepl-9780198850298-chapter-4.

[19] Pasiska and Takdir Alisyahbana, *Manusia Dalam Pandangan Psikologi* (Deepublish, 2020).

sepenuhnya oleh lingkungan sosial budayanya.[20] Lingkungan dianggap sebagai arsitek utama yang merancang struktur tingkah laku seseorang. Segenap tingkah laku yang ditunjukkan oleh manusia, serumit apa pun itu, sejatinya merupakan hasil dari proses belajar (*learning*) dan rekayasa pengondisian dari sekitarnya.[21] Dengan kata lain, manusia adalah produk dari akumulasi stimulus eksternal yang terus-menerus memodelkan respons dan kebiasaannya sepanjang waktu.

Pendekatan berbeda yang menjembatani pikiran dan tingkah laku ditawarkan oleh Albert Ellis melalui teori konseling berorientasi kognitifnya. Ellis berpendapat bahwa manusia terlahir dengan pembawaan psikologis yang bersifat dualistik dan konfliktual.[22] Di satu kutub, manusia lahir dengan potensi yang luar biasa untuk berpikir secara logis, rasional, dan jujur terhadap kenyataan. Namun di kutub yang berlawanan, manusia juga mewarisi kerentanan biologis yang sangat kuat untuk berpikir secara irasional, mendistorsi kebenaran, terjerumus dalam keburukan, dan merugikan eksistensinya sendiri.[23]

Menggali lebih dalam, Ellis mengamati bahwa dalam diri manusia senantiasa bersemayam kecenderungan-kecenderungan konstruktif untuk memelihara kesejahteraan diri, mencari kebahagiaan, memfungsikan rasionya, mencintai dan bergabung dengan orang lain, serta bertumbuh

---

[20] Mutria Farhaeni, *Etika Lingkungan*, *Manusia dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Deepublish, 2023).

[21] Miftahul Ulum and Ahmad Fauzi, "Behaviorism Theory and Its Implications for Learning," *Journal of Insan Mulia Education* 1, no. 2 (October 2023): 53–57, https://doi.org/10.59923/joinme.v1i2.41.

[22] Windy Dryden, "Ellis, Albert (1913–2007)," in *The Encyclopedia of Clinical Psychology* (John Wiley & Sons, Ltd, 2015), 1–3, https://doi.org/10.1002/9781118625392.wbecp001.

[23] Albert Ellis, *Reason and Emotion in Psychotherapy*, 8th ed (Secaucus, NJ: Stuart, 1975).

mengaktualisasikan dirinya. Akan tetapi, di saat yang sama manusia memendam tendensi-tendensi destruktif yang mengarah pada penghancuran diri. Sisi gelap irasional ini termanifestasi dalam kebiasaan menghindari pemikiran mendalam, berlambat-lambat dalam bertindak, larut menyesali kesalahan secara tak berkesudahan, memelihara pemikiran takhayul, menunjukkan intoleransi, menuntut kesempurnaan mutlak (perfeksionisme), mengutuk diri sendiri, hingga akhirnya ia menghindari pertumbuhan jiwa yang sehat.

Karakter irasional ini semakin diperparah oleh kecenderungan mendasar manusia yang terus-menerus mendesakkan pemenuhan segala keinginan, tuntutan, hasrat, dan kebutuhannya secara instan. Ketika kenyataan hidup tidak sejalan dan manusia tidak segera mencapai apa yang dihasratkannya, ia dengan mudah tergelincir pada pola pikir menyalahkan dan mempermasalahkan, baik menyerang dirinya sendiri maupun menghakimi orang lain.[24] Selain itu, Ellis meletakkan dalil bahwa manusia berpikir, beremosi, dan bertindak secara simultan secara bersamaan. Ia menegaskan bahwa sangat jarang manusia merasakan ledakan emosi murni tanpa adanya intervensi pemikiran sebelumnya, karena sejatinya perasaan-perasaan manusia dicetuskan dan didikte oleh persepsi serta evaluasinya atas suatu situasi yang spesifik.[25]

Menutup spektrum pandangan ini, aliran Humanistik tampil sebagai antitesis terhadap pesimisme psikoanalisis sekaligus menolak pandangan mekanis para behavioris. Tokoh-

[24] Stephen G. Weinrach, "Unconventional Therapist: Albert Ellis," *The Personnel and Guidance Journal* 59, no. 3 (1980): 152–60, https://doi.org/10.1002/j.2164-4918.1980.tb00520.x.

[25] Roger E. Enfield, "Rational Emotive Behavior Therapy," in *The Corsini Encyclopedia of Psychology* (John Wiley & Sons, Ltd, 2010), 1–3, https://doi.org/10.1002/9780470479216.corpsy0775.

tokoh teori humanistik, yang memiliki cara pandang sangat optimistik terhadap kemanusiaan, meyakini dengan teguh bahwa esensi terdalam dari seorang manusia adalah luhur dan positif.[26] Mereka berkeyakinan bahwa sejak awal kehidupannya, setiap manusia telah dianugerahi dorongan bawaan yang sangat kuat untuk senantiasa bertumbuh, merawat potensi dirinya, dan bergerak maju untuk mengembangkan kepribadiannya secara maksimal ke arah perwujudan diri seutuhnya.

Pilar fundamental lain dari pandangan humanistik adalah pengakuan akan kebebasan otonom. Manusia diyakini memiliki kebebasan dan kapasitas yang memadai untuk merancang serta mengembangkan pola tingkah lakunya sendiri.[27] Dalam bingkai pemikiran kaum humanis, ditekankan dengan tegas bahwa manusia bukanlah sekadar pion catur, boneka, atau korban kepasrahan yang jalan hidupnya diatur dan dikendalikan seratus persen oleh kekuatan eksternal dari lingkungannya. Meskipun lingkungan memberikan pengaruh, rujukan terakhir untuk berubah dan menentukan makna hidup senantiasa berpusat pada diri manusia itu sendiri.

Lebih jauh lagi, mazhab humanistik meyakini sepenuhnya bahwa manusia adalah entitas yang rasional dan sadar akan kehidupannya. Berbeda dengan klaim psikoanalisis, humanisme menolak keras anggapan bahwa perjalanan hidup manusia dikuasai secara mutlak oleh dominasi alam ketidaksadaran yang suram, dikendalikan oleh kebutuhan-kebutuhan biologis yang irasional, atau terus-menerus disandera oleh pusaran konflik

---

[26] John Rowan and Dina Glouberman, "What Is Humanistic Psychology?," in *Humanistic Psychology* (Routledge, 2017).

[27] Mahmudah, Luqman Baehaqi, and Jumrodah, "Menggali Potensi Dan Hak Asasi Dalam Kehidupan Hakikat Manusia Dan Hubungannya Dengan Pendidikan," *Interdisciplinary Explorations in Research Journal* 2, no. 3 (November 2024): 1603–11, https://www.shariajournal.com/index.php/IERJ/article/view/759.

batin masa lalu.[28] Sebaliknya, manusia dimaknai sebagai individu proaktif yang berpijak pada kesadaran utuh, berorientasi pada tujuan, dan sanggup menyelaraskan segenap rasionya untuk mencapai kebermaknaan hidup yang luhur.

Hakikat Manusia Menurut Psikologi Modern

Memahami eksistensi makhluk Tuhan yang bernama manusia sungguh merupakan diskursus yang sangat sukar dan seolah tak pernah usai. Kesulitan ini tercermin dari beragamnya pandangan para tokoh pemikir di sepanjang sejarah peradaban. Sebagaimana telah disinggung pada kajian sebelumnya, para ahli mantik atau logika kerap mendefinisikan manusia sebagai hayawan natiq yang berarti hewan yang memiliki kemampuan berpikir tingkat tinggi. Sementara itu, filsuf sosiologis seperti Ibnu Khaldun merumuskan bahwa manusia itu madaniyyun bi al-thaba atau makhluk yang secara tabiat sangat bergantung pada peradaban dan kehidupan sosialnya.[29] Di ranah filsafat Yunani klasik, Aristoteles juga telah memancangkan tonggak pemikiran yang menyatakan bahwa manusia adalah zoon politicon, yakni entitas biologis yang secara naluriah berpolitik dan hidup dalam tatanan polis kemasyarakatan.

Apabila ditelisik lebih jauh mengenai sifat intrinsiknya, makhluk yang bernama manusia ini menyimpan paradoks dan kekayaan potensi yang luar biasa. Di satu sisi, manusia adalah makhluk yang memiliki potensi inheren untuk lupa, namun di sisi lain, ia diberkahi kemampuan bergerak yang melahirkan dinamisme tiada henti. Secara alamiah dan sewajarnya,

[28] Yustinus Semiun OFM, *Teori-Teori Kepribadian Humanistis* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2021).

[29] Husni Ismail, "Tuhan, Manusia Dan Masyarakat Perspektif Ibn Khaldun," *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 9, no. 2 (December 2022): 108–20, https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i2.5819.

eksistensi manusia mampu melahirkan rasa senang, menumbuhkan nilai-nilai humanisme, serta menebarkan kebahagiaan bagi pihak-pihak lain di sekitarnya. Pada hakikatnya, manusia bukanlah sekadar onggokan materi statis, melainkan entitas multidimensional yang tak henti-hentinya berpikir, berbicara, berjalan, menangis, merasa, bersikap, bertindak, serta bergerak merespons panggung kehidupannya.

Mengurai kompleksitas manusia tentu tidak dapat dilepaskan dari kacamata filsafat yang telah lama berupaya membedah struktur terdalam dari hakikat kemanusiaan. Dalam sejarah pemikiran kefilsafatan, terdapat berbagai mazhab dan tokoh yang bersilang pendapat mengenai apa yang sesungguhnya membentuk martabat dan kepribadian seorang manusia.[30] Perdebatan ini umumnya berkisar pada relasi antara tubuh jasmaniah dan roh, serta sejauh mana kesadaran membentuk identitas diri. Pemahaman terhadap pandangan filosofis ini menjadi pijakan penting, sebagaimana dicatat oleh pemikir seperti Hardono Hadi, untuk menyusuri jejak-jejak jati diri manusia dari masa ke masa.

Salah satu pandangan paling purba dan berpengaruh datang dari filsuf Yunani legendaris, Plato. Menurut Plato, martabat manusia sebagai sebuah entitas pribadi tidak bermula pada saat jiwa bersatu dengan raga di alam material ini. Ia meyakini konsep pra-eksistensi, di mana jiwa sesungguhnya telah ada jauh sebelum manusia itu lahir secara biologis.[31] Bagi Plato, pribadi yang sejati adalah jiwa itu sendiri, yang pada

---

[30] Maghfur M. Ramin, *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab* (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2017).

[31] Niken Wardani Wardani, "Hakikat Manusia Dalam Pandangan Buddhism Dan Relevansinya Dengan Konsep Dualisme Plato," *PATISAMBHIDA : Jurnal Pemikiran Buddha Dan Filsafat Agama* 6, no. 1 (June 2025): 69–79, https://doi.org/10.53565/patisambhida.v6i1.1850.

mulanya berdiam di alam transenden atau dunia "ide" yang sangat suci, jauh dari belenggu material kebendaan.

Dalam pandangan dualistik Plato, raga atau badan fisik diposisikan dalam peran yang sangat ambivalen. Di satu sisi, badan memang berfungsi sebagai instrumen atau alat yang berguna selama manusia masih menjalani kehidupannya di dunia fana. Namun di sisi lain, badan sekaligus bertindak sebagai beban dan penjara yang sangat memberatkan usaha jiwa untuk mencapai kesempurnaan. Persatuan antara jiwa dan badan bahkan dipandang oleh Plato sebagai sebuah bentuk hukuman akibat kegagalan jiwa dalam memusatkan perhatiannya secara murni kepada dunia "ide".[32] Oleh karena itu, manusia pada dasarnya adalah entitas yang jatuh ke dunia material dan harus berjuang keras membebaskan jiwanya agar dapat kembali ke asalnya.

Melompat ke era skolastik, pemikiran Plato ini kemudian mendapatkan antitesis dari Thomas Aquinas, seorang teolog dan filsuf besar Abad Pertengahan. Berbeda dengan kecenderungan dualisme ekstrem Plato yang memisahkan jiwa dan badan secara radikal, Aquinas memandang hakikat manusia dengan pendekatan yang jauh lebih integratif. Aquinas berpendapat bahwa yang disebut sebagai manusia atau pribadi adalah makhluk individual yang sepenuhnya hidup, dan kehidupan tersebut adalah wujud dari kesatuan hakiki antara jiwa dan badan yang tak terpisahkan.[33]

---

[32] Melford E. Spiro, "Human Nature in Its Psychological Dimensions," *American Anthropologist* 56, no. 1 (1954): 19–20, https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.1.02a00030.

[33] Richard Samuels, "Science and Human Nature," *Royal Institute of Philosophy Supplements* 70 (July 2012): 1–28, https://doi.org/10.1017/S1358246112000021.

Menurut Aquinas, yang dimaksud dengan pribadi adalah masing-masing manusia individual itu sendiri dalam eksistensinya yang konkret dan riil.[34] Manusia tidak dilihat sekadar sebagai bayang-bayang dari dunia ide, melainkan entitas aktual yang berpijak di bumi dan memiliki kodrat rasional yang amat khas. Dalam kerangka berpikir ini, manusia merupakan suatu substansi yang sangat komplit, yang tegak berdiri karena adanya penyatuan harmonis antara badan sebagai elemen material dan jiwa sebagai forma yang menghidupkan dan membentuk materi tersebut.

Memasuki era pencerahan yang sangat diwarnai oleh kebangkitan sains, David Hume menawarkan perspektif yang sama sekali berbeda mengenai hakikat pribadi manusia. Bagi Hume, berbicara mengenai pribadi pada dasarnya adalah berbicara tentang identitas diri, yakni kontinuitas atau kesamaan jati diri seseorang dalam kaitannya dengan lintasan waktu. Sebagai seorang empiris tulen, Hume berpegang teguh pada prinsip bahwa pengetahuan filosofis maupun ilmiah yang valid mengenai eksistensi manusia hanya dapat dicapai dengan titik tolak pengalaman indrawi yang nyata, seperti penglihatan, penciuman, perabaan, pencicipan, dan pendengaran.[35]

Sejalan namun memiliki penekanan berbeda dalam era modern, filsuf kritis Immanuel Kant memahami entitas pribadi manusia sebagai sesuatu yang secara sadar mampu mempertahankan identitas numeriknya sendiri di tengah

[34] E. Sumaryono, *Etika dan Hukum: Relevansi Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2002).

[35] Irfan Muhammad and Mahvish Khaskhely, "S. Pinker's View of Human Nature and Dupré's Critique of Evolutionary Psychology: A Comparative Analysis," *Journal of Social Sciences and Humanities* 62, no. 1 (June 2023): 1–15, https://doi.org/10.46568/jssh.v62i1.672.

bergulirnya waktu dan peristiwa yang berbeda-beda.[36] Kant memusatkan perhatiaannya pada kemampuan kesadaran manusia yang terus menerus menyadari eksistensi dirinya. Meskipun demikian, Kant juga memercayai bahwa konsep mengenai identitas diri yang stabil ini pun tidak dapat dipergunakan begitu saja untuk menyanggah realitas bahwa segala sesuatu di dunia ini senantiasa mengalir, berganti, dan berubah wujud.[37]

Dari ranah filsafat pragmatisme dan sosiologi, John Dewey memberikan definisi hakikat manusia yang sangat kental dengan orientasi komunal. Bagi Dewey, kata "pribadi" tidak sekadar merujuk pada keberadaan soliter seorang manusia, melainkan mengisyaratkan seseorang yang bertindak aktif sebagai wakil dari suatu grup atau tatanan masyarakat sosial.[38] Dewey menegaskan bahwa seorang individu baru pantas dan bisa disebut sebagai sebuah pribadi yang utuh apabila ia telah mampu mengemban, merefleksikan, serta menampilkan nilai-nilai sosial dari masyarakat tertentu tempat ia berpijak.[39]

Menyelami lebih jauh mengenai dimensi batiniah, persoalan hakikat jiwa manusia menempati posisi sentral yang tak kalah pelik untuk didefinisikan. Secara awam dan historis,

---

[36] Eduardo Molina, "Kant's Conception of the Subject," *CR: The New Centennial Review* 17, no. 2 (July 2017): 77–94, https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.17.2.0077.

[37] Richard E. Aquila, "Personal Identity and Kant's 'Refutation of Idealism,'" *Kant-Studien* 70, nos. 1–4 (January 1979): 259–78, https://doi.org/10.1515/kant.1979.70.1-4.259.

[38] Albert Ogien, "Pragmatisms and Sociologies," Sociology, *Revue française de sociologie* 55, no. 3 (2014): 563–79, https://doi.org/10.3917/rfs.553.0563.

[39] Diana Heney, "John Dewey (1859–1952)," in *American Ethics: An Introduction to Pragmatist Moral Philosophy*, ed. Diana Heney (Oxford University Press, 2025), 0, https://doi.org/10.1093/9780197784273.003.0007.

jiwa manusia sering kali dimengerti sebagai suatu substansi yang sangat halus, atau entitas supranatural tak kasat mata yang merasuki, meresapi, serta mendayagunakan seluruh infrastruktur badan biologis untuk mewujudkan berbagai cita-citanya. Terkadang pula, dalam imajinasi kolektif, jiwa digambarkan memiliki bentuk proyeksi yang persis seperti dimensi tubuh wadagnya, hanya saja sifat entitas tersebut sama sekali tidak bisa diraba maupun ditangkap secara inderawi.

Membahas mengenai jiwa, sifat dan kapasitasnya ternyata sangat bergantung pada taraf hierarki eksistensinya. Taraf tertinggi dari penciptaan adalah taraf rasional yang secara eksklusif bersemayam di dalam diri manusia. Namun, keberadaan taraf rasional ini sejatinya tetap mengandaikan dan menyerap dukungan dari hierarki tatanan eksistensi yang lebih rendah di bawahnya. Tatanan penyokong tersebut meliputi taraf anorganik yang mewakili unsur benda mati, taraf vegetatif yang menyerupai cara tumbuhan bertumbuh, serta taraf sensitif yang setara dengan insting dan respons indrawi alamiah seekor binatang.[40]

Di dalam taraf rasional khas manusia inilah, proses pembaharuan peradaban menjadi sebuah peristiwa gemilang yang terus-menerus terjadi tanpa henti. Pembaharuan dapat menjadi begitu masif dan efektif di dalam sejarah kehidupan umat manusia semata-mata karena di dalam diri manusia terdapat kesadaran intelektual yang superior. Kesadaran ini memiliki kemampuan yang amat canggih untuk menyederhanakan lautan pengalaman yang rumit, lalu dengan tajam memberikan tekanan hanya kepada segi-segi yang

[40] Mahdi Khazaeipour and Maryam Khazaeipour, *From Ape to Angelhood: A Philosophical-Theological Analysis of Human Evolution*, January 1, 2025, https://doi.org/10.5281/zenodo.16415683.

dianggap esensial, sambil secara cerdas menyingkirkan berbagai rentetan informasi yang dinilai tidak relevan.

Kapasitas kognitif semacam ini dalam terminologi keilmuan dikenal dengan sebutan kemampuan abstraksi. Kemampuan abstraksi di sini berfungsi sebagai panggung bagi rasio atau budi dalam menjalankan pemerintahan tertingginya atas keseluruhan bagian-bagian di dalam mekanisme diri manusia. Lewat mekanisme ini, disadari bahwa dalam diri manusia terdapat dua sumber penyokong bagi lahirnya pembaruan: sumber pertama merupakan hasil dari koordinasi yang sangat ketat dari sistem fisik tubuh manusia seperti halnya yang terdapat pada insting binatang, sedangkan sumber kedua yang jauh lebih hebat adalah berasal dari kekayaan fungsi intelektualitas abstrak manusia itu sendiri.[41]

Meskipun budi atau akal rasional memiliki peran yang teramat vital, penting untuk direnungkan secara mendalam bahwa budi itu sendiri tidaklah identik secara utuh dengan jiwa manusia. Budi, walaupun menduduki posisi hierarki tertinggi dan memegang tongkat kendali dominasi atas bagian-bagian elemen mental lainnya, pada hakikatnya tetaplah sekadar salah satu bagian operasional dari entitas jiwa. Keseluruhan substansi jiwa manusia sesungguhnya membentang jauh melebihi sekadar kapasitas intelektual; ia adalah sebuah semesta batiniah yang sungguh luas dan sarat dengan nuansa yang tak selalu masuk akal.

Secara lebih komprehensif, jiwa manusia merupakan keseluruhan sistem kompleks dari berbagai ragam kegiatan mental, yang merentang luas mulai dari pemenuhan insting

[41] Detlev Quintern, "On the Soul's Hierarchization: From Aristotle via Heidegger to Phenomenology of Life," مجله پژوهش های فلسفی 14, no. 32 (November 2020): 223–38, https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.11563.

terendah hingga pemikiran abstrak tertinggi. Dinamika jiwa ini diisi oleh pergolakan emosi yang naik turun, pencarian kenikmatan demi kenikmatan, gantungnya harapan yang tinggi, mencekamnya ketakutan pada masa depan, perihnya rasa penyesalan masa lalu, hingga rumitnya pengambilan penilaian atas hal-hal etis. Unsur-unsur yang saling bertaut inilah yang secara nyata merajut tenunan pembentukan entitas mental manusia yang sejati.[42]

Seluruh ragam pengalaman mental yang kompleks ini merupakan sebuah jalinan organis yang menyatukan unsur rasa batin, kesenangan objektif, kehawatiran psikologis, serta kalkulasi terhadap beragam alternatif hidup. Meskipun murni bersifat kejiwaan, segala pergumulan mental tersebut tetap memiliki landasan fundamental pada pengalaman-pengalaman fisik biologis sang manusia.[43] Oleh sebab itulah, badan jasmani senantiasa mengambil peran ganda, tidak hanya sebagai penggerak materi, melainkan selalu berfungsi sebagai bidang ekspresi paling nyata bagi gejolak jiwa manusia itu sendiri.

Ironisnya, menyangkut eksistensi kemanusiaan di jagat raya ini, hal yang paling menimbulkan kerut kening adalah fakta bahwa manusia sering kali lebih menaruh minat pada apa yang berada di luar dirinya. Sebagaimana dicatat oleh Poedjawijatna, kegiatan penyelidikan mengenai lingkungan alam kosmos dan unsur material sering kali dianggap jauh lebih memuaskan secara keilmuan daripada penyelidikan yang mendalam tentang hakikat

---

[42] Daniel A. Weiskopf, "The Architecture of Higher Thought," in *New Waves in Philosophy of Mind*, ed. Mark Sprevak and Jesper Kallestrup (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), 242–61, https://doi.org/10.1057/9781137286734_12.

[43] Khanh Trinh, "Beyond the Bodily View and Psychological View of Human Beings: Human Beings are Rational Animals," *مجله پژوهش های فلسفی* 17, no. 45 (December 2023): 317–29, https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.59858.3662.

sang manusia itu sendiri. Manusia kerap kali lebih mudah mengungkap misteri alam semesta ketimbang harus mengurai teka-teki tak bertepi yang tersimpan rapat di dalam relung batinnya sendiri.[44]

Terlepas dari berbagai abstraksi filosofis tersebut, hakikat kehidupan manusia di dunia nyata pada dasarnya dipenuhi oleh dinamika yang teramat unik. Hidup pada esensinya adalah sebuah rentetan aktivitas, dan setiap aktivitas sudah pasti mendatangkan problematika yang menuntut pemecahan agar manusia mencapai puncak keberhasilannya. Merujuk pada pandangan Endang Syaifuddin Anshari, lautan masalah tersebut dapat dikerucutkan ke dalam dua kategori, yakni masalah praktis keseharian (*immediate problems*) dan masalah fundamental (*ultimate problems*). Masalah praktis merujuk pada pemenuhan kebutuhan pribadi dan sistem komunal yang mendesak, seperti urusan tata kelola administrasi negara, sistem produksi pangan, konsumsi, dan distribusi ekonomi.[45] Sementara itu, masalah asasi menyentuh akar makna kehidupan eksistensial manusia di hadapan Tuhan dan alam semesta. Cepat atau lambat, setiap manusia yang merenungi lintasan hidupnya dengan serius pasti akan mendapati dirinya berhadapan langsung dengan pencarian makna asasi tersebut, terutama manakala ia dipaksa untuk memikul desakan beban dan merasakan kerasnya liku-liku kehidupan.

---

[44] Nuredin Mahmoudi, "The Existential Identity of Creativity in Islamic Philosophy: Intercultural Analysis of the Perfection of the Human Soul," *Dinamika Ilmu* 23, no. 2 (December 2023): 249–59, https://doi.org/10.21093/di.v23i2.6917.

[45] Ibrahim Baghirov, "On the Origin of Human Souls: The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi)," *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 11, no. 5 (November 2024): 3575–85, https://doi.org/10.46868/atdd.2024.830.

Titik Temu: Memadukan Pendekatan Sains dan Wahyu dalam Memahami Manusia

Diskursus mengenai hakikat manusia kerap kali terjebak dalam dikotomi yang saling berbenturan antara pendekatan sains empiris dan pendekatan wahyu. Sepanjang sejarah peradaban modern, sains [khususnya psikologi, biologi, dan sosiologi] cenderung mengisolasi diri dengan hanya berpijak pada rasionalitas dan observasi material. Di sisi lain, pemahaman keagamaan terkadang diajarkan secara dogmatis tanpa menyentuh realitas empiris kejiwaan manusia sehari-hari. Pemisahan yang kaku ini pada akhirnya hanya menghasilkan pemahaman yang parsial; sains kehilangan ruh dan arah moralnya, sementara pemahaman agama kehilangan pijakan operasionalnya dalam merespons dinamika psikologis manusia modern.

Dalam kerangka Konseling Qur'ani, dikotomi semacam itu tidak lagi relevan dan justru harus diakhiri. Pemahaman yang utuh mengenai siapa sesungguhnya manusia menuntut adanya integrasi atau titik temu yang harmonis antara sains dan wahyu. Keduanya tidak diposisikan untuk saling meniadakan, melainkan untuk saling melengkapi dan menyempurnakan. Jika psikologi konvensional dan sains berfungsi untuk menjelaskan "bagaimana" (*how*) mekanisme perilaku dan kognisi manusia beroperasi secara nyata, maka wahyu hadir untuk menjawab "mengapa" (*why*) manusia diciptakan, apa makna di balik perilakunya, dan ke mana arah akhir dari eksistensinya.

Titik temu ini sejatinya memiliki landasan epistemologis yang sangat kokoh dalam ajaran Islam. Islam memandang bahwa sumber kebenaran berasal dari Dzat yang tunggal, yakni Allah SWT, yang menurunkan dua bentuk tanda kebesaran (ayat). Tanda pertama adalah ayat qauliyyah, yakni wahyu yang tertulis berupa Al-Qur'an dan Sunnah yang memberikan panduan

absolut mengenai fitrah, moral, dan tujuan penciptaan. Tanda kedua adalah *ayat kauniyyah*, yakni fenomena alam semesta yang terbentang, termasuk di dalamnya adalah fenomena psikologis, neurologis, dan perilaku biologis manusia itu sendiri. Karena keduanya berasal dari sumber yang sama, mustahil terdapat kontradiksi hakiki di antara keduanya apabila dipahami dengan rasio yang sehat dan hati yang jernih.

Sains modern memberikan sumbangsih yang sangat berharga melalui penyediaan alat diagnostik, pemetaan fungsi otak, hingga analisis pola tingkah laku yang terukur. Melalui riset psikologi dan neurosains, kita dapat memahami bagaimana trauma masa kecil membentuk struktur kepribadian, bagaimana hormon memengaruhi fluktuasi emosi, dan bagaimana mekanisme pertahanan diri psikologis (seperti represi atau proyeksi) bekerja ketika individu menghadapi tekanan. Sains menyediakan observasi klinis yang amat detail mengenai aspek bio-psiko-sosial manusia, yang sangat dibutuhkan oleh seorang konselor untuk membedah akar masalah klien secara objektif.

Meskipun demikian, pendekatan sains memiliki keterbatasan ontologis karena ia hanya mampu memotret apa yang tampak dan terukur. Ketika sains berdiri sendiri tanpa panduan wahyu, ia sangat rentan tergelincir pada pandangan reduksionistik—memandang manusia sekadar sebagai tumpukan sel biologis, hewan yang berevolusi, atau mesin yang digerakkan oleh insting seks dan agresi, sebagaimana yang pernah terjadi pada era psikoanalisis ortodoks dan behaviorisme radikal. Sains empiris tidak memiliki kapasitas untuk menjangkau dimensi ruh, tidak mampu merumuskan konsep dosa, dan kebingungan dalam mendefinisikan makna penderitaan yang sifatnya transendental.

Di sinilah wahyu hadir mengambil peranan sebagai pilar penyempurna sekaligus kompas pengarah. Al-Qur'an

memberikan kerangka dasar bahwa di balik kerumitan struktur otaknya, manusia memiliki entitas batiniah yang bersifat gaib, yakni ruh dan *qalb* (hati), yang menjadi pusat pengendali sesungguhnya dari segala niat dan tindakan. Wahyu menegaskan bahwa penderitaan psikologis tidak selalu bersumber dari trauma masa lalu atau ketidakseimbangan kimiawi otak, tetapi juga bisa bersumber dari kehampaan spiritual, keterputusan hubungan dengan Sang Pencipta, atau kotornya jiwa akibat dosa (makhsiat).

Proses memadukan kedua pendekatan ini melahirkan sebuah paradigma filtrasi dan sintesis. Konselor Qur'ani tidak serta-merta membuang seluruh teori psikologi Barat. Sebaliknya, teori-teori tersebut disaring, dievaluasi, dan direkonstruksi menggunakan kacamata tauhid. Konsep aktualisasi diri dari psikologi humanistik, misalnya, diakui eksistensinya namun orientasinya diubah; bukan sekadar untuk memuaskan pencapaian pribadi, melainkan diarahkan untuk mengaktualisasikan peran khalifah fil ard demi mencapai keridaan Allah (*mardhatillah*).

Implementasi dari titik temu ini sangat terlihat dalam ranah praktik terapi. Sebagai contoh, ketika menghadapi klien yang menderita kecemasan berlebih (*anxiety*), pendekatan sains akan memetakan hal tersebut sebagai distorsi kognitif dan reaksi fisiologis saraf simpatik. Pendekatan wahyu memandang kecemasan (khauf) tersebut sebagai sinyal bahwa hati sedang kehilangan sandaran tauhidnya. Maka, intervensi yang dilakukan adalah mengombinasikan teknik restrukturisasi kognitif atau relaksasi otot dari psikologi, dipadukan secara sinergis dengan terapi penguatan tawakal, rida terhadap takdir, dan lantunan zikir yang secara empiris terbukti mampu membawa ketenangan jiwa (*tuma'ninah*).

Dengan memadukan ketajaman analisis sains dan kedalaman hikmah dari wahyu, Konseling Qur'ani berhasil merumuskan konsepsi manusia secara paripurna. Manusia tidak lagi dilihat secara parsial, melainkan dipahami sebagai kesatuan yang utuh dan menyeluruh: entitas bio-psiko-sosio-spiritual. Pemahaman holistik inilah yang pada akhirnya menjadi fondasi paling fundamental untuk merancang strategi konseling dan terapi Qur'ani, guna mengantarkan manusia kembali pada fitrah sucinya dan mencapai kebahagiaan sejati di dunia maupun di akhirat.

Bab II
Potensi Kodrati Manusia (Fitrah)

Konsep Fitrah dalam Islam

Membicarakan potensi kodrati manusia dalam pandangan Islam tidak dapat dilepaskan dari sebuah konsep fundamental yang menjadi akar eksistensi kemanusiaan itu sendiri, yakni konsep fitrah. Secara kebahasaan, term fitrah diturunkan dari akar kata Arab *fa-tha-ra* yang memiliki makna dasar membelah, memecah, atau menciptakan sesuatu untuk pertama kalinya tanpa ada preseden atau contoh sebelumnya.[46] Makna linguistik ini memberikan isyarat yang sangat mendalam bahwa fitrah bukanlah sekadar sifat tambahan yang disematkan setelah manusia lahir, melainkan desain orisinal yang telah dipatrikan oleh Sang Pencipta sejak momen awal penciptaan manusia itu sendiri.[47]

---

[46] Moh. Isom Mudin, Ahmad Ahmad, and Abdul Rohman, "Potensi Bawaan Manusia: Studi Komparatif Teori Tabularasa Dan Konsep Fitrah," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 21, no. 2 (December 2021): 231–52, https://doi.org/10.24042/ajsk.v21i2.9359.

[47] Al Munzir Al Munzir and Nurjanah Ismail, "Konsep Fitrah Dalam Al-Qur'an: Perspektif Mufassir Dan Relevansinya Terhadap Wacana

Dalam rumusan yang lebih filosofis, fitrah merujuk pada cetak biru (*blue print*) penciptaan manusia, sebuah kondisi alamiah, murni, dan suci yang menjadi bawaan kodrati setiap individu. Kondisi bawaan ini bukanlah sebuah ruang kosong tanpa arah, melainkan telah dilengkapi dengan perangkat-perangkat kejiwaan dan kecenderungan bawaan yang selalu berorientasi pada kebenaran, kebaikan, dan keindahan.[48] Melalui fitrahnya, manusia sejatinya memiliki kompas internal yang secara otomatis akan selalu merindukan harmoni dengan hukum-hukum penciptaan kosmis yang telah digariskan oleh Allah SWT.

Landasan teologis yang paling benderang mengenai konsep ini tertuang secara eksplisit di dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum ayat 30. Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan manusia untuk menghadapkan wajahnya dengan lurus kepada agama, yang secara tegas dinyatakan sebagai "*fitrah Allah*" yang telah menciptakan manusia menurut fitrah tersebut. Penegasan ayat ini membawa konsekuensi epistemologis yang luar biasa, di mana agama (Islam) dan tabiat asli manusia diidentikkan sebagai dua hal yang sepenuhnya sebangun dan selaras.[49] Dengan kata lain, beragama bukanlah sebuah keterpaksaan dari luar, melainkan tuntutan kodrati dari dalam diri manusia itu sendiri.

Kontemporer," *QURANICUM: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (June 2025): 111–32, https://doi.org/10.22373/quranicum.v2i1.6055.

[48] Zahra Lutvia Assagaf, Syarifuddin Ondeng, and Muhammad Yahdi, "Paradigm Of Student Development In Islamic Education: A Study Of Nativism, Empiricism, Convergence, and The Concept Of Fitrah," *Journal Innovative Practices in Education (JIPE)* 1, no. 1 (December 2025): 51–56, https://doi.org/10.58540/jipe.v1i1.1237.

[49] H. M. Ghalib, Achmad Mujahid, and Suarni Suarni, "The Concept of Fitrah as a Paradigm of Islamic Education: Perspective of The Quran," *IQRO: Journal of Islamic Education* 5, no. 1 (July 2022): 65–82, https://doi.org/10.24256/iqro.v5i1.2880.

Keterkaitan tak terpisahkan antara fitrah dan tauhid ini semakin diperkuat oleh peristiwa kesaksian primordial yang direkam dalam Surah Al-A'raf ayat 172. Jauh sebelum manusia dilahirkan ke alam dunia fisik, ketika eksistensinya masih berada di alam ruh, Allah telah mengambil perjanjian dan kesaksian dari setiap jiwa. Ketika Allah bertanya, *"Bukankah Aku ini Tuhanmu?"*, *seluruh ruh tanpa terkecuali menjawab*, *"Betul*, *kami bersaksi."* Perjanjian primordial inilah yang menanamkan benih kesadaran spiritual ke dalam relung terdalam kejiwaan manusia, menjadikan pencarian akan Yang Maha Kuasa sebagai dorongan kodrati yang tidak akan pernah bisa dihapuskan oleh peradaban apa pun.[50]

Pemahaman mengenai kesucian bawaan ini kemudian dipertegas oleh sebuah hadis fundamental yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, di mana Rasulullah SAW bersabda, *"Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi*, *Nasrani*, *atau Majusi."* Hadis ini merupakan fondasi utama dalam psikologi perkembangan Islam. Melalui sabda tersebut, tergambar jelas bahwa titik nol keberangkatan psikologis seorang manusia adalah kesucian, kejujuran, dan kesiapan untuk menerima kebenaran tauhid. Lingkungan sosiologis dan pola asuh keluarga, yang disimbolkan dengan frasa "kedua orang tuanya", memegang otoritas kuat yang mampu membelokkan, mendistorsi, atau justru mengembangkan kecenderungan bawaan tersebut.[51]

---

[50] Mahfud Heru Fatoni et al., "Konsep Fitrah Manusia Persperktif Al-Qur'an Dan Hadits Serta Implikasinya Dalam Pendidikan Islam," *TSAQOFAH* 4, no. 2 (December 2023): 845–56, https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v4i2.2408.

[51] Mada Wijaya Kusumah et al., "Hadith Study on Human 'Fitrah' in The Hadith Literacy and Its Implication in The Islamic Education System: Kajian Hadis Tentang 'Fitrah' Manusia Dalam Literasi Hadis Dan Implikasinya Dalam

Berdasarkan dalil-dalil tersebut, Islam secara tegas menolak paradigma pesimistik yang memandang manusia lahir dengan membawa beban dosa turunan (*original sin*) atau memandang tabiat dasar manusia sebagai sesuatu yang sepenuhnya gelap dan destruktif. Sebaliknya, Islam memandang manusia dengan kacamata yang sangat optimistik. Kalaupun dalam perjalanan hidupnya manusia melakukan penyimpangan, kejahatan, atau kezaliman, hal tersebut bukanlah representasi dari sifat dasar kemanusiaannya, melainkan merupakan akibat dari tertutupnya fitrah suci tersebut oleh debu-debu hawa nafsu, godaan eksternal, dan pola asuh lingkungan yang koruptif.[52]

Meskipun kerap diidentikkan secara eksklusif dengan aspek keagamaan dan spiritual, konsep fitrah sesungguhnya memiliki dimensi potensial yang sangat holistik dan memayungi seluruh aspek kejiwaan manusia. Fitrah tidak hanya mengurus persoalan bagaimana manusia menyembah Tuhannya, tetapi juga bagaimana manusia menggunakan akalnya, bagaimana ia mengelola perasaannya, serta bagaimana ia berinteraksi dengan sesamanya.[53] Oleh karena itu, para cendekiawan Muslim menderivasi potensi kodrati ini ke dalam beberapa dimensi utama yang saling terintegrasi dalam membentuk struktur kepribadian yang utuh.

Sistem Pendidikan Islam," *Jurnal Living Hadis* 9, no. 1 (2024): 105–20, https://doi.org/10.14421/livinghadis.2024.4894.

[52] Isnaini Septemiarti, "Konsep Fitrah Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Pendidikan Islam," *EDUKASIA Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 4, no. 2 (August 2023): 1381–90, https://doi.org/10.62775/edukasia.v4i2.446.

[53] Zainal Syari Yanti Tanjung, Muhammad Ali Hanafiah, and Muthia Nur Fadhilah, "Konsep Fitrah Dalam Perspektif Islam Dan Komparasinya Dengan Konsep Tabula Rasa," *AUD Cendekia: Journal of Islamic Early Childhood Education* 5, no. 3 (December 2025): 205–21, https://doi.org/10.53802/audcendekia.v5i3.580.

Dimensi pertama adalah fitrah rasional atau intelektual (*fitrah aqliyyah*). Allah membekali manusia dengan instrumen kognitif berupa akal yang secara kodrati memiliki rasa ingin tahu yang tak terbatas. Akal manusia didesain sedemikian rupa untuk mampu mengabstraksikan fenomena alam, mencari hubungan sebab-akibat, membedakan antara premis yang logis dan yang absurd, serta secara alami akan selalu mencari letak kebenaran objektif. Ketika akal manusia digunakan secara jujur tanpa dibiasakan oleh sentimen hawa nafsu atau egoisme sektarian, ia secara otomatis akan menemukan dan membenarkan tanda-tanda kebesaran Tuhan yang terhampar di alam semesta.[54]

Dimensi kedua adalah fitrah moral atau nurani (*fitrah nafsiyyah/akhlaqiyyah*). Setiap manusia terlahir dengan kompas moral internal yang secara intuitif mampu membedakan antara kebaikan dan keburukan moral yang mendasar. Hati nurani secara alamiah akan merasakan ketenangan, kepuasan, dan kebahagiaan ketika individu melakukan keadilan, kedermawanan, atau kasih sayang. Sebaliknya, fitrah manusia akan merespons dengan perasaan bersalah, gelisah, dan cemas manakala ia melakukan kebohongan, penipuan, pengkhianatan, atau kezaliman terhadap pihak lain, sekalipun perbuatan buruk tersebut tidak diketahui oleh siapa pun.[55]

Dimensi ketiga adalah fitrah sosial atau kemasyarakatan (*fitrah ijtimaiyyah*). Manusia tidak diciptakan sebagai entitas

---

[54] Linda Kurnilawati, Suriati Suriati, and Salami Mahmud, "Konsep Fitrah Dalam Islam Dan Teori Tabularasa Dalam Psikologi Suatu Analisis Persamaan Dan Perbedaan," *NIHAYAH: Journal of Islamic Studies* 1, no. 3 (December 2025): 580–94, https://doi.org/10.65802/nihayah.v1i3.88.

[55] Zahra Lutvia Assagaf, Syarifuddin Ondeng, and Muhammad Yahdi, "Paradigm Of Student Development In Islamic Education: A Study Of Nativism, Empiricism, Convergence, and The Concept Of Fitrah," *Journal Innovative Practices in Education (JIPE)* 1, no. 1 (December 2025): 51–56, https://doi.org/10.58540/jipe.v1i1.1237.

soliter yang mampu bertahan dan mencapai kebahagiaannya sendirian. Secara kodrati, manusia memiliki kecenderungan bawaan untuk berafiliasi, mencintai dan dicintai, berkelompok, membangun tatanan keluarga melalui syariat pernikahan, dan merajut sistem sosial kemasyarakatan. Rasa empati, dorongan untuk menolong sesama yang lemah, serta kebutuhan akan apresiasi dan eksistensi di tengah komunitas, semuanya bermuara pada tarikan fitrah sosial ini yang mengukuhkan posisi manusia sebagai *khalifah fil ard*.[56]

Dimensi keempat tidak lain adalah fitrah biologis atau naluriah (*fitrah jismiyyah*). Islam adalah agama yang sangat realistis dan tidak pernah menafikan keberadaan unsur material pada diri manusia. Hasrat seksual, rasa lapar, kebutuhan akan tempat tinggal, dorongan mempertahankan hidup, dan keinginan mengumpulkan harta adalah bagian dari insting alamiah yang suci pada asalnya. Fitrah ini tidak dituntut untuk dibunuh atau dikekang secara menyiksa seperti dalam tradisi asketisme ekstrem, melainkan diletakkan pada proporsinya untuk dikelola, disalurkan, dan diatur melalui koridor syariat demi menjaga kelestarian peradaban manusia.[57]

Dalam dinamika kehidupannya, seluruh konstelasi potensi kodrati ini berada dalam kondisi laten dan tidak berkembang secara otomatis menuju titik kesempurnaannya. Fitrah ibarat benih unggul dari sebuah pohon kehidupan; agar benih tersebut dapat tumbuh menjadi pohon yang kokoh, mengakar kuat, dan

---

[56] Robi Sofian Hadi and Aria Panji Saputra, "The Concept of Human Nature From The Perspective of Imam Al-Qurthubi In Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an (Study of Analysis of Q.S Ar-Rum Verse 30)," *Proceeding International Conference on Islam, Law, and Society (INCOILS)* 4 (February 2025), https://doi.org/10.70062/incoils.v4i1.227.

[57] Al-Shahrani Saad Ali, "The Innate Nature Between Religion and Science," *Revista Iberoamericana de Psicologia Del Ejercicio y El Deporteopen* 20, no. 3 (May 2025): 220–27, https://doi.org/10.5281/zenodo.17542410.

berbuah lebat, ia membutuhkan tanah yang subur, siraman air yang cukup, dan perlindungan dari hama penyakit. Proses inilah yang dalam epistemologi Islam dikenal dengan istilah tarbiyah (pendidikan), di mana seluruh elemen internal manusia dirawat secara simultan agar selaras dengan tujuan penciptaannya.[58]

Tantangan terbesar bagi pengembangan fitrah adalah munculnya penyakit hati, kelalaian (*ghaflah*), serta dominasi hawa nafsu yang tidak terkendali. Ketika individu terus-menerus menuruti bisikan nafsunya dan larut dalam lingkungan yang destruktif, fitrahnya lambat laun akan tertutup oleh noda hitam. Al-Qur'an menyebut fenomena pembekuan nurani ini dengan istilah *ran* (karat yang menutupi hati), yang membuat manusia menjadi kehilangan kepekaan moralnya, kesulitan mencerna kebenaran, dan bertingkah laku menyimpang jauh menyerupai, atau bahkan lebih rendah dari, tingkat binatang.[59]

Oleh sebab itu, Allah tidak membiarkan fitrah manusia berjuang sendirian di tengah belantara godaan duniawi. Allah menurunkan Al-Qur'an dan mengutus para Nabi sebagai pengingat (*mudzakkir*) bagi fitrah tersebut. Al-Qur'an pada hakikatnya adalah representasi "*fitrah makro*" yang berada di luar diri manusia, sementara nurani kemanusiaan adalah "fitrah mikro" yang bersemayam di dalam dada. Pertemuan antara getaran ayat-ayat suci Al-Qur'an dengan kebeningan fitrah internal inilah yang akan memunculkan resonansi spiritual yang

[58] Birru Ninda Hamidy and Komarudin Sassi, "Konsep Fitrah Manusia Dan Implikasinya Dalam Dunia Pendidikan," *INNOVASI : JURNAL INOVASI PENDIDIKAN* 11, no. 2 (August 2025): 83–92, https://doi.org/10.64540/innovasi62.

[59] Abd Rachman Mildan and Siti Khulasoh, "Fitrah Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Relevansinya Dalam Pendidikan Islam," *Permata : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 2 (August 2024): 306–16, https://doi.org/10.47453/permata.v5i2.3029.

amat dahsyat, yang mampu menyembuhkan kembali jiwa-jiwa yang sebelumnya sakit atau tersesat.[60]

Dalam konteks inilah signifikansi dan urgensi Konseling Qur'ani menemukan pijakannya yang paling relevan. Seorang konselor yang berlandaskan nilai-nilai Qur'ani tidak memandang kliennya sebagai manusia yang rusak secara permanen atau sekadar mesin biologis yang mengalami kerusakan sistem kognitif. Konselor Qur'ani memandang setiap individu, betapapun kelam masa lalunya atau seberat apa pun gangguan psikologis yang dideritanya, tetap menyimpan intan fitrah yang suci di kedalaman batinnya, yang hanya sedang tertutup oleh debu-debu permasalahan dan distorsi persepsi.

Proses konseling dalam Islam, pada hakikatnya, adalah sebuah ikhtiar sistematis berupa *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa). Konseling tidak bertujuan untuk mengonstruksi ulang kepribadian manusia menjadi wujud yang sama sekali baru, melainkan sekadar menyingkirkan hambatan-hambatan patologis yang menutupi kejernihan akal dan hatinya. Melalui pendekatan yang empatik, rasional, dan berlandaskan hikmah spiritual, proses terapi diarahkan untuk membangunkan kembali kesadaran fitrah klien, membimbingnya mengenali kembali keagungan Tuhannya, dan menumbuhkan kembali potensi rasional serta moralnya yang sempat lumpuh.

Puncak dari keberhasilan pengembangan dan pemeliharaan fitrah ini adalah tercapainya kondisi mental yang sehat secara holistik, yang dalam terminologi Al-Qur'an disebut sebagai *nafs muthma'innah* (jiwa yang tenang).[61] Individu yang

---

[60] Mardiah Astuti, "Fitrah-Based Education," *JMIE (Journal of Madrasah Ibtidaiyah Education)* 1, no. 1 (May 2017), https://doi.org/10.32934/jmie.v1i1.26.

[61] Toni Pransiska, "Konsepsi Fitrah Manusia Dalam Perspektif Islam Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam Kontemporer," *JURNAL ILMIAH*

telah berhasil mengaktualisasikan potensi kodratinya akan menjalani kehidupan dengan penuh keseimbangan; akalnya tunduk pada kebenaran, hatinya terikat pada rida Allah, nafsunya terkendali oleh syariat, dan interaksi sosialnya menebarkan rahmat. Kondisi paripurna inilah yang menjadi manifestasi tertinggi dari hakikat kemanusiaan sejati yang dicita-citakan oleh seluruh rangkaian strategi dan pendekatan dalam Konseling Qur'ani.

Citra Manusia Menurut Islam

Berdasarkan ayat-ayat suci Al-Qur'an, kedalaman makna Hadis Nabi Muhammad SAW, serta pandangan para ulama dan pakar, manusia dilukiskan bukan sekadar entitas biologis biasa, melainkan mahakarya penciptaan yang memiliki desain, tujuan, dan karakteristik spesifik.[62] Citra manusia dalam Islam menampilkan sosok yang utuh, dinamis, dan sarat akan makna filosofis maupun teologis, yang secara garis besar dapat dikristalisasi ke dalam sifat-sifat atau keadaan sebagai berikut:[63]

1. Manusia terdiri dari berbagai unsur yang menjadi satu kesatuan utuh yang tidak terpisahkan.
2. Manusia memiliki empat fungsi (sifat atau kedudukan), yaitu:
   a. Sebagai makhluk Allah, yaitu makhluk yang diciptakan dan wajib mengabdi kepada-Nya.
   b. Sebagai makhluk individu.

DIDAKTIKA: Media Ilmiah Pendidikan Dan Pengajaran 17, no. 1 (August 2016): 1–17, https://doi.org/10.22373/jid.v17i1.1586.

[62] Fritz Steppat, "God's Deputy: Materials On Islam's Image of Man," *Arabica* 36, no. 2 (January 1989): 163–72, https://doi.org/10.1163/157005889X00034.

[63] Nurhasnah et al., "Hakikat Manusia dalam Perspektif Islam Serta Implikasinya pada Konseling Pendidikan Islam," *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Ilmiah* 8, no. 2 (December 2023): 177–98, https://doi.org/10.55187/tarjpi.v8i2.5530.

c. Sebagai anggota masyarakat manusia (makhluk sosial)
d. Sebagai khalifatullah di muka bumi yang wajib mengelola dan memakmurkan bumi (makhluk berbudaya).

3. Manusia memiliki sifat-sifat utama (berakal dan sebagainya) sekaligus pula memiliki kelemahan-kelemahan alamiah berupa hawa nafsu.
4. Manusia memiliki tanggung jawab atas segala perbuatannya.

Untuk memberikan pemahaman yang komprehensif, berikut adalah uraian secara mendalam dari masing-masing poin di atas:

Manusia Makhluk Monopluralis (*Wahdatul 'Anasir*)

Islam memandang manusia sebagai entitas yang memadukan dua unsur pokok kehidupan, yakni dimensi *jasmaniah* (material) dan dimensi *rohaniah* (spiritual). Dalam batas-batas biologi, struktur anatomi fisik manusia memang memiliki kemiripan operasional dengan spesies hewan mamalia lainnya, dan proses penciptaannya pun tunduk pada hukum-hukum reproduksi alam semesta yang mengikatnya pada realitas bumi.[64]

Namun, letak pembeda yang mengangkat derajat kemanusiaan melampaui makhluk material lainnya adalah adanya intervensi spiritual langsung dari Sang Maha Pencipta. Hal ini terekam jelas dalam Surah Shad ayat 71-72, di mana Allah berfirman bahwa setelah menyempurnakan bentuk jasmani manusia dari unsur tanah, Dia meniupkan ruh ciptaan-Nya ke dalam diri manusia tersebut, yang kemudian disusul dengan perintah kepada malaikat untuk bersujud memberikan

[64] M. V. Nesprava, "Human Image In Classical Islam And Sufism: Philosophical Analysis," *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, no. 13 (May 2018): 166–72, https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.116198.

penghormatan. Tiupan ruh ilahiah inilah yang menjadi pilar tegaknya kemuliaan manusia.

Berkat perpaduan unsur tanah dan tiupan ruh tersebut, manusia dilengkapi dengan perangkat rohaniah yang kadarnya teramat agung. Al-Qur'an dan Hadis menyebutkan instrumen kejiwaan ini meliputi kekuatan akal pikiran (*albab*), hati nurani (*af'idah*), serta instrumen penglihatan dan pendengaran yang berfungsi batiniah guna menangkap kebenaran ilahiah. Keseluruhan anugerah rohaniah dan jasmaniah ini melahirkan dimensi cipta, rasa, dan karsa yang terintegrasi secara elegan. Berbagai ragam unsur tersebut tidak beroperasi secara mandiri, melainkan melebur menjadi sebuah orkestrasi kehidupan harmonis yang disebut sebagai wahdatul 'anasir (kesatuan banyak unsur).[65]

Fungsi Manusia

1. Manusia Sebagai Makhluk Allah

   Sebagai sebuah entitas ciptaan, manusia secara kodrati adalah makhluk religius yang orientasi kehidupannya diarahkan untuk mengabdi dan tunduk kepada kehendak Penciptanya. Fungsi penghambaan ini bukanlah sebuah doktrin perbudakan, melainkan panggilan alamiah jiwa yang menyadari kelemahan eksistensialnya di hadapan Tuhan. Kesadaran fitrah ini disuarakan melalui sabda Nabi Muhammad SAW (HR. Muslim) yang menegaskan bahwa setiap anak dilahirkan di atas dasar fitrah kesucian, lalu orang

[65] M. Rama Haqiqi Haqiqi and Syamsul Hakim, "Human in the Qur'an, Tafsir Maudu'i," *Jurnal Kajian Islam* 2, no. 2 (August 2025): 29–32, https://doi.org/10.56566/jki.v2i2.395.

tuanyalah yang membelokkannya menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi.[66]

Atas dasar fitrah ketauhidan bawaan inilah, Allah menetapkan tujuan akhir penciptaan melalui firman-Nya dalam Surah Adz-Dzariyat ayat 56. Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa Allah tidaklah menciptakan jin dan manusia melainkan dengan satu tujuan mutlak, yakni supaya mereka senantiasa beribadah dan mengabdi hanya kepada-Nya.[67]

2. Manusia Sebagai Makhluk Individu

Meskipun tunduk pada satu penghambaan universal, secara kodrati setiap manusia diciptakan dengan wujud fisik dan profil psikologis yang sangat khas (*individual differences*). Penjelasan ontologis ini termaktub dalam Surah Al-Qamar ayat 49, di mana Allah menegaskan bahwa segala sesuatu diciptakan menurut ukuran (*qadar*) yang presisi, termasuk distribusi porsi bakat, kapasitas akal, dan ketahanan mental setiap individu.[68]

Konsekuensi logis dari individualitas ini adalah munculnya kewajiban bagi setiap manusia untuk merawat kesejahteraan dirinya sendiri. Manusia dilarang keras mengabaikan hak-hak pribadinya, baik jasmani maupun mental. Surah Al-Baqarah ayat 195 memberikan instruksi agar

[66] Wan Muhammad Fariq, Suci Amanda, and Dea Anggini, "Humans as Noble Creatures, Caliphs, and Educators: Studies in Islam," *Kasyafa: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2 (December 2024): 178–93, https://doi.org/10.61166/kasyafa.v1i2.36.

[67] Moh Toriqul Chaer and Sukatin Sukatin, "The Nature And Dimensions Of Human Personality In Islam," *An-Nawa: Jurnal Studi Islam* 4, no. 1 (June 2022): 57–68, https://doi.org/10.37758/3zwsb523.

[68] Musripah Musripah, "Potret Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam," *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 3, no. 2 (November 2023): 167–80, https://doi.org/10.28918/jousip.v3i2.1301.

manusia membelanjakan hartanya di jalan Allah dan melarang segala bentuk kecerobohan yang dapat menjatuhkan diri sendiri ke dalam kebinasaan, sekaligus mendorong manusia untuk selalu berbuat kebajikan kepada dirinya sendiri maupun orang lain.[69]

3. Manusia Sebagai Makhluk Sosial

   Kebebasan otonom individu tidak lantas membuat manusia terlepas dari posisinya sebagai makhluk sosial. Sebagaimana dicatat oleh Ainur Rahim Faqih, manusia pada hakikatnya baru akan bertransformasi menjadi "manusia seutuhnya" manakala ia hidup di tengah lingkungan sosial dan menjalin hubungan resiprokal. Hakikat sosiologis ini direkam dalam Surah Al-Hujurat ayat 13, yang menyadarkan bahwa kemajemukan bangsa dan suku sengaja direkayasa agar umat manusia saling bersilaturahmi, mengenal secara mendalam (li ta'arafu), dan bekerja sama, dengan ketakwaan sebagai satu-satunya standar kemuliaan.[70]

4. Manusia Sebagai Makhluk Berbudaya

   Manusia tidak didesain sebagai penumpang pasif di alam semesta, melainkan dianugerahi mandat untuk mengelola dan menciptakan kebudayaan (ilmu, teknologi, dan seni) guna menopang peradabannya. Peran sebagai khalifah atau mandataris Tuhan ini termaktub dalam Surah Fathir ayat 39 yang memaklumatkan bahwa Allahlah yang memosisikan manusia sebagai pengelola bumi. Untuk mendukung kekhalifahan tersebut, Surah Al-Jatsiyah ayat 3

---

[69] Ammar Gasmi, "صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية," *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 36, no. 2 (April 2019), https://doi.org/10.29117/jcsis.2019.0217.

[70] احمد قاسم الجنابي, and عبد القادر داود العبيدي, محمد عيّاش الكبيسي, "مفهوم «الصورة» في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ دراسة تفسيرية في ضوء البنية البيولوجية للإنسان," *مجلة اعجاز لشمال المغرب الدولية للبحث والتأمل العلمي* 10, no. 10 (December 2025), https://doi.org/10.34874/PRSM.ienmjap-vol10iss10.62899.

mengisyaratkan bahwa di segenap penjuru langit dan bumi telah ditebarkan tanda-tanda hukum alam yang siap dieksplorasi secara berbudaya oleh orang-orang yang beriman.[71]

Manusia Memiliki Sifat Utama dan Hawa Nafsu

Islam memandang struktur kepribadian manusia secara sangat realistis. Di satu sisi, manusia dikaruniai rupa yang mulia dan akal yang cerdas, seperti yang dideklarasikan dalam Surah At-Tin ayat 4 bahwa manusia benar-benar telah diciptakan dalam arsitektur penciptaan yang paling sempurna (*ahsani taqwim*). Namun di sisi lain, kesempurnaan tersebut senantiasa diuji oleh tarikan gravitasi kelemahan alamiah berupa hawa nafsu.[72]

Hawa nafsu bertindak layaknya pedang bermata dua yang jika tidak dikendalikan dapat menjatuhkan manusia pada derajat terhina. Peringatan keras ini termaktub dalam Surah Al-Jatsiyah ayat 23, yang menyoroti fenomena tragis manusia yang menuhankan hawa nafsunya demi memuaskan syahwat semata. Akibatnya, Allah mengunci mati pintu pendengaran, mata batin, serta penglihatan spiritual mereka, sehingga mereka terperosok ke dalam kesesatan yang nyata.[73]

---

[71] Edanur Ozyilmaz, "Transhumanism and Qur'an-Centered Human Conception: A Contemporary Approach.," *International Journal of Emerging Multidisciplinaries: Social Science* 4, no. 1 (January 2025): 316–32, https://doi.org/10.54938/ijemdss.2025.04.1.394.

[72] Muaz Tanjung, "Konsep Manusia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam," *An-Nadwah* 25, no. 1 (June 2020): 46–63, https://doi.org/10.37064/nadwah.v25i1.7480.

[73] Yassir Lana Amrona et al., "Human Nature In The Perspective of Islamic Philosophy," *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 17, no. 2 (December 2023): 204–16, https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i2.204-216.

Manusia Bertanggung Jawab Atas Perbuatannya

Dialektika antara upaya mempertahankan kemuliaan dan perjuangan menundukkan hawa nafsu bermuara pada keniscayaan pertanggungjawaban personal. Karena manusia telah dianugerahi kebebasan moral untuk memilih, dilengkapi perangkat kognitif untuk berpikir, serta kepekaan nurani untuk menimbang kebenaran, maka amatlah adil jika ia dituntut mempertanggungjawabkan seluruh fasilitas tersebut.[74]

Pertanggungjawaban eksistensial ini bersifat individual dan tidak dapat dielakkan. Puncak dari doktrin kesadaran akan tanggung jawab ini diabadikan secara abadi dalam firman Allah (seperti tercermin dalam esensi Surah Al-Isra ayat 36), yang menegaskan agar manusia tidak mengikuti apa yang ia tidak memiliki ilmu tentangnya. Kelak, seluruh elemen monopluralis mulai dari pendengaran, penglihatan, hingga kedalaman hati nurani akan berdiri di hadapan Mahkamah Tuhan untuk dimintai pertanggungjawabannya masing-masing.

Dimensi Kepribadian dalam Islam: Ruh, Qalb, Aql, dan Nafs

Membincangkan struktur kepribadian manusia dalam perspektif Islam berarti memasuki sebuah diskursus psikologis dan teologis yang jauh lebih mendalam dibandingkan dengan konsepsi psikologi Barat modern.[75] Jika psikologi konvensional pada

---

[74] Anri Saputra, Usiono Usiono, and Pamonoran Siregar, "Karakter Manusia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam," *Jurnal Bilqolam Pendidikan Islam* 5, no. 2 (2024), https://jurnal.staiserdanglubukpakam.ac.id/index.php/bilqolam/article/view/495.

[75] Kunzita Lazuardi, Mursalim Mursalim, and Siti Masrohatin, "Paradigma Holistik Bimbingan Konseling Islam: Integrasi Dimensi Spiritual, Psikologis, Dan Sosial Dalam Kerangka Tauhid," *Itqan: Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan* 16, no. 2 (December 2025): 163–77, https://doi.org/10.47766/itqan.v16i2.6722.

umumnya hanya membedah kepribadian manusia dari aspek kognitif, afektif, dan behavioristik yang bersumber pada struktur biologis semata, maka Islam menawarkan kerangka pandang yang bersifat transendental. Islam tidak menafikan aspek fisik dan kognitif, namun ia melengkapinya dengan dimensi-dimensi batiniah yang menjadi penggerak hakiki dari setiap eksistensi kemanusiaan.

Dalam epistemologi Islam, kepribadian manusia tidak dipandang sekadar sebagai produk dari interaksi kimiawi di dalam otak atau hasil bentukan rekayasa lingkungan sosial belaka. Kepribadian manusia adalah sebuah sistem kejiwaan yang maha kompleks, yang terbangun dari sinergi empat dimensi immaterial yang saling berkelindan dan tarik-menarik. Keempat dimensi penyusun struktur batiniah manusia tersebut adalah *Ruh* (spirit), *Qalb* (hati nurani), *Aql* (akal/intelek), dan *Nafs* (jiwa/hawa nafsu). Pemahaman yang utuh terhadap keempat elemen ini adalah prasyarat mutlak bagi seorang praktisi Konseling Qur'ani.[76]

Dimensi pertama dan yang paling fundamental adalah Ruh. Secara ontologis, ruh adalah unsur ilahiah yang ditiupkan langsung oleh Allah SWT ke dalam janin manusia ketika berada di dalam rahim, yang menandai awal mula transisi manusia dari sekadar onggokan materi biologis menjadi entitas kehidupan yang utuh. Ruh adalah hakikat kehidupan itu sendiri; ia suci, murni, dan senantiasa berorientasi pada alam transenden

[76] Taufiq Khoirin, Muhammad Fathin, and Siti Rohimah, "Eksplorasi Ruh, Nafs, Qalbu, Dan Fitrah Sebagai Potensi Dasar Dalam Membentuk Kepribadian Sebagai 'Abdullāh," *TSAQOFAH* 5, no. 4 (July 2025): 4249–56, https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v5i4.6754.

tempat asalnya. Melalui percikan ruh inilah, manusia memiliki sambungan vertikal yang tak kasat mata dengan Sang Pencipta.[77]

Meskipun memegang peranan sebagai sumber energi kehidupan dasar, tabir misteri yang menyelimuti hakikat ruh amatlah tebal. Al-Qur'an dalam Surah Al-Isra ayat 85 secara eksplisit menegaskan batas kemampuan manusia dalam membedah ruh: *"Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."* Ayat ini mengisyaratkan bahwa hakikat ruh berada di luar daya jangkau empiris sains maupun filsafat manusia, sehingga keberadaannya hanya dapat diimani dan dirasakan manifestasinya.[78]

Manifestasi keberadaan ruh dalam diri manusia terlihat dari adanya kerinduan spiritual yang tak pernah padam terhadap Tuhan. Selama ruh masih mendiami jasad, manusia akan selalu memiliki dorongan untuk mencari makna abadi yang melampaui kepuasan materi. Ketika ajal tiba, ruh ditarik kembali oleh Sang Pemiliknya, meninggalkan jasad fisik untuk kembali membusuk menjadi tanah, sementara ruh itu sendiri akan mempertanggungjawabkan perjalanannya di alam *barzakh*. Dengan demikian, ruh adalah esensi keabadian yang ada di dalam diri makhluk yang fana.[79]

---

[77] Siti Aisyah Panjaitan et al., "Konsep An-Nafs Dan Ar-Ruh Dalam Islam," *Fatih: Journal of Contemporary Research* 1, no. 2 (2024): 125–37, https://doi.org/10.61253/xfggka09.

[78] Aziz ur Rehman, "قرآن اور نفسیاتی صحت: قرآن کا تصورِ نفس اور جدید سائیکالوجی کا تقابل: QUR'AN AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING: A COMPARATIVE STUDY OF THE QUR'ANIC CONCEPT OF NAFS AND MODERN PSYCHOLOGY," *Al-Aasar* 2, no. 3 (July 2025): 441–61, https://doi.org/10.63878/aaj629.

[79] Abroo Aman Andrabi, "Human Psychology and Spiritual Development: An Islamic Perspective," *IJFMR - International Journal For Multidisciplinary Research* 7, no. 3 (June 2025), https://doi.org/10.36948/ijfmr.2025.v07i03.47906.

Beranjak pada dimensi kedua, yakni Qalb atau hati. Dalam literatur psikologi Islam, istilah qalb tidak merujuk semata-mata pada organ jantung pemompa darah secara biologis (jantung fisik), melainkan merujuk pada "hati spiritual" yang menjadi pusat terdalam dari kesadaran moral, afeksi, dan intuisi ketuhanan. Qalb adalah cermin batin tempat bersemayamnya keimanan, ketakwaan, rasa cinta, kasih sayang, sekaligus juga bisa menjadi tempat bersarangnya penyakit mental seperti hasad (dengki), riya, dan kebencian.

Kedudukan *qalb* dalam struktur kepribadian manusia ibarat seorang raja yang memegang tampuk komando tertinggi atas seluruh prajurit anggota tubuh. Hal ini ditegaskan secara metaforis dalam sebuah hadis masyhur yang menyatakan bahwa di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging (*mudghah*); apabila ia baik, maka baiklah seluruh tindakan tubuh, dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tindakan tubuh. Hadis ini menegaskan bahwa perilaku lahiriah manusia, pada hakikatnya, hanyalah pantulan dari kondisi batiniah hatinya.[80]

Lebih dari sekadar pusat emosi, Al-Qur'an juga menyematkan fungsi kognisi spiritual kepada qalb. Hati memiliki semacam instrumen penglihatan batin (mata hati) yang memungkinkannya untuk "melihat" dan "merasakan" kebenaran yang tidak mampu ditangkap oleh panca indra. Karenanya, Al-Qur'an sering kali menyindir orang-orang yang menolak

[80] Uzma Gillani and Muhammad Jahanzeb Khan, “Achieving Our Highest Potential through Character Development (Husn-i-Akhlaaq): An Islamic Perspective on Holistic Personality Development, Spiritual Growth and Human Flourishing,” *Frontiers in Psychology* 16 (August 2025), https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1569393.

kebenaran bukan dengan menyebut mereka buta matanya, melainkan buta hatinya (Surah Al-Hajj: 46).[81]

Dalam perjalanannya, qalb bersifat sangat fluktuatif (berbolak-balik), sehingga ia diklasifikasikan ke dalam tiga kondisi. Pertama, *Qalbun Salim* (hati yang sehat dan selamat), yakni hati yang bersih dari kesyirikan, tunduk pada kebenaran, dan sarat dengan ketenangan. Kedua, *Qalbun Maridl* (hati yang sakit), yakni hati yang masih memiliki keimanan namun dikotori oleh noda-noda syahwat, keraguan, dan penyakit moral. Ketiga, *Qalbun Mayyit* (hati yang mati), yakni hati yang telah membatu, sepenuhnya tertutup dari cahaya hidayah, dan sepenuhnya dikendalikan oleh hawa nafsu yang destruktif.[82]

Dimensi ketiga yang membentuk struktur kepribadian manusia adalah Aql atau akal. Secara etimologis, kata aql berasal dari akar kata yang bermakna "mengikat" atau "menahan". Makna ini sangat filosofis, karena fungsi sejati dari akal adalah untuk mengikat manusia dari perbuatan-perbuatan jahil dan menahan dorongan insting hewani yang merusak. Akal bukanlah sekadar organ otak (brain) secara fisik, melainkan cahaya pemahaman (nur) yang memampukan manusia untuk mencerna realitas, menarik kesimpulan logis, serta membedakan antara yang hak dan yang batil.[83]

---

[81] Hisham Abu-Raiya, "Towards a Systematic Qura'nic Theory of Personality," *Mental Health, Religion & Culture* 15, no. 3 (March 2012): 217–33, https://doi.org/10.1080/13674676.2011.640622.

[82] Winda Kurnia, Rizal Fauzi, and Salim Bella Pili, "Interelasi Dimensi Bathiniyyah Manusia Dalam Tasawuf: (Kajian Mengenai Keterkaitan Jasmani, Ruh, Qalbu, Nafsu, Akaldalam Praktik Tasawuf)," *Jurnal Keislaman* 8, no. 2 (September 2025): 311–21, https://doi.org/10.54298/jk.v8i2.446.

[83] Lailatul Fitriah and Wella Ayu Apriliani, "Kepribadian Menurut Tokoh Tasawuf Abu Hamid Muhammad," *Spiritualita* 5, no. 2 (December 2021): 1–10, https://doi.org/10.30762/spiritualita.v5i2.795.

Dalam konsepsi Islam, aql dan qalb tidaklah beroperasi secara terpisah atau saling bermusuhan seperti halnya dikotomi rasio dan emosi dalam filsafat Barat. Keduanya justru saling melengkapi. Akal bertugas mengumpulkan data empiris, membaca tanda-tanda kebesaran Allah (*ayat kauniyyah*), dan menyusun premis-premis logis. Setelah akal bekerja, hasilnya diserahkan kepada hati nurani (*qalb*) untuk ditimbang dan diputuskan kebenarannya berdasarkan panduan wahyu. Kombinasi kecerdasan akal dan kebeningan hati inilah yang melahirkan kebijaksanaan (*hikmah*).[84]

Dimensi keempat, yang acapkali menjadi arena pergolakan paling nyata dalam kejiwaan manusia, adalah *Nafs*. Secara terminologis, nafs sering diterjemahkan sebagai jiwa, diri (self), ego, atau dorongan hawa nafsu. *Nafs* adalah energi psikologis dasar yang di dalamnya terkandung insting biologis, hasrat untuk bertahan hidup, dorongan seksual, hingga hasrat akan eksistensi, kuasa, dan materi. Nafs bukanlah sesuatu yang pada dasarnya jahat, namun ia memiliki kecenderungan alamiah yang kuat untuk menarik manusia pada pemenuhan kesenangan duniawi yang berlebihan.[85]

Dinamika nafs dalam diri manusia tidaklah statis, melainkan bergerak dan berevolusi dalam tiga tingkatan utama. Tingkatan terendah adalah *Nafs Ammarah bis Su'* (jiwa yang menyuruh pada keburukan). Pada tahap ini, nafs menjadi majikan yang mengendalikan manusia. Akal dan hati dilumpuhkan, sehingga manusia bertindak impulsif, melanggar batas-batas moral, dan menjadi budak dari hasrat syahwat dan amarahnya. Kondisi ini digambarkan dalam Al-Qur'an Surah

[84] Andrabi, "Human Psychology and Spiritual Development."

[85] Juan Andrian Damanik et al., "Konsep Jiwa (Nafs) Dalam Al-Qur'an: Tinjauan Psikologi Islam," *Jurnal Pendidikan Kurikulum Dan Pembelajaran* 1, no. 2 (October 2025): 171–75, https://doi.org/10.57235/jpkp.v1i2.7299.

Yusuf ayat 53, di mana nafsu pada dasarnya selalu mendorong manusia kepada kejahatan, kecuali yang diberi rahmat oleh Tuhan.[86]

Tingkatan pertengahan adalah *Nafs Lawwamah* (jiwa yang senantiasa mencela diri sendiri). Pada fase ini, kesadaran moral manusia telah bangkit. Meskipun sesekali ia masih tergelincir mengikuti godaan syahwat, namun segera setelah itu hatinya akan menegurnya dengan keras, memunculkan perasaan bersalah (*guilt*), penyesalan, dan dorongan untuk bertaubat. Ini adalah fase peperangan psikologis yang sangat melelahkan, di mana individu berjuang keras untuk menundukkan egonya dan kembali ke jalan fitrah (Surah Al-Qiyamah: 2).[87]

Tingkatan tertinggi dan paling paripurna adalah *Nafs Muthma'innah* (jiwa yang tenang). Ini adalah kondisi psikologis di mana pergolakan batin telah usai. Hawa nafsu telah berhasil ditundukkan sepenuhnya di bawah kendali qalb yang jernih dan aql yang tercerahkan. Jiwa telah menemukan kedamaian sejati dalam keridaan Allah, tidak lagi terguncang oleh hilangnya materi duniawi, dan tidak pula terbuai oleh pujian. Jiwa inilah yang diseru dengan kelembutan oleh Allah di akhir kehidupannya untuk masuk ke dalam surga-Nya, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Fajr ayat 27-28.[88]

Keempat dimensi kepribadian ini, *Ruh*, *Qalb*, *Aql*, dan *Nafs*, senantiasa berada dalam interaksi yang dinamis. Jika diibaratkan

---

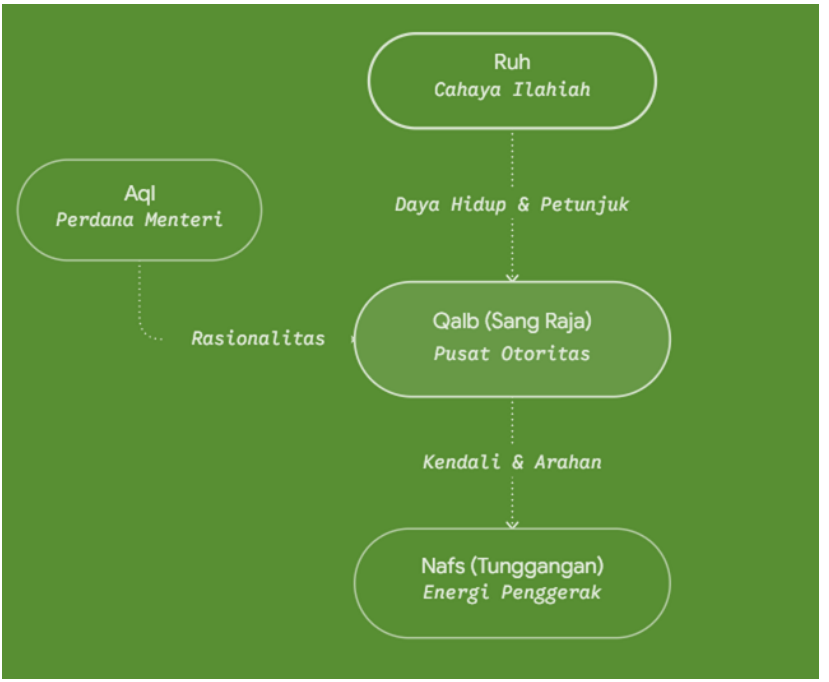
[86] Waqar Husain, "It's Time to Translate the Quranic Words, Nafs & Qalb as Referring to Mind & Intelligence," *Islamiyyat: The International Journal of Islamic Studies* 44, no. 2 (December 2022): 77–95.

[87] Kurnia, Fauzi, and Pili, "Interelasi Dimensi Bathiniyyah Manusia Dalam Tasawuf."

[88] Apriyanti Apriyanti et al., "Exploring the Concept of Nafs in Islamic Counseling: A Comprehensive Analysis of Philosophical Foundations and Implications for Education," *HEUTAGOGIA: Journal of Islamic Education* 3, no. 2 (December 2023): 161–72, https://doi.org/10.14421/hjie.2023.32-03.

sebagai sebuah negara, *Qalb* adalah sang raja yang memegang otoritas keputusan, *Aql* adalah perdana menteri yang memberikan pertimbangan rasional, *Nafs* adalah kuda tunggangan yang menyuplai energi dan tenaga penggerak, sementara *Ruh* adalah cahaya lentera yang memberikan petunjuk arah. Apabila sang raja lemah, maka kuda tunggangan akan mengambil alih kendali dan membawa negara tersebut menuju jurang kehancuran.[89]

Gambar 1. Hierarki Kepribadian Islam



Proses menyeimbangkan dan mensinergikan keempat dimensi inilah yang dalam tradisi keilmuan Islam disebut sebagai *Tazkiyatun Nafs* (penyucian jiwa). Pergulatan untuk mendidik

[89] Moh Toriqul Chaer and Sukatin Sukatin, "The Nature And Dimensions Of Human Personality In Islam," *An-Nawa: Jurnal Studi Islam* 4, no. 1 (June 2022): 57–68, https://doi.org/10.37758/3zwsb523.

nafs, menjernihkan *aql*, mengobati *qalb*, dan menghidupkan ruh adalah hakikat dari pencarian kesehatan mental dalam Islam. Ketika keempatnya berada dalam harmoni yang selaras dengan syariat, lahirlah sebuah kepribadian Islami yang tangguh, adaptif, tanggap secara sosial, dan mendalam secara spiritual.[90]

Dalam konteks Konseling Qur'ani, pemahaman terhadap anatomi kepribadian ini menjadi fondasi yang teramat krusial. Seorang konselor Muslim tidak akan mampu melakukan intervensi terapeutik yang efektif jika ia hanya fokus pada modifikasi perilaku (*Nafs*) atau restrukturisasi pikiran (*Aql*) semata, tanpa menyentuh akar permasalahan di dalam hati (*Qalb*) dan spiritualitas klien (Ruh).[91] Konseling Qur'ani, pada puncaknya, adalah sebuah proses bimbingan holistik yang menyasar perbaikan di keempat dimensi tersebut secara simultan, guna mengantarkan klien kembali pada kondisi Nafs Muthma'innah.

Faktor Penghambat dan Pendukung dalam Pengembangan Potensi Manusia

Eksistensi manusia dengan segala potensi kodratinya, sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya, tidaklah bersifat statis atau berkembang secara otomatis menuju kesempurnaannya. Fitrah suci yang dianugerahkan oleh Allah SWT sejak awal penciptaan ibarat benih unggul yang sangat membutuhkan lahan, perawatan, dan

[90] Nuril Hidayah, Nur Faizah, and Ririn Inayatul Mahfudloh, "Psychological Approach in Islamic Studies," *Qomaruna: Journal of Multidisciplinary Studies* 2, no. 1 (2024): 138–44, https://doi.org/10.62048/qjms.v2i1.61.

[91] Daris Susanto, Bela Safitri, and Imas Masitoh, "Pemahaman Mengenai Kepribadian Dalam Perspektif Islam," *Al-Fiqh* 1, no. 2 (August 2023): 71–76, https://doi.org/10.59996/al-fiqh.v1i2.200.

iklim yang tepat untuk dapat tumbuh, membesar, dan berbuah.[92] Dalam proses aktualisasi potensi tersebut, manusia senantiasa berada dalam arena dialektika yang dinamis, di mana ia harus berhadapan dengan berbagai faktor yang saling tarik-menarik. Terdapat kekuatan-kekuatan konstruktif yang berfungsi sebagai faktor pendukung (stimulan) pertumbuhan, namun di saat yang sama, manusia juga dikepung oleh berbagai faktor penghambat (*inhibitor*) yang berupaya mereduksi atau bahkan menghancurkan potensi luhur tersebut.[93]

Pemahaman yang komprehensif mengenai peta faktor pendukung dan penghambat ini sangat esensial, terutama dalam kerangka Konseling Qur'ani. Seorang praktisi konseling Islam tidak boleh hanya terpaku pada gejala perilaku lahiriah yang ditunjukkan oleh kliennya, melainkan harus jeli mengidentifikasi akar persoalan yang menghambat pertumbuhan psikologisnya, sekaligus mampu menemukan dan mengkapitalisasi sumber-sumber kekuatan yang dapat mendukung pemulihannya.[94] Proses ini menuntut kesadaran penuh bahwa kehidupan manusia di dunia pada hakikatnya adalah sebuah *darul ibla'* (kampung ujian), di mana pertarungan abadi antara kebenaran dan kebatilan, antara ketaatan dan kemaksiatan, terus berlangsung di dalam arena kejiwaan setiap individu.

---

[92] Assagaf, Ondeng, and Yahdi, "Paradigm Of Student Development In Islamic Education," December 2025.

[93] Vivi Irfiani and Alam Tarlam, "Potensi Manusia Dalam Perspektif Islam: Menggali Potensi Diri Untuk Kesempurnaan Spiritual," *KAMALIYAH : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2 (November 2023): 63–75, https://doi.org/10.69698/jpai.v1i2.430.

[94] Aldhira Hanifah Azhar, Rury Muslifar, and Wahyu Widyatmoko, "Faktor-Faktor Pengembangan Karakter Kepemimpinan Calon Guru BK Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan," *Jurnal Pendidikan Indonesia* 6, no. 6 (June 2025): 2841–55, https://doi.org/10.59141/japendi.v6i6.8024.

Menelaah lebih dalam mengenai faktor pendukung, elemen internal paling fundamental yang berada pada hierarki tertinggi adalah datangnya hidayah (petunjuk) dari Allah SWT yang direspons dengan adanya kehendak kuat dari dalam diri individu untuk kembali kepada-Nya (*inabah*).[95] Hidayah adalah cahaya spiritual yang membuka mata batin manusia sehingga ia mampu melihat kebenaran objektif dan menyadari tujuan hakiki penciptaannya. Tanpa adanya hidayah dan kesadaran spiritual ini, secanggih apa pun potensi intelektual dan keterampilan teknis yang dimiliki oleh seseorang, arah kehidupannya pada akhirnya hanya akan bermuara pada pencapaian material yang fana dan hampa makna.

Faktor pendukung internal berikutnya adalah kesediaan individu untuk melakukan mujahadah (perjuangan spiritual yang sungguh-sungguh) dan *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) secara berkelanjutan. Manusia yang potensinya berkembang optimal bukanlah manusia yang sempurna tanpa dosa, melainkan mereka yang memiliki ketangguhan mental untuk terus-menerus mengevaluasi diri (*muhasabah*). Melalui praktik *tazkiyatun nafs* inilah, individu secara proaktif membuang sifat-sifat tercela dari dalam ruang batinnya dan menghiasi dirinya dengan akhlak terpuji, yang pada gilirannya akan melahirkan kejernihan berpikir dan ketenangan jiwa yang sangat krusial bagi pengembangan diri.[96]

---

[95] Ayauli Yerlan, Olga Valeeva, and Enkh-Amgalan Sandag, "Interrelated Factors Influencing the Human Development Potential in the Central Region of Mongolia /For Example Umnugovi Province/," *Mongolian Journal of Geography and Geoecology* 62, no. 46 (September 2025): 169–73, https://doi.org/10.5564/mjgg.v62i46.4132.

[96] Malikah Malikah, "Integration of Islamic Psychotherapy and Mental Health: The Tazkiyatun Nafs Model in The Context of The Gontor Islamic Boarding School Community," *Educatione* 4, no. 1 (2026): 160–70, https://doi.org/10.59397/edu.v4i1.156.

Berfungsinya akal (*aql*) secara maksimal yang senantiasa disinari oleh cahaya ilmu pengetahuan merupakan pilar pendukung internal yang tak kalah krusial. Dalam ajaran Islam, akal tidak dibiarkan mengembara dalam ruang kosong, melainkan didorong untuk menuntut ilmu (*thalabul 'ilmi*) secara spartan sejak buaian hingga ke liang lahat. Ilmu pengetahuan, baik sains alam semesta (*ayat kauniyyah*) maupun ilmu agama (*ayat qauliyyah*), merupakan nutrisi utama bagi akal yang memungkinkan manusia menjalankan fungsi kekhalifahannya secara efektif.[97] Akal yang sehat dan terdidik akan memandu manusia untuk memecahkan masalah kehidupan secara bijaksana, rasional, dan inovatif.

Dari sisi eksternal, anugerah terbesar yang berfungsi sebagai faktor pendukung utama adalah kehadiran Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW sebagai manual panduan kehidupan (*manhaj al-hayat*). Al-Qur'an menyediakan cetak biru yang sangat presisi mengenai cara kerja mesin psikologis manusia, menawarkan terapi bagi jiwa yang gundah, serta memberikan kompas moral yang berkaliber absolut. Individu yang menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman operasional kesehariannya akan memiliki fondasi psikologis yang teramat tangguh dalam menghadapi badai krisis, kecemasan, atau trauma seberat apa pun.[98]

Faktor lingkungan eksternal terdekat yang memberikan dukungan paling menentukan dalam fase awal kehidupan adalah

[97] Kamaluddin Kamaluddin, "AL-Kindi: Filsafat Agama Dan An-Nafs," *Aqlania* 12, no. 1 (June 2021): 95–108, https://doi.org/10.32678/aqlania.v12i1.4392.

[98] Deden Hilmansah and Komarudin, "Basic Human Duties from a Qur'anic Perspective," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (March 2024): 42–53, https://doi.org/10.58363/alfahmu.v3i1.185.

institusi keluarga (*usrah*).[99] Keluarga adalah inkubator pertama dan utama bagi penyemaian benih fitrah. Pola asuh Islami (*tarbiyah aulad*) yang dipenuhi dengan kasih sayang (*rahmah*), keteladanan yang baik (*uswah hasanah*), ketegasan tanpa kekerasan, dan penanaman nilai-nilai tauhid sejak dini, akan membentuk arsitektur kepribadian yang kokoh. Anak yang tumbuh dalam ekosistem keluarga yang harmonis dan religius cenderung memiliki kecerdasan emosional yang tinggi, daya lenting mental yang kuat, serta kemandirian yang mengoptimalkan seluruh potensi kognitifnya.[100]

Memperluas lingkar pengaruh tersebut, keberadaan lingkungan sosial yang saleh (*bi'ah shalihah*) juga bertindak sebagai faktor pendukung eksternal yang sangat signifikan.[101] Manusia, pada hakikat sosiologisnya, memiliki kecenderungan alamiah untuk beradaptasi, beresonansi, dan menyerap kebiasaan dari komunitas di sekitarnya. Komunitas yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral, saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran (*tawashau bil haq wa tawashau bis sabr*), serta menghidupkan iklim intelektual yang positif, akan menciptakan atmosfer yang mempercepat proses aktualisasi diri setiap anggotanya.

Keseluruhan faktor pendukung tersebut merupakan jaring pengaman sekaligus katalisator yang mengangkat derajat

---

[99] Akhir Pardamean Harahap et al., "Integrasi Nilai-Nilai Islam Dalam Etika Profesi Bimbingan Konseling," *As-Syar i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 6, no. 4 (December 2024): 1148–55, https://doi.org/10.47467/as.v6i4.3564.

[100] Rahaja Raditiya and Akhmad Affandi, "Pengaruh Tazkiyatun Nafs Dalam Pengendalian Emosi Menurut Perspektif Islam," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal* 7, no. 9 (September 2025): 2369–90, https://doi.org/10.47467/reslaj.v7i9.8299.

[101] Muslim Djuned, "Relasi Manusia Dan Lingkungan Hidup Dalam Islam," *SINTHOP: Media Kajian Pendidikan, Agama, Sosial Dan Budaya* 2, no. 2 (December 2023): 124–34, https://doi.org/10.22373/sinthop.v2i2.4080.

manusia menuju kesempurnaan kodratinya. Namun, realitas kehidupan membuktikan bahwa perjalanan ini tidak pernah steril dari ancaman. Ada kalanya, potensi manusia mengalami stagnasi, distorsi, atau bahkan kemunduran yang fatal dan merusak. Degradasi ini terjadi ketika manusia secara sadar maupun tidak sadar membiarkan dirinya didominasi oleh berbagai faktor penghambat yang melumpuhkan sistem kerja rohani, rasio, dan emosinya, baik yang bersumber dari dalam dirinya sendiri maupun dari pengaruh destruktif di luar dirinya.

Mengawali tinjauan mengenai faktor penghambat, harus disadari terlebih dahulu bahwa di balik arsitektur kesempurnaannya, manusia juga diciptakan dengan membawa sifat-sifat kelemahan eksistensial bawaan (*dla'if*).[102] Al-Qur'an secara telanjang melukiskan bahwa manusia memiliki tabiat dasar yang cenderung tergesa-gesa, suka berkeluh kesah, kikir, dan mudah berputus asa manakala ditimpa musibah. Kelemahan-kelemahan eksistensial ini adalah celah kerentanan (*vulnerability*) pertama yang, jika tidak diantisipasi dan dibentengi dengan keimanan, akan menjadi penghambat paling fundamental bagi terwujudnya kematangan psikologis seorang individu.

Faktor penghambat internal yang paling destruktif adalah dominasi hawa nafsu yang kehilangan kendalinya (*nafs ammarah bis su'*).[103] Hawa nafsu pada dasarnya adalah energi kehidupan biologis, namun ketika ia keluar dari koridor syariat dan melangkahi otoritas akal serta nurani, ia bermutasi menjadi

---

[102] Fahmida Azzahra and Nur Amin Barokah Asfari, "Pengembangan Aktualisasi Diri: Kajian Pustaka Tentang Faktor Penghambat Dan Strategi Pendukung," *Flourishing Journal* 4, no. 2 (February 2024): 84–92, https://doi.org/10.17977/um070v4i22024p84-92.

[103] Sanaullah Khan, "Taming the Nafs: Unbounded Spirits and Mental Illness in Militarized Pakistan," *Ethos* 51, no. 4 (2023): 401–15, https://doi.org/10.1111/etho.12407.

kekuatan tiran yang membutakan nalar. Individu yang telah diperbudak oleh hawa nafsunya akan kehilangan orientasi hidup yang luhur, karena seluruh energi potensialnya dikuras habis hanya untuk mengejar pemuasan syahwat instan, penumpukan harta, hegemoni kekuasaan, dan validasi popularitas semata.

Melengkapi liarnya hawa nafsu, penyakit kelalaian (*ghaflah*) dan memori yang melupakan hakikat diri (*nisyan*) bertindak sebagai parasit pembunuh potensi yang sangat mematikan secara diam-diam.[104] *Ghaflah* adalah kondisi lumpuhnya kesadaran spiritual; sebuah fase di mana manusia hidup dengan ilusi seakan-akan ia akan abadi di dunia dan melupakan perjanjian primordialnya dengan Tuhan. Kelalaian ini secara perlahan membuat individu kehilangan sensitivitas moralnya, terjebak dalam rutinitas mekanis tanpa makna, dan sepenuhnya mengabaikan pengembangan kapasitas spiritual maupun rasional yang sesungguhnya.

Hambatan internal lainnya yang tidak kalah berbahaya bersumber dari penyakit-penyakit hati (*amradhul qulub*) yang dibiarkan bersarang tanpa upaya purifikasi.[105] Sifat-sifat patologis seperti kesombongan intelektual (*kibr*), kedengkian (*hasad*), pamer kemuliaan (*riya'*), dan dendam kesumat merupakan racun psikologis yang secara konsisten menggerogoti energi mental manusia. Kesombongan, misalnya,

---

[104] Baxtiyor Xabibullayev Abdulvoxid o'g'li, "Problems In Entrepreneurial Potential Development: A Comprehensive Analysis of Contemporary Barriers And Challenges," *Innovation Science and Technology* 1, no. 5 (June 2025): 5–9, https://doi.org/10.5281/zenodo.17444024.

[105] Warlan Sukandar, Arif Budiman, and Abdul Rashid bin Abdul Aziz, "Qur'anic Counseling and Psychotherapy: Psychopathological Insights from Surah Yunus Verse 57: Konseling Dan Psikoterapi Al-Qur'an: Wawasan Psikopatologis Dari Surah Yunus Ayat 57," *Takwil: Journal of Quran and Hadith Studies* 3, no. 2 (December 2024): 37–54, https://doi.org/10.32939/twl.v3i2.5938.

akan mengunci rapat pintu akal dari menerima kebenaran dan ilmu baru, sementara kedengkian akan menguras stabilitas emosi individu dalam kompetisi negatif yang tak berujung, sehingga menghancurkan kemampuannya untuk berkolaborasi dan bersinergi.

Dari dimensi eksternal non-fisik, pandangan dunia Islam mengidentifikasi keberadaan entitas iblis atau setan (*syaitan*) sebagai musuh sekaligus faktor penghambat eksternal yang paling nyata, cerdas, dan persisten.[106] Setan dalam konsepsi Islam bukanlah sekadar simbol atau metafora kejahatan, melainkan makhluk yang mendedikasikan eksistensinya untuk mendistorsi fitrah manusia melalui strategi tipu daya tingkat tinggi (*talbis*), injeksi keraguan (*waswasah*), dan ilusi-ilusi keindahan pada perbuatan maksiat. Intervensi setan ini meretas sistem kognitif manusia dengan memutarbalikkan persepsi; membuat hal yang merusak terlihat indah, dan hal yang menyelamatkan terasa teramat berat untuk dikerjakan.

Bergeser pada tataran eksternal fisik, lingkungan sosial yang buruk atau toksik (bi'ah sayyi'ah) memberikan pengaruh desensitisasi yang dapat menggugurkan tunas-tunas potensi terbaik manusia.[107] Lingkungan pergaulan yang menormalisasi gaya hidup hedonis, mempromosikan dekadensi moral, atau dipenuhi dengan iklim kekerasan dan ketidakadilan, akan membentuk semacam penjara struktural bagi jiwa. Bagi individu yang akar fitrahnya belum menghujam kuat, tekanan konformitas sosial (*peer pressure*) dari lingkungan semacam ini akan memaksanya untuk berkompromi dengan keburukan, hingga akhirnya ia teralienasi dari jati diri aslinya.

---

[106] Ziyadi Ali Ikromi, "Stres Akademik Di Kalangan Santri: Analisis Literatur Mengenai Faktor-Faktor Penghambatnya," *Eudaimonia Journal Psychology* 2, no. 1 (March 2025): 19–25.

[107] Azzahra and Asfari, "Pengembangan Aktualisasi Diri."

Selain lingkungan komunitas yang luas, pola pengasuhan yang traumatis dan keliru dari orang tua juga menjadi faktor penghambat yang acapkali meninggalkan luka batin yang permanen. Lingkungan keluarga yang diwarnai oleh kekerasan verbal maupun fisik, pengabaian perlindungan emosional, konflik perpisahan yang destruktif, atau pola asuh otoriter yang mengekang kemerdekaan berpikir, secara langsung akan melukai struktur fitrah anak. Pengalaman masa kecil (*inner child*) yang traumatis ini sering kali melumpuhkan rasa percaya diri, mematikan inisiatif, menimbulkan gangguan kecemasan akut, dan menghambat kematangan emosionalnya hingga ia menginjak fase kedewasaan.[108]

Kehidupan manusia pada realitasnya adalah sebuah dialektika tiada henti antara tarikan faktor pendukung yang mengangkatnya menuju derajat kemuliaan penciptaan (*ahsani taqwim*) dan tarikan gravitasi faktor penghambat yang menyeretnya ke lembah kehinaan (*asfala safilin*).[109] Potensi kodrati manusia tidak akan pernah menyentuh titik kulminasinya apabila manusia bersikap pasif menyerah pada nasib. Diperlukan ketajaman kognitif untuk memetakan anatomi kekuatan dan kelemahannya secara mandiri, serta kemauan sekeras baja untuk terus menumbuhkan faktor-faktor pendukung seraya mereduksi ruang gerak bagi elemen-elemen penghambat tersebut.[110]

---

[108] Ella Fauziah et al., "Motor Development in Early Childhood: Inhibiting Factors - Literature Review," *Jurnal Ilmu Keolahragaan* 7, no. 1 (May 2024): 62–73, https://doi.org/10.26418/jilo.v7i1.73243.

[109] Nida Shofiyah et al., "Tujuan Penciptaan Manusia Dalam Kajian Al-Quran," *ZAD Al-Mufassirin* 5, no. 1 (June 2023): 1–17, https://doi.org/10.55759/zam.v5i1.54.

[110] Mahmudah, Baehaqi, and Jumrodah, "Menggali Potensi Dan Hak Asasi Dalam Kehidupan Hakikat Manusia Dan Hubungannya Dengan Pendidikan."

Dalam bingkai Konseling Qur'ani, tugas utama seorang konselor adalah memfasilitasi klien untuk menyadari peta pertarungan yang tengah berkecamuk di dalam dirinya ini. Proses konseling diarahkan secara taktis untuk membongkar sumbatan-sumbatan yang diakibatkan oleh faktor penghambat, seperti mengurai benang kusut trauma masa lalu, meluruskan distorsi kognitif yang dibengkokkan oleh hawa nafsu, dan menyembuhkan luka penyakit hati.[111] Pada saat yang sama, konselor berupaya secara persisten mengaktifkan kembali faktor-faktor pendukung dengan cara menyambungkan kembali tali spiritual klien dengan Tuhannya, memberdayakan akal sehatnya, dan merancang strategi adaptasi lingkungan baru yang jauh lebih konstruktif bagi keselamatan fitrahnya.

[111] Rojan Tiwari, *ROJAN's POTENTIOMETER: A Conceptual Equation for Human Potential*, January 17, 2026, https://doi.org/10.5281/zenodo.18282393.

Bab III
Konsep Dasar Konseling Qur'ani

Pengertian dan Tujuan Konseling Qur'ani

Diskursus mengenai ontologi dan epistemologi penyembuhan kejiwaan dalam Islam bermula dari sebuah dekonstruksi radikal terhadap paradigma psikologi sekuler yang reduksionistik. Psikologi konvensional yang lahir dari rahim empirisme dan rasionalisme Barat pasca-Pencerahan cenderung mereduksi eksistensi manusia sekadar sebagai kompilasi sel saraf, insting biologis, dan rekayasa sosiokultural, sehingga mengalienasi dimensi spiritualitas secara sistematis.[112] Merespons kekosongan transendental ini, Konseling Qur'ani hadir bukan sebagai subordinat atau sekadar penempelan ayat-ayat suci pada teori Barat, melainkan sebagai sebuah bangunan keilmuan yang otonom dan komprehensif. Konseling Qur'ani meletakkan wahyu absolut sebagai postulat utama dalam membedah

[112] Ardimen Ardimen et al., "Construction of Religious Counselling Theory from the Perspective of the Qur'an," *British Journal of Guidance & Counselling* 52, no. 5 (September 2024): 877–86, https://doi.org/10.1080/03069885.2023.2246640.

anatomi kejiwaan manusia, merumuskan akar patologinya, dan mendesain kerangka terapeutiknya.[113]

Secara etimologis dan terminologis, konsepsi konseling dalam tradisi keilmuan Islam memiliki akar linguistik yang sangat kaya dan sarat makna filosofis, yang termanifestasi dalam terminologi seperti *al-irsyad* (pemberian petunjuk ke jalan yang lurus), *at-tawjih* (pengarahan orientasi hidup), dan *an-nashihah* (keinginan murni untuk kebaikan pihak lain). Berbeda dengan terminologi counseling sekuler yang sering kali mengedepankan netralitas moral, istilah irsyad maupun nashihah secara inheren mengandung muatan nilai kebenaran objektif yang harus dicapai.[114] Oleh karena itu, Konseling Qur'ani secara komprehensif dapat didefinisikan sebagai sebuah proses bantuan interaktif, sistematis, dan terarah, di mana seorang ahli (konselor/*mursyid*) memfasilitasi individu yang sedang mengalami krisis (klien/*mustarsyid*) untuk mengurai problematikanya dengan menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasan epistemologis tertinggi.

Akar filosofis dari pendefinisian ini bertumpu secara esensial pada fungsi ontologis Al-Qur'an itu sendiri sebagai *syifa'* (penawar atau obat) dan hudan (petunjuk arah). Dalam leksikon teks suci, penyebutan *syifa'* secara konsisten dikaitkan dengan terminologi *lima fis-shudur* (apa yang ada di dalam dada/hati), yang secara psikologis menegaskan otoritas wahyu dalam menyembuhkan berbagai penyakit *batiniah*—mulai dari keraguan kognitif, kecemasan eksistensial, depresi, hingga

[113] Dedi Sahputra Napitupulu, "Dasar-dasar konseling dalam al-qur'an," *Al-Irsyad: Jurnal Pendidikan dan Konseling* 7, no. 2 (2017).

[114] Uswatun Chasanah, "Konsep Bimbingan Konseling Islam Dalam Qur'an Surat Ali Imran Ayat 159 – 160" (Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2018), https://eprints.ums.ac.id/64205/13/Naskah%20Publikasi.pdf.

keangkuhan moral. Konseling Qur'ani tidak memandang Al-Qur'an sebagai buku resep medis yang mekanis, melainkan sebagai pancaran cahaya (*nur*) yang getaran vibrasi spiritualnya memiliki kapasitas untuk merekonstruksi ulang jaringan kognisi dan afeksi manusia yang telah terdistorsi oleh hegemoni hawa nafsu dan kelalaian (*ghaflah*).[115]

Dalam membedah pengertian Konseling Qur'ani secara analitis, pemahaman mengenai ontologi subjek (klien) menempati posisi yang amat sentral. Klien di dalam ruang Konseling Qur'ani tidak pernah direduksi posisinya sebagai mesin biologis yang sekadar mengalami malfungsi memori atau ketidakseimbangan serotonin, melainkan diposisikan sebagai entitas bio-psiko-sosio-spiritual yang utuh. Klien adalah makhluk multidimensional yang digerakkan oleh konstelasi internal antara *Ruh* (dimensi ketuhanan), *Qalb* (pusat moral dan emosi), *Aql* (dimensi rasionalitas), dan Nafs (dimensi instingtif-biologis). Penderitaan psikopatologis yang dialami klien dipahami bukan sekadar sebagai kesalahan berpikir (*cognitive error*), melainkan sebagai manifestasi dari disharmoni internal di mana Nafs telah melakukan kudeta dengan menundukkan otoritas Aql dan membutakan mata Qalb.[116]

Berdasarkan definisi subjek tersebut, posisi konselor di dalam struktur pendefinisian Konseling Qur'ani juga mengalami rekonseptualisasi yang sangat tajam. Konselor bukanlah agen

---

[115] Sovatunisa Soleha, Emmi Kholila Harahap, and Hasep Saputra, "Fundamentals of Counseling Guidance in The Qur'an," *JIM - Journal International Multidisciplinary* 1, no. 2 (July 2023): 16–19, https://doi.org/10.58794/jim.v1i2.478.

[116] Maidahtus Sholihah, Cholil, and Yusria Ningsih, "Qur'anic Counseling with Motivational Guidance QS. Al-Baqarah Verses 155-156, in Overcoming Anxiety in One of the Students," *Dirasah International Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (June 2024): 87–95, https://doi.org/10.59373/drs.v2i1.32.

penyembuh absolut (*the ultimate healer*) dan bukan pula sekadar cermin pasif yang memantulkan kembali perkataan klien sebagaimana dalam tradisi psiko-humanistik. Konselor Qur'ani bertindak sebagai seorang fasilitator spiritual, penunjuk jalan (dalil), dan representasi dari peran pembimbingan kenabian (*waratsatul anbiya*). Ia adalah instrumen manusiawi yang berupaya menjembatani kembali keterputusan komunikasi spiritual antara klien dengan Tuhannya, berpijak pada kesadaran penuh bahwa otoritas penyembuhan mutlak (*Asy-Syaafi*) semata-mata merupakan hak prerogatif Allah SWT.[117]

Dialektika terapeutik yang tercipta di dalam ruang Konseling Qur'ani pada hakikatnya menjelma menjadi sebuah ruang sakral yang memfasilitasi terjadinya *muhasabah* (introspeksi diri secara radikal) dan *muraqabah* (kesadaran bahwa diri senantiasa diawasi oleh Tuhan). Interaksi dialogis antara konselor dan klien tidak dibatasi oleh dimensi horizontal manusia semata, melainkan senantiasa menyertakan kehadiran dimensi vertikal. Atmosfer teosentris inilah yang secara psikologis mampu menciptakan rasa aman eksistensial bagi klien; ia berani membuka lapis demi lapis luka batin dan trauma masa lalunya bukan sekadar karena asas kerahasiaan profesional, melainkan karena ia menyadari luasnya lautan ampunan Allah (*Maghfirah*).[118]

Kendati demikian, pendefinisian Konseling Qur'ani ini tidak lantas menegasikan atau memunculkan sikap anti-sains

---

[117] Reni Khofifah and Irsyadunnas, "Integration-Interconnection of Qur'an Function with Islamic Counseling Guidance," *Journal of Islamic Communication and Counseling* 3, no. 2 (July 2024): 102–11, https://doi.org/10.18196/jicc.v3i2.73.

[118] Junaid Bin Junaid, "Pedoman Hidup Dalam Al-Qur'an: Memahami Prinsip-Prinsip Bimbingan Dan Penyuluhan Islami," *La Tenriruwa: Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam* 1, no. 2 (August 2023): 18–26, https://doi.org/10.30863/jbpi.v2i1.5218.

terhadap capaian empiris yang diraih oleh psikologi klinis modern. Sebaliknya, Konseling Qur'ani mengadopsi prinsip integrasi-interkoneksi ilmu, di mana data-data observasional, instrumen asesmen kepribadian, hingga penemuan neurobiologis diakomodasi secara kritis sebagai alat bantu diagnostik (*wasilah*).[119] Namun, pembedanya yang sangat tajam terletak pada fakta bahwa seluruh alat bantu empiris tersebut di-subordinasi dan di-filtrasi menggunakan aksioma tauhid. Konseling Qur'ani memanfaatkan ketajaman sains untuk membedah bagaimana sebuah mekanisme gangguan mental beroperasi secara neuro-psikologis, seraya menggunakan ketajaman wahyu untuk membedah mengapa gangguan tersebut terjadi secara spiritual dan ke mana arah penyelesaiannya secara eskatologis.

Sintesis dari pendefinisian yang komprehensif ini bermuara pada suatu tesis bahwa Konseling Qur'ani adalah sebuah orkestrasi pemulihan peradaban manusia secara paripurna. Ia beroperasi sebagai sebuah proses dekonstruksi sistematis terhadap pola pikir jahiliah dan rekonstruksi arsitektur kepribadian berlandaskan nilai-nilai tauhid.[120] Konseling ini menolak untuk sekadar menyentuh permukaan gejala perilaku yang tampak (simtomatologi), melainkan menyelam dengan berani hingga ke dasar palung kejiwaan manusia, menyapu bersih endapan-endapan kesyirikan laten, dan meluruskan

[119] Reyhanna Fadillah and Kelvin Afriansyah Purba, "Humanisasi Pendidikan Islam Melalui Konseling Qur'ani: Menjawab Tantangan Individualisme Dan Materialisme Global," *Arba: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 3 (August 2025): 234–50, https://doi.org/10.64691/arba.v1i3.17.

[120] Nur Diyana Binti Mohamad et al., "Integrating the Qur'an into Counseling Practice: Towards a Psychospiritual Model for Muslim Societies," *International Journal of Research and Innovation in Social Science* IX, no. IX (September 2025): 5607–12, https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.909000454.

kembali orientasi hidup yang melenceng, sehingga individu tersebut kembali memiliki kapabilitas intelektual dan spiritual untuk merespons realitas kehidupannya dengan kacamata Rabbani.

Berpijak dari landasan ontologis dan epistemologis definisi tersebut, perumusan tujuan (*teleology*) di dalam Konseling Qur'ani otomatis akan melampaui batasan-batasan pragmatis yang biasa dipatok oleh psikoterapi sekuler. Psikologi konvensional kerap kali menetapkan *homeostasis* (keseimbangan adaptif), peredaan simtom penderitaan (*symptom relief*), atau pengejaran aktualisasi ego yang hedonis sebagai puncak keberhasilan terapi. Sebaliknya, Konseling Qur'ani memandang bahwa rasa sakit psikologis—seperti rasa bersalah eksistensial atau kecemasan akibat dosa—terkadang justru merupakan sinyal positif dari nurani yang masih hidup, yang menuntut adanya resolusi spiritual.[121] Oleh karena itu, sekadar membius rasa sakit bukanlah tujuan utama, melainkan merespons makna di balik rasa sakit tersebut agar melahirkan kebangkitan jiwa.

Tujuan operasional paling fundamental dan mendesak di dalam kerangka Konseling Qur'ani adalah memfasilitasi terjadinya proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) pada diri sang mustarsyid. Individu yang terperosok dalam krisis kejiwaan akut umumnya membawa ruang batin yang disesaki oleh toksin maksiat, represi memori yang tidak terselesaikan, dan penyakit hati kronis (*amradhul qulub*) semisal *hasad*, kesombongan rasional, atau kecintaan duniawi yang ekstrem (*hubbud dunya*). Konseling bertujuan membimbing klien untuk melakukan

[121] Desi Angraeni et al., "Bimbingan Dan Konseling Menurut M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Mishbah Qur'an Surat Al-Ashr Ayat 3," *Counselia; Jurnal Bimbingan Konseling Pendidikan Islam* 4, no. 1 (March 2023): 33–40, https://doi.org/10.31943/counselia.v4i1.33.

ekskavasi psikologis secara jujur, mengidentifikasi patologi hatinya, lalu membuangnya melalui mekanisme katarsis spiritual bernama taubatan nasuha. Ruang batin yang telah berhasil dikosongkan dari kotoran ini (*takhalli*) barulah kemudian diinjeksi dengan nilai-nilai akhlak terpuji (*tahalli*).[122]

Bergerak pada tataran fungsional kognitif, Konseling Qur'ani memiliki tujuan strategis untuk melakukan restrukturisasi rasionalitas klien dengan menghidupkan kembali otoritas Aql yang tercerahkan. Berbagai literatur klinis menunjukkan bahwa distorsi afektif, seperti depresi, sering kali dipicu oleh persepsi yang cacat dalam membaca realitas, semisal pesimisme ekstrem atau ilusi ketidakberdayaan (*learned helplessness*). Konseling bertujuan untuk merobohkan bangunan persepsi keliru tersebut dan menggantinya dengan kerangka berpikir rasional-teologis. Klien diajak mendayagunakan daya analitisnya untuk merenungi ketetapan takdir secara proporsional, serta merumuskan ulang pemahamannya terhadap hakikat kesuksesan objektif yang tidak sekadar diukur dari capaian material.[123]

Dalam ranah pengelolaan afektif, tujuan utama yang dibidik adalah regulasi emosi melalui stabilisasi fungsi sentral *Qalb*. Klien yang datang dengan kondisi terhempas oleh keputusasaan (*yaks*) atau dicekam oleh ketakutan antisipatif yang melumpuhkan (*khauf*), dibimbing secara perlahan untuk mentransformasikan energi destruktif tersebut menjadi

---

[122] Zaki Aulia Mufti et al., "Basic Concept of Educational Counseling from the Perspective of Islamic Education," *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 11, no. 2 (December 2024): 509–20, https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v11i2.13747.

[123] Yuyun Nuraini and Ahmad Syamsul Muarif, "Konseling Qur'ani: Teknik Biblioterapi Untuk Kematangan Emosi Bagi Warga Binaan Wanita," *DA'WA: Jurnal Bimbingan Penyuluhan & Konseling Islam* 5, no. 1 (September 2025): 51–61, https://doi.org/10.36420/q57pad35.

dorongan spiritual yang konstruktif. Konseling Qur'ani sama sekali tidak menargetkan untuk mematikan fitrah emosi seperti kesedihan atau ketakutan, melainkan mereposisi objek dari emosi tersebut. Ketakutan irasional terhadap hilangnya validasi sosial dikalibrasi ulang menjadi ketakutan hilangnya rida Allah, sementara kesedihan atas tragedi personal dikonversi menjadi energi penerimaan tanpa syarat (*ridha*) yang melahirkan daya kebergantungan absolut pada kekuatan Tuhan (*tawakkal*).[124]

Pada dimensi modifikasi behavioral (tingkah laku), Konseling Qur'ani mematok tujuan yang sangat lugas, yakni penundukan kesombongan ego dan pengekangan tiranik dari *Nafs Ammarah bis Su'* (hawa nafsu yang mengomandoi pada keburukan).[125] Klien yang menderita akibat pola perilaku merusak, seperti adiksi persisten, agresi meledak-ledak, atau impulsivitas seksual, dilatih secara sistematis untuk merebut kembali hierarki kontrol kejiwaannya. Tujuan modifikasi perilaku ini dicapai melalui internalisasi disiplin syariat yang ketat; di mana optimalisasi ibadah fisik seperti puasa dan salat difungsikan bukan sekadar sebagai ritual kering, melainkan sebagai instrumen psikologis latihan pengendalian diri (*self-control*). Kesuksesan terapeutik diukur dari kapasitas klien dalam menunda pemuasan instan demi mengejar kebermaknaan jangka panjang.

Mengintegrasikan restorasi kognitif, afektif, dan behavioral tersebut, tujuan esensial dari Konseling Qur'ani hakikatnya adalah membongkar lapisan *ran* (karat kemaksiatan di hati) demi mengaktualisasikan kembali kesadaran fitrah klien.

---

[124] Sukandar, Budiman, and Aziz, "Qur'anic Counseling and Psychotherapy."

[125] Mukhlas Mukhlas and Ika Kurnia Sofiani, "Landasan Teori Konseling Islam," *Kaisa: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 1, no. 1 (February 2021): 25–37, https://doi.org/10.56633/kaisa.v1i1.192.

Epistemologi Islam meyakini bahwa setiap manusia dilahirkan dengan membawa memori perjanjian primordial (*mitsaq*) berupa kerinduan alamiah kepada Tuhannya, yang tertanam di relung bawah sadar spiritual.[126] Krisis neurotik pecah ketika manusia memaksa dirinya hidup berlawanan arus dengan desain orisinal fitrahnya ini. Maka, proses konseling mewujud sebagai sebuah perjalanan "*re-homing*"; proses evakuasi jiwa yang tersesat di labirin hedonisme modern agar kembali menyadari identitas primordialnya, sehingga ia dapat mencicipi kembali kelezatan kedekatan dengan Sang Maha Pencipta.

Secara spesifik dan adaptif, Konseling Qur'ani mengemban tujuan untuk merombak total paradigma klien dalam menginterpretasi penderitaan, stres, dan musibah (*resilience and meaning-making*). Klien penderita trauma sering kali terpenjara dalam konstruksi mental yang mempersepsikan penderitaannya sebagai kutukan irasional, ketidakadilan takdir, atau kesia-siaan eksistensial. Konselor bertugas memfasilitasi klien melakukan re-atribusi kognitif, menggeser sudut pandangnya agar mampu membaca musibah sebagai kurikulum *tarbiyah ilahiyyah* (pendidikan Tuhan); entah itu didesain untuk merontokkan dosa-dosanya, mematangkan ketangguhan imannya, atau menyeleksi dirinya untuk derajat yang lebih tinggi. Paradigma penderitaan yang bermakna (*meaningful suffering*) inilah yang menjadi hulu ledak bagi lahirnya resiliensi psikologis yang tidak bisa dijebol oleh keputusasaan.[127]

---

[126] Hani M. Henry, "Spiritual Energy of Islamic Prayers as a Catalyst for Psychotherapy," *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (April 2015): 387–98, https://doi.org/10.1007/s10943-013-9780-4.

[127] Iqbal Amar Muzaki, Amirudin Amirudin, and Siti Sukma Rianti, "Bimbingan Konseling Dalam Perspektif Pendidikan Islam," *Intiqad: Jurnal Agama dan Pendidikan Islam* 14, no. 1 (June 2022): 143–58, https://doi.org/10.30596/intiqad.v14i1.10313.

Menarik lensa pada spektrum tujuan makro, Konseling Qur'ani menolak membatasi proyeksi keberhasilannya semata-mata pada kesalehan atau kesehatan mental individual yang ego-sentris. Konseling ini mengusung tujuan sosiologis yang sangat transformatif, yakni merevitalisasi fungsionalitas klien sebagai *khalifah fil ard* (mandataris peradaban di muka bumi). Individu yang anatomi kejiwaannya telah disehatkan tidak direkomendasikan untuk menarik diri dari hiruk-pikuk sosial dan mengasingkan diri dalam eksklusivitas spiritual. Sebaliknya, kesehatan mentalnya harus tereksternalisasi dalam bentuk kontribusi proaktif, merajut relasi sosial yang etis (hablum minannas), dan mengambil peran kepemimpinan yang berani dalam memperbaiki tatanan kemasyarakatan sesuai dengan kapasitas intelektualnya.[128]

Berkelindan dengan peran sosiologis tersebut, tujuan eksistensial paling asasi yang harus dikukuhkan adalah realisasi identitas sejati sang klien sebagai abdullah (hamba Allah yang menundukkan diri sepenuhnya). Terdapat sebuah paradoks psikologis yang teramat agung dalam ajaran tauhid: bahwa kemerdekaan mental dan psikologis tertinggi justru hanya dapat direngkuh tatkala seorang manusia mendeklarasikan perhambaan yang total dan absolut kepada Tuhannya.[129] Dengan memposisikan diri murni sebagai hamba Allah, individu

[128] Nurfajriyah Azani, Ahmad Arifi, and Lukman Harahap, "Studi Kualitatif Tentang Solusi Al-Qur'an Terhadap Konflik Keluarga Pada Mahasiswa Program Studi Bimbingan Dan Konseling Islam," *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, no. 2 (December 2022): 114–27, https://doi.org/10.24014/jiik.v12i2.20217.

[129] Winda Paramita Winda Paramita and Saifullah Saifullah, "Bimbingan Dan Konseling Islam Dalam Meningkatkan Harga Diri Muallaf Di Buleleng Bali," *Konseling At-Tawazun : Jurnal Kajian Bimbingan Dan Konseling Islam* 1, no. 2 (July 2022): 80–86, https://doi.org/10.35316/attawazun.v1i2.2059.

secara otomatis membebaskan dirinya dari segala bentuk perbudakan inferior; ia merdeka dari validasi netizen, tidak tersandera oleh kebanggaan status sosial, dan tidak tunduk pada tirani egonya sendiri. Pembebasan dari belenggu-belenggu sekuler inilah yang mengantarkan jiwa pada titik otonomi yang sejati.

Menuju puncak pendakian teologisnya, Konseling Qur'ani bertujuan mendamaikan krisis dialektika di dalam pikiran klien terkait kebebasan berkehendak (*ikhtiar*) dan determinisme absolut (*qada* dan *qadar*). Mayoritas kecemasan patologis (*anxiety disorder*) dalam masyarakat modern bermula dari delusi kendali; perasaan bahwa manusia adalah sutradara mutlak atas jalan hidupnya, yang membuatnya hancur berkeping-keping manakala realitas mengkhianati kalkulasi logisnya. Konseling Qur'ani menuntun daya nalar klien untuk menggapai titik hikmah, di mana ia sanggup mengerahkan upaya ikhtiar paling maksimal pada area yang bisa dikelolanya, namun pada detik yang sama ia mendemonstrasikan kelapangan dada yang dahsyat untuk merelakan dan mencintai apa pun ketetapan akhir yang diputuskan oleh penguasa langit.[130]

Muara konklusif dari seluruh rangkaian tujuan tersebut, yang sekaligus memosisikan dirinya sebagai paramater definitif dari kesehatan mental paripurna dalam Islam, adalah tercapainya ekuilibrium kejiwaan bernama *Nafs Muthma'innah* (jiwa yang telah mencapai level ketenangan absolut). Ini adalah konstelasi tertinggi dari sistem kepribadian, sebuah tataran di mana riak pergolakan batin telah mereda total, syahwat dan amarah telah bersimpuh patuh di bawah otoritas akal dan

[130] Abdullah M.m.a and Mazahir S.m.m, "The Islamic Guidance in Counselling: An Overview," *Jamal Academic Research Journal : An Interdisciplinary* 2, no. 1 (August 2021): 1–18, https://doi.org/10.46947/jarj21202111.

nurani, serta batin merasakan stabilisasi yang tidak lagi sanggup diguncang oleh fluktuasi takdir duniawi.[131] Individu yang telah mapan di atas maqam ini terbebas dari euforia histeris ketika meraih kemenangan finansial, sekaligus imun dari kehancuran depresif tatkala dihempas badai musibah, karena jangkar kejiwaannya telah tertancap kuat pada dasar keridaan ilahi.

Eksklusivitas yang melampaui kerangka waktu empiris semakin menegaskan bobot keilmuan Konseling Qur'ani, yakni pada proyeksi tujuannya yang secara sadar menembus garis batas kematian biologis. Tatkala psikoterapi konvensional mengakhiri intervensinya pada titik di mana klien mampu kembali produktif bekerja hingga akhir hayatnya di dunia, Konseling Qur'ani memproyeksikan lintasan tujuannya melesat menuju cakrawala eskatologis.[132] Kesembuhan trauma, perbaikan struktur kognisi, dan penyempurnaan akhlak yang ditempa di dalam ruang konseling diletakkan sepenuhnya dalam proyeksi untuk meraih falah (kemenangan sejati) dan pembebasan di alam barzakh hingga di mahkamah hari akhir kelak. Visi eskatologis yang melampaui zaman ini menyuntikkan energi pemulihan yang masif bagi klien, sebab ia menyadari bahwa kesembuhannya bukan sekadar perbaikan saraf, melainkan investasi abadi.[133]

---

[131] Khairunnas Rajab, "Nilai-Nilai Holistik Dalam Kaunseling Islam: The Holistic Values of Islamic Counselling," *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam* 17, no. 1 (December 2015): 25–50, https://doi.org/10.22452/afkar.vol17no1.2.

[132] Ike Gustia Ariska and Sus Budiharto, "Al-Qur'an Therapy Learning And Understanding The Trace of Prophetic Teaching Through Prophetic Leadership Lectures," *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 8, no. 2 (October 2023): 175–84, https://doi.org/10.22373/psikoislamedia.v8i2.19988.

[133] Nazeer Datti Abdullahi, "Islamic Guidance And Counseling As A Framework For Personal And Societal Well-Being In Islamic Societies," *Al-Abshar: Journal of Islamic Education Management* 4, no. 1 (October 2025): 1–13, https://doi.org/10.58223/al-abshar.v4i1.442.

Lebih jauh lagi, sebagai sebuah disiplin yang komprehensif, Konseling Qur'ani menempatkan titik bidik tujuannya tidak semata-mata pada ranah kuratif (penyembuhan) bagi jiwa-jiwa yang telah retak, melainkan merentang secara masif pada wilayah preventif (pencegahan) dan developmental (eskalasi pengembangan diri). Bagi individu yang tidak menunjukkan gejala gangguan klinis apa pun, ruang konseling bermutasi menjadi ruang pembinaan (*tarbiyah*) yang menantangnya untuk mendobrak plafon keimanan awamnya menuju ekuilibrium taqwa dan *ihsan*. Proses ini merupakan komitmen *life-long education* atau pembinaan kejiwaan tiada akhir, yang secara ketat memastikan bahwa kurva pertumbuhan psikologis dan spiritual seorang individu terus bergerak secara eksponensial searah dengan pertambahan usia biologisnya.[134]

Sebagai sintesis analitis dari keseluruhan uraian epistemologis dan teleologis di atas, diskursus mengenai Pengertian dan Tujuan Konseling Qur'ani sukses mendemonstrasikan sebuah tawaran kerangka keilmuan yang sangat revolusioner. Ia membongkar kebuntuan eksistensial psikologi antroposentris murni dengan menghadirkan cetak biru teo-antroposentris, di mana penyembuhan kejiwaan dimaknai bukan sekadar penyesuaian sosial, melainkan ikhtiar sakral untuk merekatkan kembali harmoni antara makrokosmos (hukum Tuhan di alam semesta) dan mikrokosmos (sistem batiniah manusia).[135] Deretan tujuannya yang disusun bertingkat [dimulai dari purifikasi kotoran hati, restrukturisasi cara berpikir,

---

[134] Warlan Sukandar and Yessi Rifmasari, "Bimbingan dan Konseling Islam : Analisis Metode Bimbingan dan Konseling Islam dalam Qur`an Surat An-Nahl ayat 125," *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 5, no. 1 (June 2022), https://doi.org/10.31869/jkpu.v5i1.3302.

[135] Salasiah Hanin Hamjah and Noor Shakirah Mat Akhir, "Islamic Approach in Counseling," *Journal of Religion and Health* 53, no. 1 (February 2014): 279–89, https://doi.org/10.1007/s10943-013-9703-4.

penguasaan atas insting purba, penemuan kembali makna penderitaan, hingga pencapaian ketenangan absolut dan kebahagiaan lintas dunia-akhirat] menjadi legitimasi ilmiah sekaligus teologis bahwa Konseling Qur'ani merupakan manifestasi paling nyata dari kasih sayang Tuhan untuk memandu rasionalitas manusia keluar dari jurang absurditas modern menuju kepastian hakiki.

Prinsip-Prinsip Dasar Konseling dalam Al-Qur'an

Membangun sebuah kerangka keilmuan penyembuhan psikologis yang otentik menuntut adanya fondasi aksiomatis yang tidak bisa dikompromikan. Dalam diskursus Konseling Qur'ani, fondasi tersebut termanifestasi melalui serangkaian prinsip dasar yang diekstraksi secara langsung dari teks-teks suci Al-Qur'an.[136] Berbeda dengan kode etik atau prinsip dasar psikoterapi konvensional, seperti pedoman *American Psychological Association* (APA), yang murni merupakan produk kesepakatan rasionalitas manusia yang bisa direvisi kapan saja, prinsip-prinsip konseling dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan ontologis yang absolut. Prinsip-prinsip ini bukan sekadar panduan etis-administratif, melainkan representasi dari hukum-hukum penciptaan (*sunnatullah*) yang mengatur mekanisme bekerjanya jiwa manusia.[137]

Al-Qur'an tidak sekadar menawarkan teknik-teknik terapeutik yang mekanis, melainkan menghadirkan sebuah paradigma makro tentang bagaimana proses intervensi psikologis seharusnya dijalankan. Prinsip-prinsip yang terangkum di dalamnya beroperasi pada multi-dimensi

[136] M.m.a and S.m.m, "The Islamic Guidance in Counselling."

[137] Abdullahi, "Islamic Guidance And Counseling As A Framework For Personal And Societal Well-Being In Islamic Societies."

sekaligus: membimbing sikap batin sang konselor, mengarahkan posisi psikologis sang klien, dan membingkai seluruh atmosfer interaksional di dalam ruang terapi.[138] Dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip ini, sebuah sesi percakapan psikologis biasa dapat bertransformasi menjadi sebuah ritus penyembuhan spiritual yang bernilai ibadah.

Secara filosofis, prinsip-prinsip dasar Konseling Qur'ani mengikat ketiga elemen utama dalam proses terapi—yakni konselor, klien, dan metode—ke dalam satu kesatuan sistem teosentris. Kesadaran akan kehadiran dimensi ketuhanan sebagai "Pihak Ketiga" yang mengawasi, membimbing, dan memberikan kesembuhan menjadi ruh yang menghidupkan seluruh prinsip operasional tersebut.[139] Di sinilah letak diferensiasi yang amat tajam; ruang konseling tidak lagi dipandang sebagai ruang hampa nilai tempat dua manusia saling membedah pikiran, melainkan sebuah laboratorium batin tempat kebenaran wahyu diuji validitasnya dalam menyembuhkan penderitaan manusia.

Prinsip fundamental pertama dan yang paling mendasar adalah Prinsip Tauhid (*Teosentrisme*). Dalam kerangka Konseling Qur'ani, seluruh proses asesmen, intervensi, hingga evaluasi harus bermuara pada pengakuan akan keesaan dan kemahakuasaan Allah SWT.[140] Prinsip ini mendekonstruksi delusi

---

[138] Fatıma Firdevs Adam and Rukiye Gögen, "The Quran From The Perspective Of Acceptance And Commitment Therapy," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28, no. 3 (December 2024): 1045–66, https://doi.org/10.18505/cuid.1525118.

[139] Fathul Mufid Sri Haryanto, "Health Problems among Students at the University of Science Al-Qur'an, Central Java: A Case Study," *Journal of Hunan University Natural Sciences* 52, no. 7 (2025), https://jonuns.com/index.php/journal/article/view/1783.

[140] Taufikin Taufikin and Yusdani Yusdani, "Ecological Literacy in Islamic Education: Strengthening Environmental Awareness Through Tauhid-Based

antroposentrisme yang kerap menghinggapi dunia medis dan psikologi Barat, di mana kesembuhan sering kali diklaim sebagai prestasi absolut dari kecanggihan metode terapis atau kekuatan ego klien. Tauhid meletakkan proposisi mutlak bahwa Allahlah satu-satunya Dzat Yang Maha Menyembuhkan (*Asy-Syaafi*), sementara sains psikologi dan proses konseling hanyalah instrumen perantara (*wasilah*).[141]

Bagi seorang konselor, internalisasi Prinsip Tauhid ini berfungsi sebagai mekanisme eliminasi terhadap hubris atau kesombongan intelektual/profesional. Tatkala seorang klien berhasil keluar dari jerat depresi atau kecanduan kronis, konselor Qur'ani tidak akan terjebak pada euforia kebanggaan diri yang menipu (*ujub*). Ia menyadari dengan penuh ketundukan bahwa kepiawaiannya dalam melakukan empati, restrukturisasi kognitif, atau psikoedukasi sama sekali tidak akan membuahkan hasil tanpa adanya izin dan curahan hidayah dari Penguasa hati manusia. Kesadaran tauhidik ini menjaga konselor tetap berada pada maqam *tawadhu'* (rendah hati) yang otentik.[142]

Bagi sang klien (*mustarsyid*), Prinsip Tauhid merupakan jangkar psikologis yang teramat kuat untuk membebaskannya dari kecemasan eksistensial. Psikopatologi modern sering kali berakar pada krisis *locus of control*; perasaan bahwa manusia sendirian menghadapi alam semesta yang acak dan tanpa belas

---

Learning," *Madania: Jurnal Kajian Keislaman* 29, no. 1 (July 2025): 187–201, https://doi.org/10.29300/madania.v29i1.7741.

[141] Tareq M. Zayed, "Conceptual and Practical Understanding of Counseling in Islam," *MOJPC: Malaysia Online Journal of Psychology & Counselling* 2, no. 1 (August 2017), https://mojc.um.edu.my/index.php/MOJC/article/view/5560.

[142] Amirah Diniaty, "Urgensi Teori Konseling dan Perspektifnya dalam Islam Menjawab Tuntutan Konseling Religius di Masa Depan," *Al-Ta lim Journal* 20, no. 1 (February 2013): 312–232, https://doi.org/10.15548/jt.v20i1.27.

kasih. Dengan tauhid, klien diajak untuk mengkalibrasi ulang sandaran jiwanya, memindahkan beban penyelesaian masalah dari pundaknya yang rapuh ke haribaan Tuhan Yang Maha Kuat (*Al-Qawiy*). Klien dibimbing untuk menyadari bahwa setiap detail masalahnya tidak pernah luput dari skenario kebijaksanaan ilahi, sehingga melahirkan kepasrahan aktif (*tawakkal*) yang terbukti secara klinis mampu menurunkan lonjakan hormon stres kortisol secara drastis.[143]

Prinsip dasar yang kedua adalah Prinsip *Fitrah* (Kebaikan dan Kesucian Bawaan). Konseling Qur'ani menolak secara diametral postulat psikoanalisis klasik yang memandang manusia digerakkan oleh insting-insting gelap yang destruktif, sekaligus menolak pandangan behaviorisme radikal yang menganggap manusia sebatas kertas kosong (tabula rasa).[144] Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap individu diciptakan dengan membawa cetak biru kesucian yang condong pada kebenaran tauhid. Sekelam apa pun masa lalu seorang klien, sebrutal apa pun kejahatan yang pernah dilakukannya, atau separah apa pun distorsi kognitifnya, Konseling Qur'ani meyakini bahwa di dasar palung kejiwaannya masih tersimpan intan fitrah yang suci dan merindukan Tuhannya.

Keyakinan terhadap Prinsip Fitrah ini melahirkan optimisme terapeutik yang tak terbatas di dalam ruang praktik.

---

[143] Ade Dwi Maria Ningsih Ali Yamin, Kusnadi Kusnadi, and Hartika Utami Fitri, "In Bimbingan Konseling Islam Dengan Metode Kisah Qurani Untuk Meningkatkan Religiusitas Lansia," *Social Science and Contemporary Issues Journal* 1, no. 2 (June 2023): 360–66, https://doi.org/10.59388/sscij.v1i2.172.

[144] Marcia Bayne-Smith et al., "Improvements in Heart Health Behaviors and Reduction in Coronary Artery Disease Risk Factors in Urban Teenaged Girls Through a School-Based Intervention: The PATH Program," *American Journal of Public Health* 94, no. 9 (September 2004): 1538–43, https://doi.org/10.2105/AJPH.94.9.1538.

Konselor tidak memandang klien patologis sebagai "barang rusak" yang harus direparasi total dari nol, melainkan memandangnya sebagai jiwa agung yang sedang tertutup oleh debu-debu kelalaian (*ghaflah*) dan karat dosa (*ran*). Oleh karena itu, tugas utama konselor bukanlah mengindoktrinasi klien dengan kepribadian buatan yang baru, melainkan melakukan ekskavasi psikologis, membantu klien menyapu bersih kotoran, kotoran yang menutupi mata hatinya, sehingga cahaya fitrah tersebut dapat kembali memancar dan membimbing perilakunya secara mandiri.[145]

Selanjutnya, prinsip krusial yang mengatur regulasi emosional dalam interaksi terapeutik adalah Prinsip Kasih Sayang dan Kelembutan (*Rahmah wa Liyyn*). Prinsip ini diabadikan secara eksplisit dalam Surah Ali Imran ayat 159, di mana Allah memuji kelembutan Rasulullah SAW yang lahir dari rahmat ilahi. Sikap empati (*empathic understanding*) dan penerimaan tanpa syarat (*unconditional positive regard*) yang diagungkan oleh psikologi humanistik Carl Rogers, sesungguhnya telah menemukan bentuk purnanya dalam konsep Rahmah.[146] Rahmat di sini bukan sekadar kasihan yang sentimental, melainkan pancaran kasih sayang spiritual yang utuh dari seorang pembimbing kepada jiwa yang sedang tersesat dan menderita.

Penegasan ayat tersebut juga mengandung peringatan keras tentang bahaya destruktif dari sikap kasar dan keras hati (*fadhdhan ghalizhal qalb*) di dalam proses bimbingan. Kekerasan verbal, penghakiman moral yang sinis, atau sikap superioritas

---

[145] Lukmanul Hakim, "Psikoterapi Al-Qur'an Sebagai Sebuah Konsep Dan Model," *Intizar* 19, no. 1 (2013): 69–82.

[146] أحمد سعد الخطيب, "النصيحة في القرآن الكريم دراسة مصطلحية موضوعية," *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالسادات*, ahead of print, December 1, 2021, https://doi.org/10.21608/jfiags.2022.217877.

sang konselor dipastikan hanya akan membuat klien membubarkan diri dan lari dari ruang terapi (*lanfadhu min haulik*). Jiwa yang sedang menderita trauma atau dililit rasa bersalah sangatlah rapuh; ia membutuhkan ruang *holding environment* yang aman dan penuh kelembutan batin. Konselor Qur'ani dituntut untuk meniru sifat *Ar-Rahman* dan *Ar-Rahim*, menyelimuti klien dengan penerimaan yang teduh sebelum perlahan-lahan mengoperasi luka-luka psikologisnya.[147]

Prinsip yang keempat beroperasi pada ranah restrukturisasi kognitif, yakni Prinsip Kebijaksanaan (Hikmah) dan Pengajaran yang Baik (*Mau'izhah Hasanah*). Terinspirasi dari tuntunan metodologis dalam Surah An-Nahl ayat 125, konseling tidak boleh dilakukan secara serampangan atau sekadar menceramahi klien dengan dalil yang kaku.[148] Hikmah mengandung makna kedalaman presisi; ia adalah kemampuan konselor untuk meletakkan sesuatu tepat pada tempatnya, menyelaraskan diksi, intonasi, dan kedalaman materi konseling dengan tingkat kapasitas intelektual, latar belakang sosial, dan kesiapan emosional sang klien.

Dalam praktiknya, Prinsip Hikmah menuntut konselor untuk memiliki kemampuan asesmen klinis yang tajam. Seorang klien yang sedang dalam fase depresi akut dan menyalahkan Tuhan tentu tidak bisa langsung "dihajar" dengan dalil-dalil ancaman azab, melainkan harus didekati dengan narasi tentang luasnya ampunan dan kasih sayang Tuhan. Setelah klien

---

[147] Darwis Hude, Ahmad Husnul Hakim, and Dedi Kusmayadi, "Model Konseling Eklektik Dalam Pendidikan Perspektif Al-Qur`an," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 01 (May 2022): 77–94, https://doi.org/10.30868/at.v7i01.2515.

[148] Muhammad Taufiq, "The Role of Ijtihad in the Renewal of Islamic Thought," *AL-HIKMAH: INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES AND HUMAN SCIENCES* 5, no. 6 (December 2022): 99–114, https://doi.org/10.46722/hikmah.v5i6.331.

menemukan stabilitas emosinya, barulah konselor beralih menggunakan pendekatan dialog argumentatif yang elegan (*mujadalah billati hiya ahsan*) untuk membongkar distorsi logikanya. *Mau'izhah hasanah* memastikan bahwa nasihat yang diberikan mampu menembus selaput kognitif klien dan menggetarkan afeksinya tanpa memicu mekanisme pertahanan diri (*defense mechanism*) berupa penolakan defensif.[149]

Memasuki domain etika keprofesian yang berdimensi spiritual, kita menjumpai prinsip yang kelima, yakni Prinsip Penjagaan Rahasia dan Kepercayaan (*Hifdzul Asrar wal Amanah*). Di dalam paradigma Islam, profesi konselor adalah profesi pemegang amanah yang sangat berat. Ruang konseling pada hakikatnya adalah bilik pengakuan di mana tumpukan aib, kelemahan, dosa masa lalu, hingga fantasi tergelap dari seorang klien dibongkar di atas meja. Menjaga kerahasiaan (*confidentiality*) di sini bukanlah sekadar kepatuhan pada undang-undang praktik psikologi positif, melainkan merupakan perwujudan dari syariat Islam yang melarang keras tindakan menyebarkan aib sesama Muslim (*ghibah* dan *namimah*).[150]

Sanksi teologis terhadap pelanggaran prinsip kerahasiaan ini amatlah mengerikan dalam pandangan Islam, di mana pembocoran rahasia klien dianggap sebagai bentuk pengkhianatan (khiyanah) besar. Sebaliknya, jaminan keamanan psikologis dan teologis ini justru menjadi fondasi utama bagi terbentuknya therapeutic alliance (aliansi terapeutik) yang solid. Ketika klien meyakini secara penuh bahwa konselornya adalah "kuburan" bagi segala rahasia kelamnya, sebagaimana janji Nabi SAW bahwa barangsiapa menutupi aib saudaranya, Allah akan

[149] Hude, Hakim, and Kusmayadi, "Model Konseling Eklektik Dalam Pendidikan Perspektif Al-Qur`an."

[150] KaryonoIbn Ahmad, "Quranic Verses Bring to Counselling Skills," *Research on Humanities and Social Sciences* 3, no. 19 (2013).

menutupi aibnya di hari kiamat, maka resistensi psikologis klien akan runtuh. Ia akan dengan sukarela mengekspos luka-luka bernanahnya untuk dibersihkan dan diobati.[151]

Prinsip keenam yang berfungsi sebagai penyeimbang bagi asas kasih sayang adalah Prinsip Keadilan dan Objektivitas (*Al-Adl wa Tathabuq ma'al Haq*). Empati yang mendalam di dalam Konseling Qur'ani tidak lantas bermakna bahwa konselor boleh menormalisasi, membenarkan, atau memberikan validasi atas perilaku klien yang nyata-nyata menyimpang dan melanggar syariat. Konselor dituntut untuk memisahkan secara tegas antara "menerima individu sang klien tanpa syarat" dengan "menyetujui perbuatan destruktifnya". Keadilan dalam konseling menuntut objektivitas untuk menyatakan yang hak itu hak dan yang batil itu batil, tanpa dipengaruhi oleh rasa simpati yang membabi buta.[152]

Manifestasi dari prinsip keadilan ini terlihat manakala klien berada dalam posisi sebagai pelaku kezaliman (misalnya pelaku Kekerasan Dalam Rumah Tangga atau koruptor yang mengalami stres). Konselor Qur'ani tidak akan terjebak dalam jebakan *toxic enabling* (memfasilitasi tindakan buruk) dengan sekadar menenangkan hati klien. Terapi justru diarahkan secara asertif untuk membangkitkan *sense of justice* di dalam nurani klien, membimbingnya untuk menyadari kezalimannya, bertaubat, dan secara konkret mengembalikan hak-hak orang yang telah

[151] Samsul Arifin, Mokhammad Baharun, and Miftahul Alimin, "Psycho-Sufistic Counseling to Develop Students' Sociocultural Literacy," January 13, 2022, 300–307, https://doi.org/10.2991/assehr.k.220104.045.

[152] Salmi Ahmad Sudan, "Principles of Islamic Counselling and Psychotherapy," *SciSpace - Paper*, July 1, 2017, https://scispace.com/papers/principles-of-islamic-counselling-and-psychotherapy-1zjhm6fdsd.

dizaliminya.[153] Kesejahteraan psikologis yang sejati hanya bisa dicapai bila individu tersebut telah menegakkan keadilan, baik terhadap dirinya sendiri maupun ekosistem sosialnya.

Prinsip ketujuh yang menjadi katalisator bagi terwujudnya perubahan nyata adalah Prinsip Ikhtiar dan Amal (Usaha Berkesadaran dan Tindakan Nyata). Konseling Qur'ani menolak determinisme nasib yang pasif (*jabariyah*). Pencerahan kognitif (*insight*) dan kelegaan emosional (katarsis) yang didapatkan klien di dalam ruang terapi tidak akan bermakna apa-apa apabila tidak ditranslasikan menjadi perubahan perilaku yang konkret di dunia nyata. Hal ini berlandaskan pada hukum perubahan universal yang dipancangkan dalam Surah Ar-Ra'd ayat 11, bahwa Allah tidak akan mengubah nasib atau kondisi kejiwaan suatu kaum hingga mereka secara proaktif berikhtiar mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri.[154]

Konselor memegang peranan untuk mendesain kontrak perilaku (*behavioral contract*) yang membumi, merumuskan langkah-langkah mujahadah (perjuangan keras menundukkan nafsu) yang harus dieksekusi oleh klien pasca-sesi konseling. Entah itu berupa komitmen untuk menegakkan salat, berlatih regulasi napas saat marah, memutus akses pada stimulus pornografi, maupun keberanian untuk meminta maaf kepada orang tua. Prinsip ikhtiar ini menegaskan bahwa pemulihan psikologis dalam Islam adalah sebuah kerja keras, sebuah *jihad an-nafs* (perang melawan jiwa yang kotor), yang menuntut

[153] Erna Dewita et al., "Tinjauan Pendidikan dan Konseling Islam dalam Al-Qur'an Surat An-Nahl Ayat 125," *Menara Ilmu : Jurnal Penelitian dan Kajian Ilmiah* 16, no. 1 (July 2022), https://doi.org/10.31869/mi.v16i1.3407.

[154] Ariska and Budiharto, "Al-Qur'an Therapy Learning And Understanding The Trace of Prophetic Teaching Through Prophetic Leadership Lectures."

persistensi, disiplin, dan keringat perjuangan dari sang klien itu sendiri.[155]

Menyintesiskan keseluruhan prinsip-prinsip dasar tersebut, mulai dari sentralitas Tauhid, keyakinan pada Fitrah, balutan Rahmah, ketepatan Hikmah, penjagaan Amanah, ketegasan Keadilan, hingga tuntutan Ikhtiar, Konseling Qur'ani tampil sebagai sebuah metodologi penyembuhan yang paripurna. Prinsip-prinsip ini tidak beroperasi secara parsial, melainkan merajut sebuah jaring pengaman interaksional yang memastikan proses intervensi psikologis senantiasa berada dalam garis orbit syariat. Ketika prinsip-prinsip Qur'ani ini dihidupkan dengan sungguh-sungguh oleh seorang praktisi yang mumpuni, ruang konseling tidak hanya berfungsi sebagai rumah sakit bagi mental yang sakit, melainkan bermutasi menjadi mihrab transendental yang mengantarkan kesadaran manusia kembali bersujud di bawah keagungan cahaya Sang Pencipta.

Perbedaan Konseling Qur'ani dengan Konseling Konvensional

Diskursus mengenai perbandingan antara Konseling Qur'ani dan Konseling Konvensional (Barat) membuka tirai pada benturan dua paradigma epistemologis yang paling fundamental dalam sejarah pemikiran kemanusiaan. Psikologi konvensional yang mendominasi dunia klinis modern, mulai dari mazhab Psikoanalisis, Behaviorisme, Humanistik, hingga Kognitif-Behavioral, lahir dan dibesarkan dari rahim filsafat sekularisme,

[155] Nurzatil Ismah Azizan and Nasuha Fatini Abdul Malek, "Peranan Kaunselor Dalam Menangani Isu Kesihatan Mental Menurut Perspektif Al-Quran: The Role of Counselors in Addressing Mental Health Issues from the Perspective of the Quran," *E-Jurnal Penyelidikan Dan Inovasi* 12, no. 3 (September 2025): 127–39, https://doi.org/10.53840/ejpi.v12i3.263.

positivisme, dan rasionalisme Barat pasca-Pencerahan.[156] Di sisi lain, Konseling Qur'ani berpijak kokoh di atas aksioma theo-anthropocentric; sebuah kerangka pandang yang menempatkan wahyu ilahi sebagai kebenaran mutlak yang memandu dan menguji rasionalitas empiris manusia.[157] Memahami titik divergensi dari kedua mazhab ini bukan sekadar latihan akademis, melainkan kebutuhan krusial untuk mendudukkan kembali orientasi penyembuhan jiwa pada jalur yang ontologis dan teleologis yang benar.

Perbedaan paling tajam dan mendasar terbentang pada dimensi pijakan epistemologis dan otoritas kebenaran. Konseling konvensional sepenuhnya mengandalkan rasionalitas manusia, observasi klinis empiris, metode eksperimental, serta konsensus sosiokultural para ilmuwan sebagai sumber kebenaran tertinggi.[158] Di dalam ranah ini, kebenaran bersifat relatif, evolutif, dan terkadang sangat dipengaruhi oleh tren nilai moral masyarakat liberal (misalnya pergeseran pandangan psikologi terhadap orientasi seksual atau perilaku menyimpang). Sebaliknya, Konseling Qur'ani meletakkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kebenaran wahyu yang *immutable* (mutlak dan tidak berubah). Meskipun Konseling Qur'ani sangat menghargai dan menyerap temuan sains empiris, seluruh data ilmiah tersebut selalu difiltrasi dan di-subordinasikan di bawah kerangka akidah Islam. Otoritas kebenaran dalam Konseling Qur'ani bersifat

[156] Neviyarni Mudjiran Herman Nirwana Aniswita, "Kode Etik Konseling: Teoritik dan Praksis," *Inovasi Pendidikan* 8, no. 1a (July 2021), https://doi.org/10.31869/ip.v8i1a.2745.

[157] M.m.a and S.m.m, "The Islamic Guidance in Counselling."

[158] Agus Riyadi and Hendri Hermawan Adinugraha, "The Islamic Counseling Construction in Da'wah Science Structure," *Journal of Advanced Guidance and Counseling* 2, no. 1 (July 2021): 11–38, https://doi.org/10.21580/jagc.2021.2.1.6543.

objektif dan universal, bersumber langsung dari Sang Pencipta tata hukum psikologis itu sendiri.[159]

Bergeser pada pandangan mengenai hakikat manusia (ontologi subjek), psikologi konvensional kerap terjebak dalam reduksionisme ekstrem. Psikoanalisis klasik memandang manusia didorong secara deterministik oleh insting seksual dan agresif (*Eros* dan *Thanatos*), Behaviorisme memandangnya sebagai organisme pasif yang dibentuk sepenuhnya oleh lingkungan dan stimulus luar (tabula rasa), sementara Humanistik memandangnya sebagai entitas otonom yang mandiri secara absolut tanpa keterikatan transendental. Sebaliknya, Konseling Qur'ani memandang manusia sebagai mahakarya monopluralis; makhluk bio-psiko-sosio-spiritual yang diciptakan dalam keadaan fitrah yang suci, namun dilengkapi dengan struktur batiniah yang sangat kompleks berupa Ruh, Qalb, Aql, dan Nafs. Manusia di dalam Konseling Qur'ani tidak dilihat sebagai "binatang yang berevolusi" atau "mesin biologis", melainkan sebagai mandataris Tuhan yang memikul tanggung jawab moral yang luhur.[160]

Perbedaan yang tidak kalah krusial terletak pada identifikasi akar permasalahan (patologi kejiwaan). Psikologi konvensional mendiagnosis sumber penderitaan psikologis klien semata-mata berasal dari faktor internal yang bersifat duniawi, seperti represi trauma masa kecil, disfungsi struktur keluarga, distorsi kognitif, ketidakseimbangan neurotransmiter di otak, atau kegagalan individu beradaptasi dengan tekanan sosial.[161] Sementara itu, Konseling Qur'ani memperluas spektrum patologi tersebut hingga ke dimensi transendental. Gangguan

[159] Sudan, "Principles of Islamic Counselling and Psychotherapy."

[160] Hakim, "Psikoterapi Al-Qur'an Sebagai Sebuah Konsep Dan Model."

[161] Sukandar, Budiman, and Aziz, "Qur'anic Counseling and Psychotherapy."

jiwa, kecemasan kronis, atau depresi tidak hanya dipandang sebagai masalah klinis biologis, melainkan sering kali merupakan manifestasi dari disfungsi akal, dominasi tirani hawa nafsu (*nafs ammarah*), penyakit hati (*amradhul qulub* seperti sombong, dengki, dan riya), kelalaian spiritual (ghaflah), serta keterputusan hubungan batin antara seorang hamba dengan Tuhannya.[162]

Implikasi dari perbedaan diagnosis tersebut secara otomatis melahirkan perbedaan tajam pada metodologi intervensi dan teknik terapi. Konseling konvensional berfokus pada katarsis emosional, restrukturisasi skema kognitif, desensitisasi sistematis, atau pengubahan perilaku melalui modifikasi lingkungan sosial. Konseling Qur'ani tetap menggunakan teknik-teknik rasional dan empatik tersebut, namun ia menambahkan instrumen spiritual yang bersifat transformatif dan multidimensional. Intervensi dalam Konseling Qur'ani melibatkan resep-resep ibadah yang sarat makna psikologis, seperti *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa), *muhasabah* (introspeksi radikal), terapi zikir untuk menenangkan *qalb*, optimalisasi salat sebagai sarana meditasi dan regulasi diri, pembiasaan puasa untuk meredam syahwat hewani, serta penguatan sabar dan tawakkal.[163]

Pada ranah orientasi peran dan sikap konselor, terdapat pergeseran filosofis yang sangat menarik. Sebagian besar mazhab psikologi konvensional menuntut konselor untuk bersikap netral secara moral (*value-free*) dan memosisikan diri sekadar sebagai cermin pasif yang memantulkan perasaan klien tanpa melakukan intervensi nilai. Sebaliknya, Konselor Qur'ani secara sadar menolak netralitas moral yang semu. Ia hadir

[162] Ardimen et al., "Construction of Religious Counselling Theory from the Perspective of the Qur'an."

[163] Hakim, "Psikoterapi Al-Qur'an Sebagai Sebuah Konsep Dan Model."

dengan membawa standar nilai kebenaran objektif (halal-haram, *makruf-munkar*), bertindak sebagai pembimbing yang asertif, penunjuk jalan (*dalil*), dan teladan spiritual (*uswah hasanah*). Konselor Qur'ani tidak ragu untuk meluruskan nilai-nilai klien yang menyimpang dari syariat, namun ia melakukannya dengan balutan penuh kasih sayang (rahmah) dan kebijaksanaan (hikmah).[164]

Perbedaan yang paling menentukan pada akhirnya bermuara pada tujuan akhir (*teleology*) dari proses konseling. Psikoterapi sekuler membatasi keberhasilannya pada parameter duniawi: tercapainya penyesuaian diri (*adjustment*), hilangnya gejala klinis (*symptom relief*), peningkatan produktivitas kerja, kebahagiaan subjektif, dan aktualisasi ego pribadi. Konseling Qur'ani melampaui batas-batas horison duniawi tersebut secara radikal. Tujuan akhir dari Konseling Qur'ani adalah tercapainya keselamatan hidup di dunia dan akhirat (falah), pemulihan fungsi diri sebagai abdullah dan khalifah, pencapaian tingkat ekuilibrium tertinggi berupa *Nafs Muthma'innah* (jiwa yang tenang), serta bermuara pada satu titik puncak: menggapai rida Allah SWT (*mardhatillah*) sebagai investasi kebahagiaan yang abadi melintasi batas kematian.[165]

Karakteristik dan Etika Konselor Qur'ani

Dalam arsitektur Konseling Qur'ani, kepribadian dan integritas moral sang konselor itu sendiri menempati posisi sebagai instrumen terapi yang paling utama dan menentukan. Berbeda dengan psikoterapi konvensional di mana keahlian klinis, penguasaan teknik psikometri, dan kepatuhan pada manual

[164] Abdullahi, "Islamic Guidance And Counseling As A Framework For Personal And Societal Well-Being In Islamic Societies."

[165] Azizan and Malek, "Peranan Kaunselor Dalam Menangani Isu Kesihatan Mental Menurut Perspektif Al-Quran."

intervensi sering kali dipandang sudah memadai, Konseling Qur'ani menuntut prasyarat yang jauh lebih mendalam.[166] Seorang konselor Muslim tidak hanya bertindak sebagai seorang teknisi perilaku atau analis kognitif, melainkan sebagai pewaris risalah kenabian (*waratsatul anbiya*) yang memikul mandat moral dan spiritual yang sangat berat. Efektivitas sebuah teknik konseling tidak akan pernah mencapai titik optimalnya apabila ia dibawakan oleh kepribadian terapis yang kering secara spiritual atau cacat secara moral.[167] Oleh karena itu, penjabaran mengenai karakteristik dan etika Konselor Qur'ani merupakan pilar penutup yang mengukuhkan bangunan bab ini secara utuh.

Karakteristik fundamental pertama yang wajib mendarah daging pada diri seorang Konselor Qur'ani adalah Keikhlasan Niat (*Ikhlasul Niyah*).[168] Di tengah dunia modern yang kerap kali mengomersialisasikan layanan kesehatan mental secara berlebihan, seorang konselor Qur'ani memosisikan aktivitas pertolongannya murni sebagai bentuk pengabdian ibadah kepada Allah SWT, wujud nyata dari dakwah bil-hal, serta manifestasi kepedulian sosial (*amar ma'ruf nahi munkar*). Meskipun ia menerima imbalan profesional yang sah atas jasanya, orientasi batinnya tidak pernah bergeser menjadi hamba uang atau pencari popularitas institusional.[169] Niat yang

---

[166] Abu Anwar, "Karakteristik Pendidikan Dan Unsur-Unsur Kelembagaan Di Pesantren," *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam* 2, no. 2 (December 2016): 165–82, https://doi.org/10.24014/potensia.v2i2.2536.

[167] Reizki Maharani, Sufyarma Marsidin, and Yeni Karneli, *Integrasi Konsep Akhlak Al-Ghazali Dalam Pengembangan Kompetensi Konselor Islam | TANJAK : Journal of Education and Teaching*, April 25, 2025, https://ejournal.stainkepri.ac.id/tanjak/article/view/1859.

[168] Abdul Rozak Ali Maftuhin and Syamsurizal Yazid, "Zikir Dan Ketenangan Jiwa: Kajian Psikologis," *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025): 227–42, https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.365.

[169] Ainun Sheilla, Nandang Budiman, and Nadia Aulia Nadhirah, "Etika Komunikasi Konselor Dalam Konseling Online Berbasis Teks," *JKP (Jurnal*

tulus ikhlas ini melahirkan semacam energi spiritual dan ketulusan batin yang secara psikologis mampu meresonansi dan menembus dinding pertahanan emosional klien, menciptakan rasa aman yang tulus di ruang konseling.

Karakteristik kedua yang menjadi pilar profesionalisme adalah Kompetensi Ganda atau Kapasitas Integratif (*Kafa'ah Mutakamilah*). Seorang konselor Qur'ani dituntut untuk memiliki keluasan ilmu yang mencakup dua kutub keilmuan secara seimbang. Di satu sisi, ia harus menguasai secara mumpuni ilmu-ilmu psikologi klinis, dinamika kepribadian, teknik wawancara konseling, pemahaman tentang patologi mental, serta keterampilan mendengarkan aktif (*active listening*).[170] Di sisi lain, ia juga harus memiliki literasi keislaman yang mendalam, memahami prinsip akidah yang lurus, menguasai penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah yang berkaitan dengan kejiwaan, serta memahami hukum-hukum syariat. Tanpa penguasaan psikologi, ia akan terjebak menjadi pemberi nasihat agama yang kaku dan mengabaikan gejala klinis; sebaliknya, tanpa penguasaan agama, ia akan tergelincir pada relativisme sekuler.

Karakteristik ketiga yang tidak bisa ditawar adalah Keteladanan Pribadi (*Uswah Hasanah*). Prinsip ini berangkat dari kesadaran bahwa integritas moral konselor adalah cermin berjalan dari nilai-nilai yang ia tawarkan kepada kliennya. Mustahil seorang konselor mampu membimbing klien keluar dari kubangan kecanduan maksiat, mengelola amarah

---

Konseling Pendidikan) 7, no. 1 (June 2023): 1–12, https://doi.org/10.29408/jkp.v7i1.17812.

[170] Wan Nor Atikah Che Wan Mohd Rozali et al., "The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review," *International Journal of Public Health* 67 (August 2022): 1604998, https://doi.org/10.3389/ijph.2022.1604998.

destruktif, atau mengajarkan ketenangan jiwa, apabila di balik layar kehidupannya ia sendiri masih diperbudak oleh hawa nafsu dan terang-terangan melanggar syariat Tuhan.[171] Konsistensi antara ilmu dan amal (*qaulun wa fi'lun*) ini membangun otoritas moral yang mutlak, sehingga setiap nasihat dan intervensi yang dilontarkannya memiliki daya ketuk batin yang dahsyat bagi klien.

Bergeser pada ranah etika interaksional, karakteristik keempat adalah sikap *Tawadhu'* (Rendah Hati) dan Pandangan Tanpa Menghakimi (*Non-Judgmental Compassion*). Konselor Qur'ani dilarang keras memandang klien yang datang dengan membawa segudang masalah, trauma dosa, atau perilaku menyimpang dengan tatapan sinis, merendahkan, atau merasa dirinya lebih suci (*ujub*).[172] Ia harus meneladani sifat kasih sayang Nabi SAW, menyadari dengan penuh kesadaran bahwa keterpurukan moral atau psikologis klien bisa saja menimpa siapa pun, dan bahwa ia sendiri selamat semata-mata karena karunia perlindungan Allah. Etika tawadhu' ini melahirkan suasana unconditional positive regard yang murni, membuat klien merasa diterima apa adanya tanpa rasa takut dihakimi.[173]

Etika kelima yang memagari profesionalitas ruang konseling adalah Prinsip Penjagaan Rahasia yang Ketat (*Hifdzul Asrar*).[174] Ruang konseling dalam Islam adalah zona sakral yang

---

[171] Maharani, Marsidin, and Karneli, *Integrasi Konsep Akhlak Al-Ghazali Dalam Pengembangan Kompetensi Konselor Islam | TANJAK*.

[172] Maslina Daulay, "Urgensi Bimbingan Konseling Islam Dalam Membentuk Mental Yang Sehat," *Hikmah* 12, no. 1 (May 2018): 146–59, https://doi.org/10.24952/hik.v12i1.859.

[173] Riyadi and Adinugraha, "The Islamic Counseling Construction in Da'wah Science Structure."

[174] Jovita Anindya, Nandang Budiman, and Nadia Aulia Nadhiroh, "Etika Profesi Bimbingan Dan Konseling: Menghadapi Tantangan Kerahasiaan Dalam Layanan Konseling Online," *Indonesian Journal of Educational Counseling* 8, no. 1 (January 2024): 25–35, https://doi.org/10.30653/001.202481.329.

berfungsi sebagai tempat penumpumpukan aib, kelemahan, dosa masa lalu, dan rahasia terdalam dari seorang klien. Membocorkan rahasia klien kepada pihak lain, kecuali dalam kondisi darurat syar'i seperti ancaman pembunuhan atau bunuh diri, merupakan tindakan pengkhianatan (*khiyanah*) yang diharamkan secara tegas. Konselor Qur'ani memegang teguh janji kerahasiaan ini karena ia meyakini bahwa menutupi aib sesama Muslim di dunia adalah syarat mutlak agar Allah kelak menutupi aibnya di hari kiamat, sebuah jaminan etis yang membangun trust absolut.

Karakteristik keenam adalah Kebijaksanaan dalam Pendekatan (*Hikmah wal Mau'izhah Hasanah*). Etika ini menuntut konselor untuk cerdas membaca peta psikologis klien, tidak gegabah memberikan vonis agama, serta mampu menyesuaikan diksi, gaya bahasa, dan dosis intervensi spiritual sesuai dengan tingkat kematangan intelektual dan emosional klien. Ia tahu kapan harus merangkul dengan kelembutan, kapan harus mendengarkan tanpa interupsi, dan kapan harus memberikan ketukan kognitif yang tegas.[175] Hikmah inilah yang menyelamatkan proses konseling dari jebakan indoktrinasi yang dogmatis dan kaku.

Terakhir, etika ketujuh yang menjadi mahkota dari seluruh rangkaian kepribadian konselor adalah Ketergantungan Mutlak dan Doa (*Istinganah wa Dua'*).[176] Seorang konselor Qur'ani menyadari sepenuhnya batas-batas kemampuan insaniahnya.

---

[175] Alisa Chusuma Dewi and Muhammad Saiful Hidayat, "Konsep Kebahagiaan Perspektif Islam Dalam Al-Qurán," *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 1, no. 4 (September 2024): 16–24, https://doi.org/10.61132/ikhlas.v1i4.106.

[176] Livia Astuti and Nurjannah Nurjannah, "Penerapan Six Pillars of Character Untuk Membangun Kualitas Karakter Anak," *JP3M: Jurnal Pendidikan, Pembelajaran Dan Pemberdayaan Masyarakat* 4, no. 2 (October 2022): 449–55, https://doi.org/10.37577/jp3m.v4i2.477.

Betapapun ia memiliki gelar akademik yang tinggi dan pengalaman klinis berpuluh-puluh tahun, ia tidak pernah mengandalkan kecerdasan teknisnya semata. Di sela-sela sesi konseling, bahkan secara khusus di ruang privat sepertiganya malam, ia senantiasa melangitkan doa untuk klien-kliennya, memohonkan hidayah, ketenangan, dan kesembuhan langsung kepada *Asy-Syaafi*. Kesadaran teosentris inilah yang membedakan Konselor Qur'ani dengan profesi penolong lainnya, menjadikannya bukan sekadar seorang terapis profesional, melainkan seorang penyambung rahmat Tuhan di bumi.

Bab IV
Strategi dan Pendekatan Konseling Qur'ani

Pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah tentang Penyakit Hati (Jiwa)

Mengenal Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim memiliki nama lengkap yaitu Muhammad bin Abi Bakr bin 'Ayyub bin sa'd bin Hurays bin Makki Zayn al-Din al-Zura'I al-Dimaqsi al-Hanbali. Laqabnya adalam Shams al-Din dan kunyah-nya adalah Abu Abdillah. Ia lebih terkenal dengan panggilaan Ibn Al-Qayyimu Qayyim Al-Jawziyah.[177] Al-Jawziyah adalah nama sebuah sekolah di Damaskus, yang diambil dari nama pendirinya, yaitu Muhyi al-Din 'Abu Mahasin Yusuf bin 'Abd al-Rahman bin Ali bin Jawzi.[178]

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim lahir pada tanggal 7 safar 691 H atau 4 Februari 1929 M di Desa Zura' sebuah perkampungan Hawran. Desa ini berada sekotar 55 mil, sebelah tenggara kota

[177] Gordon D. Newby, A Concise Encyclopedia of Islam (England: Oneworld 2002), 92

[178] Ibn Al-Qayyim al-Qayyim, Sahih al-Tibb al-Nabawi, Ed. Atif Sabir Shahin (al-Qarirah: Dar al-Ghad, 2007),11.

Damaskus, Suriah. Kemudian ia merantau ke Damaskus untuk mencari ilmu disana. Ia dikenal sebagai seorang yang sangat dalam ilmunya (al-Allamah), ahli fiqih madzab Hambali (al-Faqih al-Hambali), ahli tafsir (al-Mufassir), ahli hadits (muhaddith), ahli nahwu (al-nahwi), ahli usul (al-usuli), ahli ilmu kalam (al-mutakallim) bahkan ia menjadi seorang mujtahid mutlak (al-mujtahid al-mutlaq). Julukan sebagai mujtahid mutlak ini telah dikemukakan oleh Ibn Al-Qayyim al-Imad al-Hanbali dan al-Shawkani, dan dikuatkan oleh Al-Alusi Qayyim sebagai ulama besar, yang menguasai berbagai ilmu, terutama perbedaan pendapat dikalangan berbagai madzab, ia lebih tepat disebut sebagai ulama ahl-altarjih.

Ibn Al-Qayyim Qayyim al-Jawziyah wafat di Damaskus pada 13 Rajab tahun 751 H/1350 H, saat sepertiga terakhir malam kamis. Jamaah yang datang untuk bertakziah sangat banyak. Ia dishalatkan keesokan harinya sesudah shalat dhuhur di Masjid Jami' Besar Damaskus (al-Jami' al-Umawi), kemudian dishalatkan pula di masjid jami' Jarrah. Ia dikuburkan disebelah kuburan ibunya di tanah perkuburan al-Bab al-Shagir dengan diiringi oleh ribuan orang pengantar jenazahnya. Jenazahnya banyak dihadiri orang. Disaksikan oleh para Qadi dan orang-orang salih dari kalangan dari kalangan tertentu maupun awam. Orang-orang berjubel saling berebut memikul kerandanya. Saat wafat, Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim berumur genap 60 (enam puluh) tahun. Banyak orang yang bermimpi mengenai beliau dengan mimpi yang baik. Saat menjelang wafat, beliau bercerita bermimpi dengan Syaikh Ibn Al-Qayyim Taymiyah (gurunya). Dia bertanya keududukan gurunya di alam kubur, maka Ibn Al-Qayyimu Taymiyah menjawab bahwa dirinya ditempatkan pada derajat seperti si fulan, dia menyebutkan nama beberapa orang besar seraya mengatakan, "Engkau hampir bergabung dengan mereka, akan tetapi engkau berada dalam satu tingkatan

bersama dengan ‘Ibn Al-Qayyim Khuzaymah.” Makam Ibn Al-Qayyimu al-Qayyim dikenal hingga sekarang. Letaknya disamping Madrasah al-Sabuniyah di sisi kiri jalan mmasuk pemakaman al-Bab al-Saghir dari arah pintu baru yang diperluas sejak 50 tahun yang lalu.

Jiwa Menurut Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah

Diskursus mengenai patologi kejiwaan dalam Islam menemukan salah satu formulasi paling cemerlang, komprehensif, dan mendalam melalui pemikiran agung seorang polymath mazhab Hanbali abad pertengahan, Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah. Bersama sang guru tercinta, Ibnu Taimiyah, Ibn Al-Qayyim mendedikasikan sebagian besar risalah ilmiahnya untuk membongkar anatomi batin manusia, dengan fokus utama pada pemahaman mengenai penyakit hati (amradhul qulub). Jika psikologi klinis modern memetakan gangguan jiwa melalui manual diagnostik psikiatris seperti DSM berdasarkan simtom perilaku dan kognitif permukaan semata, maka Ibn Al-Qayyim menyelam jauh melampaui batas-batas fisik wadag, membongkar akar terdalam dari penderitaan psikologis manusia yang bersumber langsung dari disfungsi dan kerusakan di dalam ruang batin spiritual (qalb).

Secara ontologis, pemikiran Ibn Al-Qayyim berpijak pada proposisi fundamental bahwa hati manusia bukanlah sekadar organ biologis pemompa darah, melainkan sebuah entitas metafisik yang memegang otoritas absolut sebagai "raja" atas seluruh jasad manusia. Hati adalah pusat kesadaran transendental, wadah bersemayamnya keimanan, radar moral, sekaligus pusat kendali (command center) bagi seluruh aktivitas kognitif, afektif, dan behavioral individu. Oleh karena itu, kesehatan psikologis yang sejati—yang dalam istilah Al-Qur'an diabadikan sebagai qalbun salim (hati yang selamat dan

sejahtera)—menjadi prasyarat mutlak bagi tercapainya kebahagiaan hidup seseorang, baik di dunia maupun di akhirat.

Sebaliknya, tatkala hati terjangkit penyakit, seluruh sistem koordinasi kejiwaan manusia akan mengalami kekacauan struktural yang maha hebat. Kerusakan pada pusat kendali ini tidak tinggal diam di dalam ruang batin, melainkan bermanifestasi secara nyata ke permukaan dalam bentuk gangguan klinis seperti kecemasan kronis (anxiety), depresi eksistensial, keputusasaan akut, alienasi diri, hingga perilaku destruktif yang merugikan diri sendiri maupun lingkungan sosialnya. Bagi Ibn Al-Qayyim, memulihkan kesehatan mental tanpa memperbaiki kondisi hati ibarat mencoba menyembuhkan infeksi sistemik parah di dalam tubuh manusia namun hanya mengobati luka gores di permukaan kulitnya saja.

Secara filosofis dan epistemologis, Ibn Al-Qayyim membagi jenis penyakit yang menyerang hati manusia ke dalam dua kategori utama yang memiliki implikasi klinis dan terapeutik sangat berbeda. Kategori pertama adalah penyakit syubhat dan keraguan (mardhu syubhat wa syak), yakni patologi kognitif di mana seseorang mengalami disorientasi kebenaran, kehilangan pegangan epistemologis yang valid, dan terjerumus dalam kebingungan filosofis mengenai makna hidup serta eksistensi Tuhannya. Kategori kedua adalah penyakit syahwat dan hawa nafsu (mardhu syahwat wa ghaddhab), yakni patologi afektif di mana individu dikendalikan sepenuhnya oleh dorongan instingtual yang tak terkendali, menjadikan pencarian kepuasan materi, kekuasaan, dan kesenangan duniawi sebagai orientasi mutlak hidupnya.

Lebih lanjut, Ibn Al-Qayyim secara analitis menegaskan bahwa penyakit hati memiliki karakteristik destruktif yang jauh lebih berbahaya dan mematikan dibandingkan dengan penyakit fisik yang menyerang jasad wadag. Ketika raga diserang oleh

penyakit fisik, sistem saraf manusia akan segera mengirimkan sinyal rasa sakit secara instan, sehingga individu terdorong untuk segera mencari dokter dan mengonsumsi obat. Namun, penyakit hati sering kali bersifat asimtomatik pada tahap awal perkembangannya; ia merusak secara senyap tanpa memicu rasa sakit badaniah, bahkan kerap kali membuat penderitanya merasa "baik-baik saja" atau justru menganggap keburukan sebagai sebuah keindahan yang memikat—sebuah fenomena psikologis yang diistilahkan sebagai talbis syaitan.

Seseorang yang terjebak dalam kesombongan, kedengkian, atau adiksi maksiat sering kali tidak menyadari bahwa jiwanya sedang mengalami sakaratul maut secara spiritual. Mereka hidup dalam delusi kognitif yang memabukkan, menolak segala bentuk intervensi korektif dari luar, karena struktur pertahanan ego mereka telah mengeras menjadi sebuah benteng pertahanan yang menutupi kebenaran. Kondisi klinis semacam ini menuntut pendekatan konseling yang tidak sekadar bersandar pada teknik persuasi biasa, melainkan memerlukan pembongkaran lapis demi lapis distorsi batin melalui proses katarsis spiritual yang radikal dan penuh kesabaran.

Di antara sekian banyak varian penyakit hati yang diidentifikasi dan dibedah secara tajam oleh Ibn Al-Qayyim, syahwat keduniawian yang berlebihan (hubbud dunya) menempati posisi sentral sebagai ibu dari segala malapetaka psikologis (ummu al-amradh). Ketika kecintaan yang membabi buta pada dunia, harta, dan status sosial mendominasi ruang qalb, hati akan terjangkit penyakit ketergantungan kronis yang melumpuhkan daya tahan mental. Individu menjadi sangat rapuh secara eksistensial, mudah mengalami kecemasan akut tatkala menghadapi ancaman fluktuasi ekonomi atau kehilangan

harta, dan terperosok dalam rasa iri serta dengki (hasad) yang membara tatkala menyaksikan pencapaian material orang lain.

Analogi yang dibangun oleh Ibn Al-Qayyim untuk menggambarkan kondisi ini sangatlah memukau secara psikologis. Ia mengilustrasikan bahwa hati yang dikuasai oleh cinta dunia ibarat seseorang yang meminum air laut yang asin; semakin banyak ia meminumnya, dahaganya sama sekali tidak akan pernah terpuaskan, melainkan justru semakin tersiksa oleh rasa haus yang membakar tanpa ujung. Keterjebakan dalam lingkaran setan materialisme ini memenjarakan jiwa dalam ketegangan konstan, menghancurkan kapasitas syukur, dan menjauhkan individu dari pencapaian ketenangan batin yang sejati.

Penyakit hati berikutnya yang mendapat sorotan tajam dalam peta patologi Ibn Al-Qayyim adalah kesombongan intelektual dan moral (al-kibr), serta penyakit pamer (riya') yang berakar dari sindrom gila validasi sosial. Kesombongan adalah bentuk penolakan arogan terhadap kebenaran objektif yang datang dari luar dirinya, yang dipicu oleh ilusi keunggulan rasial, intelektual, atau status. Secara psikologis modern, orang yang sombong sebenarnya hidup dalam ketegangan defensif yang melelahkan; ia harus terus-menerus mengenakan topeng kesempurnaan demi menutupi rasa insecurity (ketidakberdayaan yang mendalam) yang menggerogoti dasar batinnya.

Sementara itu, individu yang mengidap penyakit riya' menyerahkan kesehatan mental dan harga dirinya sepenuhnya pada kendali penilaian manusia lain. Bagi penderita riya', validasi publik, pujian, dan tepuk tangan penonton adalah satu-satunya sumber suplai bagi harga dirinya yang rapuh. Konsekuensinya, ia menjadi individu yang sangat penakut secara sosial, sangat rentan mengalami depresi berat atau gangguan penyesuaian

tatkala sorotan publik beralih atau tatkala kritik menerpa hidupnya, karena fondasi eksistensialnya tidak pernah ditanamkan pada keridaan Allah semata.

Tidak kalah krusial, Ibn Al-Qayyim juga membedah patologi kejiwaan yang lahir dari kelalaian spiritual yang akut (ghaflah) dan dominasi angan-angan kosong (tulul amal). Kelalaian adalah kondisi lumpuhnya kesadaran di mana individu hidup dalam ilusi keabadian duniawi, menepis jauh-jauh realitas kematian, penderitaan kolektif, dan pertanggungjawaban eskatologis di hadapan Tuhan. Akibat cengkeraman ghaflah ini, individu kehilangan orientasi makna hidup (meaning in life), bertindak secara impulsif menuruti desakan hawa nafsu, dan baru mengalami kepanikan luar biasa ketika krisis eksistensial atau tragedi mendadak menerpa hidupnya.

Kondisi psikologis yang digambarkan oleh Ibn Al-Qayyim ini menunjukkan kemiripan yang sangat mencolok dengan apa yang dalam khazanah psikologi eksistensial modern diidentifikasi sebagai kehampaan eksistensial (existential vacuum) atau krisis paruh baya. Manusia modern yang hidup dalam pusaran modern sekuler sering kali terjangkit penyakit ghaflah massal; mereka sibuk berlari kencang mengejar target-target material, namun kehilangan arah tentang ke mana sebenarnya tujuan akhir dari kelelahan hidup tersebut.

Kerangka pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah mengenai patologi hati ini memberikan sumbangsih epistemologis dan metodologis yang sangat revolusioner bagi bangunan Konseling Qur'ani. Melalui peta penyakit hati yang sangat detail dan sistematis ini, seorang konselor Muslim dibekali dengan instrumen diagnostik klinis yang jauh lebih tajam untuk melacak keluhan psikologis klien hingga ke akar transendentalnya. Konselor tidak lagi berhenti pada peredaan simtom perilaku

permukaan semata, melainkan mampu menelanjangi distorsi batin yang bersembunyi di balik topeng rasionalisasi klien.

Melalui pendekatan ini, seorang konselor Qur'ani dapat mendeteksi secara presisi: apakah kecemasan eksistensial yang melanda seorang klien murni bersumber dari tekanan ekonomi makro, ataukah sesungguhnya merupakan manifestasi batiniah dari rasa bersalah akibat dosa masa lalu, dominasi kesombongan intelektual, ketergantungan kronis pada validasi manusia, atau keputusasaan terhadap rahmat Tuhan? Diagnosis yang menyentuh akar spiritual ini memastikan bahwa intervensi yang dirancang tidak salah sasaran.

Lebih dari sekadar alat diagnosis, pemikiran Ibn Al-Qayyim juga menawarkan cetak biru penyembuhan yang sangat komprehensif. Karena penyakit hati berakar dari disorientasi cinta dan kognisi, maka proses terapinya pun harus menyasar restorasi cinta dan pelurusan kognisi tersebut. Klien dibimbing untuk memalingkan ketergantungan hatinya dari objek-objek fana menuju Dzat Yang Kekal, melepaskan diri dari rantai perbudakan hawa nafsu, dan menyucikan ruang batinnya melalui praktik tazkiyatun nafs yang konsisten.

Dengan demikian, pemikiran Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah tentang penyakit hati bertindak sebagai jembatan emas yang menghubungkan antara diagnosis klinis mendalam dan intervensi spiritual Ilahi. Ia mentransformasikan ruang konseling dari sekadar bilik konsultasi psikologis biasa menjadi sebuah ruang penyucian jiwa yang sakral, meletakkan fondasi kokoh bagi lahirnya praktik Konseling Qur'ani yang holistik, radikal, dan mampu menyembuhkan penderitaan manusia hingga ke relung batin terdalamnya yang paling rahasia.

Konsep dan Metode Terapi Qur'ani Menurut Ibn Al-Qayyim

Terapi Al-Qur'an

1. Al-Qur'an Sebagai Obat Penyembuh

Allah SWT berfirman:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

"Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Qur'an itu tidaklah menabah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian."

Allah SWT berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

"Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembah bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman"

Menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, Al-Qur'an bisa menjadi obat yang dapat menunyembuhkan secara total terhadap berbagai penyakit. Penyakit hati dan badan, juga obat bagi semua musibah kehidupan dunia dan akhirat. Namun tidak semua orang mampu dan diberi taufik. Untuk dapat menjadikan Al-Qur'an sebagai obat. Jika orang yang skait dapat menggunakan pengobatan yang terkandung dalam Al-Qur'an (terapi Al-Qur'an) dan mengaplikasikannya pada penyakit dengan penuh keimanan, keikhlasan dan keyakinan yang sempurnam juga memperhatikan petunjuk-petunjuk yang perlu, maka taka da penyakit yang sanggup melawan pengobatan tersebut.

Sebagai obat hati, menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, Al-Qur'an adalah obat yang menyembuhkan penyakit kebododhan, keraguan, dan kebimbangan. Allah Swt tidak menurunkan satu obatpun yang lebih mencakup, lebih berdaya gunam lebih agung dan lebih ampuh dalam mengobati suatu penyakit daripada Al-Qur'an.[179]

Menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, semuda dzikir, ayat Al-Qur'an atau doa yang dipakai pengobatan (terapi) pada adasarnya bisa mujarab dan berefek memberikan kesembuhan, namun membutuhkan penerimaan dari obyeknya dan kekuatan tekad dari sang terapis. Jika tidak berhasil, hal itu bisa jadi dikarenakan lemahnya pengaruh terapis, atau karena obyek tidak bisa menerima, atau karena ada penghalang sehingga obat tidak bisa bekerja. Hal ini tak ubahnya seperti obat dan penyakit fisik lainnya. Obat tidak mampu memberikan pengaruh mungkin karena tubuh penderita tidak bisa menerimanya atau ada penghalang yang demikian kuat tidak memberikan hasil. Bila tubuh bisa menerima obat secara baik, maka ia akan mendapat manfaat sesuai kadar penerimaannya. Demikian juga halnya dengan hati, ketika ia menerima ruqyah dan ta'awwudh secara sempurna, serta sang terapis memiliki tekad yang kkuat, maka akan memberikan perngaruh yang besar dalam penyembuhan.

2. Al-Qur'an Obat Penyembuh Segala Penyakit

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengemukakan bahwa penyakit itu ada dua macam. Yaitu penyakit hati dan penyakit badan. Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah obat penyembuh yang sempurna (sembuh

[179] Achmad Zuhdi. *Terapi Qur'ani* (Surabaya: Penerbit Imtiyas, 2015). Hlm 186

total) dari segala penyakit, penyakit hati atau rohani dan penyakit fisik atau jasmani.

a. Penyembuhan Penyakit Badan

Hadits riwayat al-Bukhari dari Abu said al-Khudri, katanya: bahwasannya ada sekelompok sahabat Nabi Saw yang melakukan bepergian. Di tengah-tengah perjalanan mereka singgah disembuah kampong di Arab. Mereka berharap agar penduduk kampong berkenan menjamunya sebagai tamu. Namun dari penduduk kampong teidak ada yang mejamunya. Tidak lama kemudian ada berita bahwa pemimpin kampong terkena sengatan. Mengetahui pemimpinnya membutuhkan pertolongan maka penduduk kampong berusaha mencari penawarnya. Tetapi usaha mereka itu gagal, lalu salah seorang diantara penduduk kampong itu berkata kepada teman-temannya untuk menemui sekelompok (sahabat nabi yang singgah disana) barangkali ada diantara mereka memiliki sesuatu (penawar atau obat untuk menyembuhkan akibat sengatan yang menimpa peimpinnya). Dari penduduk kampong itu akhirnya mereka menemui sekelompok sahabat Nabi dan berkata: “Wahai saudara-saudara sekalian, pemimpin kami telah tersengat. Kami sudah mengupayakan berbagai cara untuk mencari penawarnya tetapi tidak berhasil. Apakah ada diantara kalian yang memiliki sesuatu (keahlian untuk mengobatinya)? Mendengar keterangan dari penduduk kampong itu diantara sahabat Nabi Saw ada yang menjawab: “Ya demi Allah saya seorang peruqyah (yang bisa mengobati). Namun, demi Allah kami tidak meminta jamuan kepada kalian tetapi kalian tidak menjamu kami, karena itu saya tidak akan melakukan ruqyah (pengobatan) kepada kalian kecuali jika kalian memberikan upah kepada kami.

Mendengar pernyataan sahabat Nabi seperti itu maka penduduk kampong setuju untuk memberikan upah beberapa ekor kambing. Setelah terjadi kesepakatan.

...فَانْطَلَقَ فَجَعَلَ يَتْفُلُ وَيَقْرَأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَتَّى لَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلَبَةٌ ...

> Seorang sahabat Nabi Saw (Abu Sa'id al-Hudri) kemudian mendatangi pemimpin kampung yang tengah sakit itu lalu meniup dengan sedikit meludah sambil membaca*al-hamdulillahi rabbil 'alamin* (surat al-Faatihah). Setelah itu tidak lama kemudian pemimpin kampung itu merasa lega, terlepas dari ikatan dan selanjutnya dapat berjalan tanpa ada gangguan sama sekali.. (HR. Al-Bukhari, dll).

Setelah itu penduduk kampong menyerahkan upah sesuai yang telah disepakati. Sebagian sahabat berkata: "Bagilah! Seorang sahabat yang meruqyah berkata: "jangan kalian lakukan (jangan dibagi dulu) sebelum kita menghadap Rasulullah Saw dan menceritakan kepadanya tentang peristiwa yang terjadi pada kita, lalu apa yang diperintahkan kepada kita." Para sahabat pun akhirnya mendatangi Rasulullah Saw dan menceritakan apa yang telah mereka alami. Menyimak apa yang terjadi pada para sahabat itu Nabi Saw berkata "Kalian tahu dari mana kalau Al-Fatihah itu bisa untuk meruqyah? Kalian benar, bagikanlah upahnya dan berikan juga bagian untukku." (HR. Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Nasai, dan lain-lain).

Allah SWT berfirman:

١ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

٢ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

﴿٣﴾ _الرَّحۡمَـٰنِ الرَّحِيمِ

﴿٤﴾ _مَالِكِ يَوۡمِ الدِّينِ

﴿٥﴾ _إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ

﴿٦﴾ _اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ

﴿٧﴾_صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمۡ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمۡ وَلاَ الضَّالِّينَ

> "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang (1) Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam (2) Maha Pemurah lagi Maha Penyayang (3) Yang menguasai hari pembalasan (4) Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan (5) Tunjukilah kami jalan yang lurus (6) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan jalan mereka yang dimurkai dan bukan pula jalan mereka yang sesat (7)" (Al-Fatihah 1-7)

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengatakan bahwa al-Fatihah tidak dapat dibandingkan dengan ayat atau surat lain yang terdapat dalam kitab Al-Qur'an, injil, dan zabur. Surat Al-Fatihah mencakup semua makna dari kitab-kitab Allah dan meliputi pokok-pokok dari nama-nama Tuhan dan sifat-sifat-Nya, yaitu Allah, Al-Rabb (Tuhan), al-Rahman (pengasih) dan al-Rahim (penyayang. Selain itu, al Fatihah juga meliputi pengukuhan tentang keberadaan akhirat, menegaskan keesaan Allah, baik rububiyah atau uluhiyah, disebutkannya hajat makhluk kepada Allah dalam meminta pertolongan, meminta petunjuk dan pengkhususan hanya kepada Allah. Al-Fatihah juga mengandung doa yang paling utama, paling bermanfaat dan paling diperlukan oleh hamba yaitu petunjuk kepada jalan-Nya yang lurus, mencakup kesempurnaan

pengetahuan-Nya, tauhid-Nya, ibadah kepada-Nya dengan cara mengerjakan apa yang diperintahkannya dan menjauhi apa yang dilarangnya dan beristiqamah pada-Nya hingga akhir hayat

b. Penyembuhan Penyakit Hati.

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengatakan bahwa diantara penyakit-penyakit hati yang terbesar adalah kemusyrikan, dosa, kelalaian, meremehkan apa yang dicintai dan diridhai, meninggalkan penyerahan segala urusan keada-Nya, kurang bergantung kepada-Nya, berlindung kepada selain Dia, marah terhadap apa yang ditakdirkan-Nya. Ini semua, kata Ibn Al-Qayyim al-Qayyim adalah merupakan penyebab-penyebab sakit hati. Karena itu obatnya adalah apa yang terkandung dalam pengobatan nabawi berupa hal-hal yang berlawanan dengan penyakit-penyakit tersebut.

Menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, hati itu dicipatakan untuk mengenali penciptanya, kecintaan kepada-Nya, gembira dengan-Nya, rida kepada-Nya, tawakkal kepada-Nya, benci dan cinta karena-Nya, setia dan bermusuhan karena-Nya, selalu mengingat-Nya berharap lebih mencintai-Nya dari segala sesuatu selain Dia, dan lebih memuliakan-Nya dari segala sesuatu selain Dia. Hal-hal inilah yang dapat menjadikan kegembiraan dan kenikmatan serta kehidupan bagi hati. Apabila hal-hal ini tidak lagi dirasakan oleh hati, kesusahan, kegundahan, dan kesedihan akan dating kepadanya dari segala arah.

Diantara proses penyembuhan penyakit hati adalah dengan mentauhidkan Allah melalui banyak beribadah dan beramal salih sehingga menjadi dekat dengan-Nya. Dengan dekat dengan-Nya hati akan merasa aman, tenang, dan tentram. Selain itu juga dengan taubat yang bertujuan

untuk mengosongkan segala kekacauan dan materi-materi yang rusak yang merupakan penyebab timbulnya penyakit. Tauhid bertujuan untuk membuka kebahagiaan dan kebaikan hati, sedangkan taubat dan istigfar untuk menutup pintu kejahatan yang menjadi penyebab datangnya penyakit hati.

Aplikasi Terapi Qur'ani

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah obat penyembuh total dari berbagai penyakit. Baik penyakit hati maupun penyakit fisik. Namun demikian, tidak semua orang diberi keahlian untuk menjadikannya sebagai media terapi. Seseorang akan dapat menjadikan Al-Qur'an sebagai terapi alternative yang handal dan akan menyembuhkan secara total, apabila seseorang meyakini sepenuh hati mengenai keampuhan Al-Qur'an sebagai sifa' (penyembuh). Selain itu, baik terapis maupun pasien harus memenuhi syarat_syarat tertentu pada saat pelaksanaan terapi.

a. Syarat-Syarat Terapis

Ikhlas hanya tertuju kepada Allah Sang Maha Penyembuh

Seorang terapis, ketika hendak melakukan terapi harus sanggup menata hatinya dengan baik dan ikhlas, hanya mengandalkan Allah dalam memohon doa dan perlindungan. Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim berpendapat bahwa segala sesuatu yang dilakukan bukan karena Allah pasti akan lenyap dan terputus. Sebab kesudahan segala sesuatu hanya kepada Allah. Segala sesuatu itu berakhir kepada penciptaan, kehendak, hikmah dan ilmu Allah dan Dialah puncak cita-cita manusia. Segala amalan yang tidak diniatkan karena Allah maka amalan akan sia-sia dan sirna.

Semua hati terikat kepada Allah, maka hati itu akan terhalang dari kebahagiaan dan keberuntungan. Ibn Al-Qayyim mengingatkan pada firman Allah:

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

> "Dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi kamilah khazanahnya (maksudnya segala sesuatu itu rsumbernya dari Allah SWT) dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu". (QS Hijr: 21)

Menurut Ibn Al-Qayyim, segala sesuatu itu diminta kepada yang mempunyai khazanah (perbendaharaan) dan yang mempunyai kunci-kuncinya. Jika kita meminta kepada yang tidak memilikinya, maka berarti permintaan itu ditujukan kepada yang tidak memiliki dan tidak mampu berbuat sesuatu. Karena segala sesuatu harus diniatkan semata-mata kepada Allah SWT.

Yakin benar bahwa Allah akan memberikan kesembuhan

Seorang terapi harus mempunyai keyakinan yang kuat bahwa Allah itu Maha Kuasa, Maha pengasih, dan Maha penyayang. Allah akan memberikan bantuan kepada hamba-Nya jika benar-benar memintanya. Ibn Al-Qayyim berkata, asas seluruh kebaikan itu adalah memahami bahwa sesungguhnya apa yang Allah kehendaki pasti terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi. Segala kebaikan itu adalah datang dan terjadi karena karunia Allah, karena itu harus disyukuri dan merendahkan diri di hadapan Allah, agar kebaikan yang diberikan Allah itu tidak diputus. Sebaliknya harus diyakini bahwa segala keburukan yang terjadi adalah karena kelalaian manusia terhadap hokum-hukum Allah. Karena itu manusia harus bersungguh-sungguh memohon dan

berdoa kepada Allah agar Allah menjauhkannya dari keburukan-keburukan itu.

Tetap bersemangat dan tidak putus asa untuk selalu berharap kesembuhan dari Allah SWT kemudian tawakkal kepadanya

Seorang terapis yang melakukan terapi tidak boleh putus asa, jika usahanya belum sesuai keinginan. Selama masih memungkinkan harus tetap diusahakan dengan berbagai cara yang diizinkan syarak. Jika usaha telah maksimal barulah tawakkal kepada Allah, menyerahkan apa yang terbaik yang dikehendaki Allah. Ibn Al-Qayyim mengatakan bahwa doa itu adalah obat terampuh sekaligus musuh bencana. Doa akan memerangi, mengobati, mencegah, menghilangkan atau meringankan bencana saat bencana itu turun. Doa merupakan senjata seorang mukmin. Sebagaimana disebutkan dalam hadits riwayat al-Hakim dari Ali bin Abi Thalib, bahwasannya Rasulullah Saw bersabda:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ حَمَّادٍ الْكُوفِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ الْهَمْدَانِيُّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "الدُّعَاءُ سِلاحُ الْمُؤْمِنِ، وَعِمَادُ الدِّينِ، وَنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

> "Telah menceritakan kepada kami Al-Hasan bin Hammaad Al-Kuufiy, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Al-Hasan bin Abu Yaziid Al-Hamdaaniy, dari Ja'far bin Muhammad, dari Ayahnya, dari Kakeknya, dari 'Aliy -radhiyallaahu 'anhu-, ia berkata, Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wasallam bersabda, "Do'a adalah senjata orang mu'min, tiangnya agama dan cahaya langit dan bumi."

Sabar, tidak tergesa-gesa dalam memohon kesembuhan

Termasuk syarat yang harus dimiliki seorang terapis adalah bersikap sabar, tidak terburu-buru segera mendapatkan kesembuhan. Ibn Al-Qayyim berkata, diantara kesalahan yang bisa menghambat terkabulnya doa adalah sikap tergesa-gesa, tidak sabar. Ia menganggap terlalu lama (lambat) doanya tidak dikabulkan , karena itu maka ia kecewa kemudian berhenti berdoa. Hal ini tak ubahnya seperti orang yang menanam benih lalu merawat dan menyiramnya, namun karena tanaman itu terlalu lama (lambat) tumbuhnya, maka ia meninggalkan dan mengabaikannya.

Sehubungan dengan tidak dibenarkannya sikap tergesa-gesa dalam berdoa dan memohon kepada Allah, Ibn Al-Qayyim memaparkan hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah ra, bahwasannya Rasulullah Saw bersabda:

يُسْتَجَابُ لأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ يَقُولُ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي

> "Doa masing-masing kalian pasti akan dikabulkan selama ia tidak tergesa-gesa yaitu dengan berkata: "saya sudah berdoa tetapi belum juga dikabulkan". (HR Bukhari Muslim)

Berprasangka baik kepada Allah dan beramal salih

Seorang terapis ketika melakukan terapi harus selalu berprasangka baik kepada Allah, bahwa Allah itu Maha Penyembuh dan akan memberikan kesembuhan kepada hamba-Nya yang sedang mengalami sakit. Dalam sebuah Hadits qudsi riwayat al-Bukhari, Muslim dan lain-lain dari Abu Harairah, Nabi Saw bersabda, Allah Swt berfirman:

يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً (رواه البخاري، رقم 7405 ومسلم، رقم 2675)

"Allah Ta'ala berfirman, 'Aku tergantung persangkaan hamba kepadaKu. Aku bersamanya kalau dia mengingat-Ku. Kalau dia mengingatku pada dirinya, maka Aku mengingatnya pada diriKu. Kalau dia mengingatKu di keramaian, maka Aku akan mengingatnya di keramaian yang lebih baik dari mereka. Kalau dia mendekat sejengkal, maka Aku akan mendekat kepadanya sehasta. Kalau dia mendekat kepada diri-Ku sehasta, maka Aku akan mendekatinya sedepa. Kalau dia mendatangi-Ku dengan berjalan, maka Aku akan mendatanginya dengan berlari." (HR bukhari, no. 7405 dan Muslim, no. 2675)

Menurut Ibn Al-Qayyim, apabila seorang hamba berprasangka baik kepada Allah, maka Allah akan berbuat baik kepada hamba-hamba-Nya. Apapun yang disangkakan hamba-Nya kepada Allah, maka sesuai dengan sangkaan hamba itulah yang akan Allah lakukan kepadanya. tentu saja, prasangka baik harus disertai dengan perbuatan baik. Orang yang berbuat baik adalah orang yang berprasangka baik kepada Allah bahwa Dia akan membalas kebaikannya, tidak mengingkari janji-janji-Nya, serta menerima taubatnya. Orang yang jahat adalah orang yang senantiasa melakukan dosa besar, kedzaliman dan penyimpangan.

Meyakini sepenuh hati bahwa Al-Qur'an bisa berfungsi sebagai obat penyembuh

Seseorang yang hendak melakukan terapi Qur'ani, harus berkeyakinan penuh bahwa Al-Qur'an adalah Shifa' (obat penyembuh), yang dapat memberikan kesembuhan terhadap berbagai penyakit, baik penyakit jasmani ataupun penyakit rohani.

Allah Swt berfirman:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

> "Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian." (Qs Al-Isra: 82)

Menurut Ibn Al-Qayyim, Al-Qur'an bisa menjadi obat yang dapat menyembuhkan secara total terhadap berbagai penyakit, baik penyakit hati maupun penyakit badan, namun tidak semua orang diberi keahlian atau kemampuan dan diberi taufik untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai obat. Jika orang yang sakit dapat menggunakan pengobatan yang terkandung dalam Al-Qur'an (terapi Qur'ani) dan mengaplikasikannya pada penyakitnya dengan penuh keimanan, keikhlasan dan keyakinan yang sempurna, juga memperhatikan syarat-syaratnya maka taka da penyakit yang sanggup melawan pengobatan tersebut.

Tidak mengkonsumsi makanan haram memperbanyak istighfar dan bertaubat kepada Allah

Seorang terapis, khususnya terapi Qur'ani harus bisa menjaga dirinya dari mrngkonsumsi makanan haram

berarti mengotori dirinya sendiri. Jika seorang terapis dalam keadaan kotor, maka akan mengalami kesulitan dalam mendekati Tuhan, apalagi untuk memohon pertolongan berupa kesembuhan.

Allah Swt berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ

"Hai rasul-rasul, makanlah dari makanan yang baik-baik, dan kerjakanlah amal yang saleh. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS Al-Mu'minun: 51)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ

> "Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rezeki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah." (Qs: Al-Baqarah: 172)

Menurut Ibn Al-Qayyim, doa adalah obat penawar yang dapat memberikan manfaat dan menghilangkan penyakit. Namun terkadang doa tidak memberikan efek apapun. Hal ini bisa terjadi karena doanya lemah, misalnya karena kelemahan hati orang yang berdoa serta tidak adanya ketundukan kepada Allah. Mungkin juga disebabkan oleh hal-hal yang dapat menghalangi terkabulnya doa seperti mengonsumsi barang-barang haram, sehingga hal ini dapat melemahkan sekaligus melenyapkan kekuatannya.[180]

[180] Ibn Al-Qayyim al-Qyyim, al-jawab al-Kafi, Vol. 1,4.

Memperbanyak istighfar dan bertaubat kepada Allah

Salah satu cara memudahkan urusan, termasuk dalam memperoleh kesembuhan dari suatu penyakit adalah dengan memperbanyak istighfar, yakni memohon pengampunan Allah Swt. Seorang terapis yang sedang memohon ampunan dari Allah harus memperbanyak istighfar, agar usahanya dimudahkan oleh Allah Swt. Sehubungan dengan ini Ibn Al-Qayyimu Al-Qayyim mengutip salah sattu ayat Al-Qur'an. Allah Swt berfirman:

وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ

> "dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertaubat kepada-Nya. (Jika kamu mengerjakan yang demikian), niscaya Dia akan memberi kenikmatan yang baik (terus menerus) kepadamu sampai kepada waktu yang telah ditentukan dan Dia akan memberikan kepada tiap-tiap orang yang mempunyai keutamaan (balasan) keutamaannya. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa siksa hari kiamat." (QS. Hud: 3)

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengutip hadits riwayat Abu Dawud dari Ibn Al-Qayyim Abbas ra, ia berkata bahwasannya Rasulullah Saw bersabda:

مَنْ أَكْثَرَ مِنْ الِاسْتِغْفَارِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجًا، وَمِنْ كُلِّ "

"ضِيقٍ مَخْرَجًا، وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

> "Barang siapa memperbanyak istighfar; niscaya Allah memberikan jalan keluar bagi setiap kesedihannya, kelapangan untuk setiap kesempitannya dan rizki dari arah yang tidak disangka-sangka "(HR. Ahmad dari Ibn Al-

Qayyimu Abbas dan sanadnya dinilai sahih oleh al-Hakim serta Ahmad Syakir).”

Berlindung kepada Allah dari tipu daya setan

Setiap ada usaha kebaikan, biasanya ada saja yang ingin menghalanginya. Seorang terapis yang bermaksud menolong saudaranya yang menderita sakit, tidak jarang mendapatkan gangguan dari setan. Setan akan berusaha mengganggunya agar terapinya bukan karena Allah, tetapi karena hawa nafsunya; misalnya gara terkenal, agar dianggap orang hebat dan lain sebagainya. Karena itu, agar terapi qur’ani yang akan dilakukan itu mendapatkan sambutan dari Allah dan memperoleh kesembuhan-Nya, maka perlu memohon perlindungan kepada Allah dari segala gangguan setan yang terkutuk. Allah Swt berfirman:

فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ

Apabila kamu membaca Al Quran hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk.

إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

Sesungguhnya syaitan itu tidak ada kekuasaannya atas orang-orang yang beriman dan bertawakkal kepada Tuhannya.

إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ

Sesungguhnya kekuasaannya (syaitan) hanyalah atas orang-orang yang mengambilnya jadi pemimpin dan atas orang-orang yang mempersekutukannya dengan Allah. (QS An-Nahl: 98-100)

Menurut Ibn Al-Qayyim, memohon perlindungan Allah maknanya meminta penjagaan-Nya serta bersandar dan mempercayakan kepada-Nya. Ketika hendak membaca Al-Qur'an, kita diperintahkan agar membaca isti'adhah (memohon perlindungan kepada Allah), karena ketika al-Qur'an dibacakan, ia akan berfungsi sebagai obat apa yang ada didalam dada, dan akan menghilangkan apa saja yang dilemparkan setan kedalam dada manusia. Setan senantiasa mengintai manusia pada setiap jalan kebaikan.

Menjaga kebersihan hati, menjauhkan dari kemaksiatan

Seorang terapis harus bisa menjaga hati agar tetap dalam keadaan bersih. Dengan hati yang bersih akan memudahkan dalam berkomunikasi dengan Allah, termasuk dalam memohon kesembuhan dari-Nya. Agar hati tetap bersih, maka seseorang terapis harus selalu berusaha menjauhi kemaksiatan dan dosa.

Ibn Al-Qayyim al-Qayyim mengatakan bahwa sesungguhnya kotornya berbagai perbuatan keji dan maksiat dalam hati sama dengan berbagai adukan kotoran yang ada pada tubuh, atau sama dengan kerusakan yang terjadi pada tanaman, atau sama dengan dekil yang ada pada emas, perak, tembaga, dan besi. Sebagaimana badan, jika ia dikosongkan dari berbagai kotoran, maka akan menjadi murnilah kekuatan alamiahnya sehingga ia menjadi ringan, lalu ia mampu bekerja tanpa penghalang dan kendala, dan badan pun tumbuh sehat, maka demikian pula dengan hati, jika ia bebas dari berbagai dosa dengan taubat, ia berarti bebas dari kotoran, sehingga menjadi murnilah kekuatan hati dan keinginannya pada kebaikan, ia menjadi leluasa tanpa godaan dari factor-faktor perusak dan materi-materi yang rendah ia pun

tumbuh dan berkembang kuat dank ooh, duduk diatas singgasana kerajaannya, dan memerintahkan berbagai aturan kepada rakyatnya (anggota badan). Semua mendengar dan taat kepadanya. Karena itu tidak ada jalan bagi pertumbuhannya kecuali setelah ia bersih, sebagaimana firman Allah Swt:

قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ

> “Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandanganya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat” (QS An-Nur: 30)

Dalam ayat tersebut, Allah menjadikan zakat (kesucian, pertumbuhan) itu setelah menahan pandangan dan memelihara kesucian. Karena itu, menahan pandangan dari apa yang diharamkan oleh Allah. Menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, dapat memberikan tiga manfaat, yaitu: (1) manis dan lezatnya iman, yang ia lebih manis, lebih lezat dan lebih nikmat daripada sesuatu yang lain yang ia tinggalkan karena Allah Swt, (2) dalam menahan pandangan tersimpan cahaya hati dan kebenaran firasat; (3) timbulnya kekuatan hati, keteguhan dan keberaniannya. Dengan ketaatan hati, Allah memberinya kekuasaan dan kemenangan, sebagaimana dengan cahaya hati, Allah memberikan kekuatan hujjah dengan dihimpunnya dua kekuatan, maka setan lari dari dirinya.

b. Syarat-Syarat Pasien

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim berkeyakinan bahwa seorang pasien akan sembuh dari penyakit (jasmani dan

rohani) yang dideritanya dengan kesembuhan total, jika ia dapat menggunakan pengobatan al-Quran dengan benar, mengaplikasikannya pada penyakitnya dengan penuh keimanan, keikhlasan, dan keyakinan yang sempurna, disamping menyempurnakan syarat-syaratnya.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pasien idealnya sama dengan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang terapis. Jika tidak, maka seorang terapis harus berusaha mengkondisikan pasiennya agar mendekati syarat-syarat yang dimiliki oleh terapis, yaitu:

Ikhlas hanya tertuju kepada Allah Maha penyembuh

Seorang pasien yang akan diterapi harus dikondisikan untuk bisa ikhlas, semata-mata karena Allah. Dalam hal ini, pasien diusahakan dapat menata hati hanya menggantungkan kepada Allah untuk mendapatkan pertolongan atau kesembuhan. Karen itu, jika nantinya pasien berhasil mendapatkan kesembuhan. Karena itu, jika nantinya pasien berhasil mendapatkan kesembuhan, maka harus diyakini bahwa kesembuhan itu bukan semata-mata karena kehebatan terapi itu, atau karena kekuatan sang terapis, melainkan karena Allah yang memberikan kesembuhan kepadanya.

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengatakan bahwa barangsiapa yang rasa cinta, harapan, rasa takut, dan tujuannya hanya kepada Allah Swt, maka ia memperoleh kenikmatan, kelezatan, dan kebahagiaan abadi untuk selamanya.

Yakin bahwa Allah akan memberikan kesembuhan

Seorang pasien harus diyakinkan bahwa seandainya semua dokter di dunia ini tidak sanggup lagi menangani

penyakit yang dideritanya, maka sesungguhnya masih ada yang bisa memberikan kesembuhan, yaitu Allah. Dalam hal ini pasien diingatkan pada hadits Nabi Saw berikut ini:

مَا أَنْزَلَ اللهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

> "Tidaklah Allah menurunkan penyakit kecuali Dia juga menurunkan penawarnya." (HR Bukhari).

Menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, mengenai hikmah adanya hadits Nabi SAW bahwa setiap penyakit itu ada obatnya, maka sabda Nabi Saw ini dapat memberikan kekuatan mental bagi orang dan memeriksanya. Sebab, kata Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, apabila orang yang sakit menyadari bahwa bagi setiap penyakit ada obat yang dapat menyembuhkannya maka ia akan mempunyai harapan untuk sembuh. Dengan demikian, hatinya menjadi tenang. Apabila jiwanya kuat dan hatinya enang maka dapat membantu untuk mengusir penyakit dan menolaknya. Demikian juga dokter, apabila mengetahui bahwa setiap itu ada obatnya maka ia akan berusaha untuk mencari obatnya dan memeriksa penyakitnya.

Tidak putus asa tetap bersemangat dan selalu berharap kesembuhan dari Allah Swt kemudian tawakkal kepada-Nya

Pasien yang akan diterapi harus selalu optimis, penuh harap adanya pertolongan dari Allah. Karena menurut Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, diantara obat yang paling ampuh adalah sikap tidak putus asa, yakni terus menerus dalam berdoa. bahwasannya Rasulullah Saw bersabda:

مَا اسْتَجَارَ عَبْدٌ مِنَ النَّارِ ثَلَاثَ مِرَارٍ إِلَّا قَالَتِ النَّارُ: اللهُمَّ أَجِرْهُ مِنِّي، وَلَا يَسْأَلُ الْجَنَّةَ إِلَّا قَالَتِ الْجَنَّةُ: اللهُمَّ أَدْخِلْهُ إِيَّايَ

> "Tidaklah seorang hamba meminta perlindungan dari neraka sebanyak tiga kali, kecuali neraka akan berkata, "Ya Allah, lindungilah dia dariku. "Dan tidaklah ia meminta surga kecuali, surga akan berkata, "Ya Allah, masukkanlah ia kepadaku. "(HR. Ahmad, Syaikh Syu'aib al-Arnauth berkata, "Hadis shahih, dan isnad ini hasan karena ada Yunus bin Abu Ishaq, namun ia dimutaba'ahkan."

Berdasarkan hadits tersebut, Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim berpendapat bahwa dalam berdoa, memohon pertolongan dan perlindungan kepada Allah itu disyariatkan secara berulang-ulang, terus-menerus, tidak boleh putus asa, maka Allah akan menyukainya, medekatinya bahkan mengabulkan apa yang diminta oleh hamba-Nya. Apabila usaha telah dilakukan secara maksimal, maka selanjutnya bertawakkal kepada Allah Swt. Allah berjanji akan menjamin memenuhi apa yang dibutuhkan hamba-Nya jika benar-benar bertawakkal kepada-Nya. Sebagaimana dalam firman-Nya:

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

> "Yang demikian itu adalah karena bahwa sesungguhnya mereka telah beriman, kemudian menjadi kafir (lagi) lalu hati mereka dikunci mati; karena itu mereka tidak dapat mengerti" (QS. Al-Munafiquun: 3)

Sabar, tidak tergesa-gesa dalam memohon kesembuhan

Salah satu syarat yang harus dimiliki oleh pasien adalah sabra, tidak tergesa-gesa dalam meraih

kesembuhan dari Allah Swt. Allah memperingatkan melalui firman-Nya:

قَالُوٓاْ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُۖ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِيۖ قَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡنَآۖ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ

Mereka berkata: "Apakah kamu ini benar-benar Yusuf?". Yusuf menjawab: "Akulah Yusuf dan ini saudaraku. Sesungguhnya Allah telah melimpahkan karunia-Nya kepada kami". Sesungguhnya barang siapa yang bertakwa dan bersabar, maka sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik" (QS. Yusuf: 90)

Raulullah Saw bersabda:

لا يزال الدعاء يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل، قيل: يا رسول الله وما الاستعجال قال: يقول قد دعوت وقد دعوت فلم أر يستجيب لي، فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم

“Doa para hamba akan senantiasa dikabulkan, selama tidak berdoa yang isinya dosa atau memutus silaturrahim, selama dia tidak terburu-buru. ”Para sahabat bertanya, “Ya Rasulullah, apa yang dimaksud terburu-buru dalam berdoa? ”Beliau bersabda, “Orang yang berdoa ini berkata, ‘Saya telah berdoa, Saya telah berdoa, dan belum pernah dikabulkan’. Akhirnya dia putus asa dan meninggalkan doa. ”(HR. Muslim dan Abu Daud)

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim menegaskan bahwa kesabaran dan ketakwaan merupakan obat bagi setiap penyakit agama. Keduanya (takwa dan sabar) tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Diantara makna sabar adalah tidak putus asa ketika doanya belum dikabulkan.

Berprasangka baik kepada Allah dan beramal salih

Seorang pasien yang hendk diterapi harus berprasangka baik kepada Allah, yakni berprasangka dan yakin bahwa Allah akan berbuat baik dan memberikan kesembuhan kepadanya. sebagai tanda bahwa pasien berprasangka baik kepada Allah, ia harus menunjukan perilaku atau amal perbuatan yang baik. Misalnya suka berdzikir kepada Allah, suka bersedekah, menyantuni kaum fakir dan miskin. Dengan membantu orang lain, Allah akan balik membantunya. Rasulullah Saw Bersabda:

اَلْـمُسْلِمُ أَخُوْ الْـمُسْلِمِ ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ ، وَمَنْ كَانَ فِـيْ حَاجَةِ أَخِيْهِ ، كَانَ اللهُ فِيْ حَاجَتِهِ ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ ، فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًـا ، سَتَرَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

> "Seorang Muslim adalah saudara orang Muslim lainnya. Ia tidak boleh menzhaliminya dan tidak boleh membiarkannya diganggu orang lain (bahkan ia wajib menolong dan membelanya) [1] . Barangsiapa membantu kebutuhan saudaranya, maka Allâh Azza wa Jalla senantiasa akan menolongnya. Barangsiapa melapangkan kesulitan orang Muslim, maka Allâh akan melapangkan baginya dari salah satu kesempitan di hari Kiamat dan barangsiapa menutupi (aib) orang Muslim, maka Allâh menutupi (aib) nya pada hari Kiamat" (HR. Bukhâri (no. 2442 dan 6951), Muslim (no. 2580) dan Ahmad (2/91), Abu Dâwud (no. 4893), at-Tirmidzi (no. 1426), dan Ibn Al-Qayyimu Hibbân (no. 533) dari Shahabat Ibn Al-Qayyimu 'Umar c .)

Meyakini sepenuh hati bahwa Al-Qur'an bisa berfungsi sebagai obat penyembuh

Seorang pasien yang akan diterpai dengan terapi Qur'ani harus meyakini bahwa sesungguhnya Al-Qur'an itu bisa memberikan efek kesembuhan. Ibn Al-Qayyim Al-

Qayyim mengatakan bahwa Al-Qur'an, kitab Allah itu merupakan obat penyembuh yang membawa manfaat dan merupakan penyembuhan yang paling agung. Bagi orang yang zalim, yang tidak mengimaninya, maka Al-Qur'an tidak akan membawa manfaat, melainkan kerugian.

Tidak mengkonsumsi makanan haram

Salah satu penghalang doa adalh mengonsumsi makanan haram, karena itu pasien yang ingin mendapatkan kesembuhan dari Allah harus menjauhi barang-barang haram. Ketika seseorang mengonsumsi makanan haram, saat itu kekuatan doanya menjadi melemah. Dalam keadaan demikian menurut Ibn Al-Qayyim-Al-Qayyim, doa itu ibarat tali busur yang yang sangat kendur. Panah yang terlontar darinya begitu lemah, sehingga tidak bisa mengenai sasaran. Doa adalah obat ampuh yang bisa melenyapkan penyakit, tetapi lalainya hati dari Allah, membuat doa kehilangan kekuatan. Memakan barang harampun melemahkan dan menghilangkan kekuatan doa.

Memperbanyak istighfar dan bertaubat kepada Allah

Seorang pasien yang sedang menderita sakit, harapannya adalah segera memperoleh kesembuhan. Sudah dimaklumi bahwa setiap orang pernah berbuat dosa. Karena itu, ketika ia berharap kesembuhan dari Allah melalui terapi Qur'ani, ia harus banyak memohon ampupn dan bertaubat kepada-Nya agar kesembuhan yang diharap dari Allah itu dapat dikabulkan. Sehubungan dengan ini Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengutip hadits riwayat Abu Dawud dari Ibn Al-Qayyim Abbas ra, ia berkata bahwasannya Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ أَكْثَرَ مِنَ الِاسْتِغْفَارِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجًا، وَمِنْ كُلِّ ضِيقٍ مَخْرَجًا، وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

> "Barang siapa selalu beristighfar, maka Allah akan memberikan jalan keluar dari setiap kesempitannya, penyelesaian dari segala kesulitannya, dan rizki dari arah yang tak disangka-sangka."

Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim mengatakan bahwa memohon ampun (beristighfar) memiliki pengaruh luar biasa untuk menghilangkan penderitaan, kesedihan dan kesempitan hati. Dosa-dosa dan kesalahan menimbulkan penderitaan, ketakutan, kesedihan, kesulitan, dan penyakit hati.

Berlindung kepada Allah dari tipu daya setan

Pasien yang akan diterapi dengan Al-Qur'an (terapi Al-Qurani), sungguhpun hanya mendengarkan bacaan Al-Qur'an, juga dituntut memohon perlindungan Allah (Istiadhah) dari tipu daya setan. Hal ini dilakukan agar ketika Al-Qur'an dibacakan, ia dapat dengan khidmad mendengar dan memperhatikannya. Menurut Ibn Al-Qayyim al-Qayyim, selain pembaca Al-Qur'an yang ditekankan memulainya dengan membaca istiadhah, pendengarnya juga harus memperhatikan istiadhah ketika dibacakan, agar pembaca al-Qur'an dan pendengarnya sama-sama memperoleh manfaat, pengaruh dan fungsi Al-Qur'an sebagai obat secara maksimal.

Allah Swt berfirman:

وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

"Dan apabila dibacakan Al Quran, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat."

Menjaga kebersihan hati, menjauhi kemaksiatan

Seorang pasien yang mengharapkan pertolongan dan kesembuhan dari Allah seharusnya berusaha mendekatkan diri kepada Allah Swt, agar ia mendapatkan ridha dan kasih saying-Nya. Jika Allah Swt, dengan demikian permintaan untuk sembuh dari sakitnya akan mudah dikabulkan. Allah Swt berfirman:

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu

وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا

Dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (QS. Asy Syams 9-10)

Langkah-Langkah Terapi Qur'ani

Menurut 'Ibn al-Qayyim, dalam melakukan terapi, yang harus diperhatikan pertama kali adalah meneliti sebab terjadinya sakit, kemudian jenis penyakitnya, lalu pengobatannya. Sehbungan dengan ini, maka ada tiga langkah yang harus ditempuh, yaitu tahap persiapan, tahap tindakan dan tahap pasca tindakan.

1. **Tahap Persiapan**

   Pada tahap persiapan ini ada beberapa hal yang harus dipenuhi, baik oleh seorang terapis maupun orang yang akan diterapi:

a. Beberapa persyaratan seorang terapis adalah menata hati yang ikhlas, beraqidah tauhid yang bersih dari syirik, yakin bahwasannya hanya Allah yang Maha Menyembuhkan, memberikan pertolongan, berprasangka baik kepada Allah disertai banyak amal salih, tidak mengonsumsi makanan haram, menjauhi kemaksiatan, dan yakin benar bahwa al-Qur'an bisa dijadikan sebagai sarana penyembuhan.
b. Pasien juga harus dikondisikan agar aqidah tauhidnya mantap, bersih dari syirik, diyakinkan dan disadarkan bahwa terapi ini bagian dari ikhtiar yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul. Selanjutnya, pasien diberi pemahaman bahwa jika terapi ini berhasil menyembuhkan dari penyakitnya, maka sebenarnya kesembuhan itu bukanlah semata-mata karena bacaan-bacaan atau doa-doa itu, dan bukan karena kehebatan sang terapis, melainkan karena adanya pertolongan dan izin dari Allah Yang Maha Penyembuh. Juga, pasien diyakinkan bahwa sesungguhnya al-Qur'an bisa dijadikan sebagai sarana penyembuhan dari berbagai penyakit, baik penyakit rohani maupun penyakit jasmani.
c. Setelah melakukan semua, terapis maupun pasien hendaknya melakukan sholat dua rakaat, memohon petunjuk kepada Allah serta kekuatan dari-Nya. Pada sholat inilah, baik terapis maupun pasien, memohon bantuan kesembuhan dari Allah, karena Dialah yang Maha Menyembuhkan.
d. Setelah selesai sholat, terapi dan pasien hendaknya memperbanyak istighfar, memohon ampun kepada Allah dan bertaubat kepada-Nya. Setelah itu baru berdoa, memohon kepada Allah untuk mendapatkan kesembuhan dan bebas dari penyakit yang dideritanya.

e. Seorang terapis hendaknya memantapkan niatnya, bahwa terapi yang akan dilakukan nanti adalah sebagai bentuk pengabdian hamba kepada Allah Swt, melaksanakan dakwah amar makruf nahi munkar, dan membantu sesama yang sedang menderita sakit, baik sakit rohani maupun sakit jasmani.
f. Seorang terapis hendaknya menasehati pasien agar berusaha menata hati dan meyakini bahwa terapi yang akan diberikan nanti hanyalah merupakan ikhtiar, sedangkan kesembuhan adalah hak Allah. Pada fase ini pasien hendaknya berusaha menenangkan hati dan pasrah serta tawakkal kepada Allah swt disertai dengan ucapan *la hawla wala quwwata illa billah* (tidak ada daya dan kekuatan melainkan dari Allah).

2. Tahap Tindakan

Pada tahapan ini, ada beberapa teknik tindakan, tergantung pada kasus penyakit yang diderita pasien. Dalam hal ini, ada beberapa tindakan yaitu fisik, rohani, dan lain sebagainya.

a. Tindakan terapi Qur'ani terhadap penyakit fisik:

Terapi terhadap sakit demam dan sakit badan lainnya;

1) Terapis meminta pasien agar berbaring dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis mengambil segelas air minum, kemudian membacakan *isti'adhah* dan surat al-Fatihah berkali-kali di atas air minum itu, lalu diminumkan kepada pasien atau
4) Terapis memulai terapi dengan mengumpulkan kedua telapak tangannya dan menengadahkannya ke atas, lalu

membaca *isti'adhah*, selanjutnya membaca surat-surat *al-Mu'awwidhat* (al-Ikhlas, al-Falaq, dan an-Nas), setelah itu terapis meniup kedua telapak tangannya, lalu mengusapkan kedua tangannya pada seluruh anggota badan pasien atau

5) Terapis meletakkan tangan kanannya pada anggota badan pasien yang terasa sakit, sambil membaca *bismillah* tiga kali, kemudian membaca kalimat beriku ini sebanyak tujuh kali:

> "Aku berlindung dengan keagungan Allah dan kekuasaanNya dari kejahatan atau keburukan yang aku temui dan yang aku takuti"

6) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap penderita sakit akibat sengatan

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis mencari bagian tubuh pasien yang terkena sengatan, kemudian meniupnya dengan sedikit menyemburkan air ludah, lalu membacakan *isti'adhah* dan al-Fatihah di dekat bagian tubuh yang terkena sengatan atau
4) Terapis mencari bagian tubuh pasien yang terkena sengatan, lalu diguyur dengan air yang sudah dicampur dengan garam, kemudian diusapnya pelan-pelan sambil membaca surat al-Ikhlas, al-Falaq, an-Nas.

5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap penderita sakit bisul (bernanah) atau terluka

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis membaca *isti'adhah* dan al-Fatihah di dekat bagian tubuh yang terkena bisul (bernanah) atau terluka.
4) Terapis memperhatikan bagian tubuh pasien yang terkena bisul atau yang terluka, kemudian menyemburkan ludahnya pada jari telunjuknya, lalu meletakkan jari tersebut pada tanah, sehingga tanahnya menempel pada jari itu, kemudian meletakkannya pada bagian tubuh pasien yang terluka sambil berdoa:

   > "Dengan nama Allah, tanah bumi kita ini, dengan ludah sebagian kami, semoga dengannya disembuhkan sakit kami dengan izin Tuhan kami".

5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap wanita yang sakit karena sulit melahirkan

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis mengambil bejana (ember) yang berisi air bersih, lalu menulis kalimat tauhid dan dimasukkan ke dalam bejana itu berupa bacaan:

> "Tiada Tuhan selain Allah, Yang Maha Penyabar lagi Maha Mulia, Maha Suci Allah, Tuhannya 'Arsh yang Agung, segala puji bagi Allah Tuhan Penguasa seluruh alam".

3) Kemudian ditambah tulisan ayat al-Qur'an surat al-Ahqaf ayat 35.
4) Lalu menulis surat an-Nazi'at ayat 46.
5) Setelah tulisan kalimat tauhid dan ayat-ayat tersebut direndam di dalam air, selanjutnya air itu digunakan untuk mandi atau membasuh wanita itu dan diminumkannya, lalu sebagian dipercikkannya pada perut dan wajahnya.
6) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap sakit gawat, seperti penyakit kanker dan lain sebagainya

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.

3) Terapis membacakan al-Qur'an di dekat pasien dengan bacaan yang baik, tartil, dan khusyuk disertai doa dan harapan untuk mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt. Al-Qur'an yang dibaca mulai dari surat al-Fatihah, kemudian al-Baqarah, Ali Imran dan seterusnya secara berurutan hingga surat an-Nas tanpa pilih-pilih surat. Al-Qur'an dibacakan berulang-ulang, pada waktu pagi, siang, sore, dan malam, atau
4) Terapis menuliskan beberapa ayat al-Qur'an, misalnya enam ayat *shifa'* yaitu surat At-Taubah ayat 14, Yunus 57, an-Nahl ayat 69, al-Isra' ayat 82, as-Shu'ara ayat 80, dan Fussilat ayat 44. Kemudian dimasukkan ke dalam bejana isi air bersih atau air minum, lalu diminumkan atau digunakan mandi bagi pasien dengan maksud untuk mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt.
5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

b. Tindakan terapi Qur'ani terhadap penyakit rohani

Terapi terhadap sakit trauma akibat terkena musibah

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis membacakan bacaan *istirja'* (kalimat pernyataan kembali kepada Allah) dngan khusyuk dan penuh penghayatan di hadapan pasien, sementara pasien diminta mendengarkan atau ikut membacanya dan menghayatinya dengan baik, kemudian ditambah

dengan doa. Bacaan *istirja'* dan doa yang dimaksud adalah sebagai berikut:

> "Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya-lah kami kembali. Ya Allah, berikanlah ganjaran kepadaku dalam musibah yang menimpaku, dan gantikanlah untukku apa yang lebih baik darinya".

4) Pada saat terapis membacakan kalimat *istirja'* dan doa tersebut, sedapat mungkin pasien diminta menirukan, memahami, dan menghayatinya. Dan akan lebih baik lagi, jika pasien dapat membacakannya sendiri. Jika tidak sanggup, pasien cukup mendengarkan bacaan terapis dan berusaha memahami dan menghayatinya.
5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap kesedihan dan kegundahan

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis membacakan kalimat tauhid yang pernah dibaca oleh Nabi Yunus atau yang diberi julukan Dhu an-Nun, yakni kalimat berikut ini:

> "Tidak ada Tuhan kecuali Engkau, Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang zalim"

4) Pada saat terapis membacakan kalimat tauhid tersebut, sedapat mungkin pasien diminta menirukan, memahami, dan menghayatinya. Dan akan lebih baik

lagi, jika pasien dapat membacakannya sendiri. Jika tidak sanggup, pasien cukup mendengarkan bacaan terapis dan berusaha memahami dan menghayatinya. Atau

5) Terapis membacakan doa pada pasien dan pasien diminta untuk menirukan, atau pasien diminta membaca sendiri dengan doa sebagai berikut:

> "Ya Allah, sesungguhnya aku berlindunh kepadaMu dari kesusahan dan kedukaan, aku berlindung kepadaMu dari kelemahan dan kemalasan, aku berlindung kepadaMu dari sikap pengecut, bakhil, dan dari banyaknya hutang dan paksaan orang"

6) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap orang yang kesulitan tidur

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis atau pasien sendiri mengambil segelas air minum, kemudian membaca *isti'adhah* dan surat al-Fatihah di atas air minum itu lalu diminumkan pada pasien.
4) Terapis membacakan doa pada pasien dan pasien diminta untuk menirukan, atau pasien diminta membaca sendiri dengan doa sebagai berikut:

> "Ya Allah Tuhan tujuh lapis langit dan apa yang dinaunginya, Tuhannya bumi dan apa yang

> dikandungnya, Tuhannya para setan dan apa yang disetakannya, selamatkanlah aku dari kejahatan seluruh makhlukMu, agar tak ada seorang pun dari mereka yang dapat membahayakan atau menzalimikiku. dukunganMu kokoh dan pujianMu agung, tiada Tuhan selain Engkau".

5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap orang yang mengalami ketakutan

1) Terapis meminta pasien agar berbaring atau duduk dalam keadaan berpakaian yang menutup aurat.
2) Terapis meminta kepada pasien agar mendengarkan dan memperhatikan doa atau bacaan al-Qur'an yang akan dibacakan oleh terapis.
3) Terapis atau pasien sendiri mengambil segelas air minum, kemudian membaca *isti'adhah* dan surat al-Fatihah di atas air minum itu lalu diminumkan pada pasien.
4) Terapis membacakan doa pada pasien dan pasien diminta untuk menirukan, atau pasien diminta membaca sendiri dengan doa sebagai berkikut:

> "Aku mohon perlindungan melalui kalimat-kalimat Allah yang sempurna dari kemurkaanNya, kejahatan para hambaNya, dan dari bisikan setan dan kehadiran mereka"

5) Pada akhir terapi, sang terapis mengingatkan pasien agar sabar dan tawakkal sambil terus berharap mendapatkan kesembuhan dari Allah Swt disertai ucapan *la hawla wala quwwata illa billah*.

Terapi terhadap pasien yang sakit karena gangguan setan, sihir dan sebagainya

1) Pasien diminta duduk di atas kedua telapak kakinya dan menghadap kepada terapis.
2) Terapis memegang kepala pasien, lalu membaca *isti'adhah* dengan bacaan sebagai berikut:

> "Aku berlindung kepada Allah Yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui dari setan yang terkutuk, dari godaan dan kesombongannya".

3) Terapis selanjutnya membaca beberapa surat al-Qur'an seperti surat al-Fatihah, ayat Kursi, dua ayat terakhir dari surat al-Baqarah, surat al-Ikhlas, surat al-Falaq, surat an-Nas.

Terapi terhadap pasien yang kesurupan

1) Pasien diberikan pakaian yang baik dan bersih.
2) Pasien diminta duduk di atas kedua telapak kakinya sambil membelakangi terapis.
3) Terapis menghadap ke punggung pasien, lalu memegang ujung dan pangkal pakaian pasien.
4) Terapis membaca *isti'adhah*, surat al-Fatihah, ayat Kursi, dua ayat terakhir dari surat al-Baqarah, surat al-Ikhlas, surat al-Falaq, surat an-Nas, atau surat-surat yang lain seperti surat Yasin dan surat al-Jinn.
5) Jika sudah diyakini bahwa jin benar-benar telah masuk ke dalam diri pasien, maka terapis memukul punggung pasien sambil mengucapkan kata-kata: "wahai musuh Allah, keluarlah engkau dari dada orang ini!".
6) Pasien kemudian disuruh berbalik, duduk mengahadapi terapis.
7) Jika jin yang menyusup tidak mau keluar, maka terapis dapat melakukan dialog dengan jin yang ada dalam diri

pasien itu. dalam dialog ini bisa dinyatakn mengenai namanya, asalnya, agamanya, alasan masuk ke dalam tubuh pasien, dari mana ia masuk, apakah ia disuruh orang lain atau atas kehendak sendiri.

8) Jika jinnya itu muslim maka hendaknya disadarkan bahwa perbuatannya itu tidak baik karena mengganggu orang lain. Setelah itu hendaknya jinnya itu disuruh keluar dari mana ia masuk.
9) Jika dengan cara-cara santun, jin yang menyusup masih tidak mau keluar, maka hendaknya diancam dengan membakarnya melalui ayat-ayat Allah Swt.
10) Jiak dengan cara-cara itu jin masih juda belum mau keluar, maka terapis mengambilkan air setengah gelas lalu dibacakan ayat-ayat al-Qur'an seperti surat al-Jinn atau surat Yasin dan surat-surat lainnya, kemudian meniup air tersebut, setelah itu diminumkan pada pasien maka insya Allah jinnya akan kesakitan dan kemudian keluar dengan izin Allah Swt.

3. Tahap Pasca Tindakan

Setelah pasien mengalami kesembuhan dari penyakit yang dideritanya, baik sakit jasmani ataupun sakit rohani, maka perlu penjagaan atau pemeliharaan agar tetap sehat dan tidak sakit lagi. Dalam hal ini ada beberapa kiat yang dapat dilakukan, yakni sebagai berikut:

a. Menjaga sholat lima waktu dan sholat sunnah.

Sholat lima waktu adalah sholat yang wajib dikerjakan dengan tertib, baik, dan khusyuk, setiap harinya. Selain yang lima waktu, ada sholat sunnah yang mengiringi sholat lima waktu yang disebut dengan sholat sunnah rawatib. Untuk mempertahankan diri agar tetap sehat lahir dan batin secara prima, perlu ditambah dengan

sholat sunnah yang lain, seperti sholat sunnah duhan dan sholat tahajud.

b. Selalu berzikir dan berdoa kepada Allah Swt.

Berzikir adalah menyebut dan mengingat Allah, Zat yang Maha Sempurna. Berzikir kepada Allah hendaknya dilakukan setiap hari, di mana saja, dan kapan saja, terutama setiap selesai sholat lima waktu. Hal ini untuk mengkondisikan diri agar senantiasa dekat dengan Allah, dan selalu dalam lindunganNya. Selain berzikir juga berdoa, yakni memohon kepada Allah agar senantiasa diberi kesehatan lahir dan batin.

c. Sering membaca al-Qur'an.

Membaca al-Qur'an merupakan kewajiban setiap muslim. Karena itu, sedapat mungkin setiap mukmin atau muslim selalu membiasakan membaca al-Qur'an setiap hari. Mengingat al-Qur'a itu ada tiga puluh juz, sebaiknya dibiasakan membaca al-Qur'an satu juz dalam satu hari, sehingga dalam satu bulan dapat mengkhatamkan al-Qur'an satu kali.

d. Membiasakan puasa sunnah.

Selain puasa Ramadhan sebagai puasa yang wajib dilaksanakan setiap bulan Ramadhan tiba, kaum muslimin juga dianjurkan melakukan puasa-puasa sunnah. Di antara puasa-puasa sunnah itu adalah puasa senin dan kamis, puasa pertengahan bulan qomariyah, dan puasa daud, yaitu sehari puasa sehari tidak puasa.

e. Gemar bersedekah.

Salah satu amalan penting yang perlu dilakukan agar seseorang selalu memiliki kesehatan lahir dan batin adalah bersedekah, menyantuni kaum fakir dan miskin. Dengan membantu orag lain, Allah akan balik membantunya.

Ruqyah Syar'iyyah sebagai Strategi Terapi Qur'ani

Terapi Al-Qur'an adalah sebuah terapi yang menggunakan Al-Qur'an sebagai sarana utama dalam upaya menyembuhkan suatu penyakit.[181] Dalam hal ini sang terapis hanya melakukan upaya, sedangkan kesembuhannya tergantung atas izin Allah SWT. Karena itu terapi Qur'ani juga disebut sebagai pengobatan Illahi, atau yang biasa disebut dengan istilah ruqyah. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih luas tentang ruqyah (terapi Qur'ani) maka berikut ini akan dibahas mengenai terapi Ruqyah.

Pengertian Ruqyah

Kata ruqyah berasal dari bahasa arab raqa, raqyan, ruqiyyan wa ruqyatan. Ahmad Warson Munawwir, dalam Kamus Arab-Indonesia menerjemahkannya sebagai mantra.[182] Pendapat bahwa ruqyah itu termasuk doa dikemukakan oleh Ibn Al-Qayyim al-qayyim.

Beberpa pengertian yang menjelaskan tentang arti kata ruqyah dari aspek bahasa tersebut secara keseluruhan dapat dipahami semakna dan saling melengkapi satu sama lain, yaitu semacam doa, permohonan perlindungan dengan membacakan atau mengucapkan mantra, yakni perkataan atau ucapan yang terdiri dari kalimat yang tersusun dan berirama yang dianggap mengandung kekuatan gaib. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, jika dikaitkan dengan penawar maka mantra penawar berarti mantra pengobatan.

Secara istilah ruqyah didefinisikan oleh para ulama sebagai berikut:

---

[181] Achmad Zuhdi. *Terapi Qur'ani* (Surabaya: Penerbit Imtiyas, 2015). Hlm 23

[182] Ahmad Warson Munawwir. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984). Hlm 562

> Ibn Al-Qayyim al-Athir berkata: “Ruqyah adalah permohonan perlindungan (jampi-jampi, mantra) yang dibacakan kepada orang yang terkena penyakit seperti demam, ketakutan, dan penyakit-penyakit yang lain.”
>
> ‘Abdl al-Razaq mengakatan: “Ruqyah adalah permohonan perlindungan (jampi-jampi) yang dibacakan kepada orang yang terkena penyakit seperti demam, ketakutan, (sawan), dan kedengkian dengan maksud untuk mendapatkan kesembuhan.”
>
> Sedangkan Muhammad Nasir al-din al-Albani dengan agar lengkap mendefinisikan ruqyah yang sesuai sunnah sebagai berikut: “Ruqyah adalah sesuatu doa yang berasal dari Al-Qur’an dan Al sunnah yang sah yang dibacakan (pada pasien) dengan maksud untuk mendpatkan kesembuhan.”

Beberapa definisi mengenai ruqyah tersebut, sekilas ada perbedaan antara satu dengan yang lain. ‘Ibn Al-Qayyim a-Athir dan Abd al-Razaq secara umum mendefinisikan ruqyah dalam bentuk permohonan perlindungan yang dibacakan pada orang yang sakit untuk mendapatkan kesembuhan dari berbagai penyakit. Namun dalam definisi tersebut tidak dijelaskan mengenai sumber bacaan yang harus dibacakan. Sedangkan Muhammad Nasir al-Din al-Albani mendefinisikan ruqyah dengan doa yang bersumber dari Al-Qur’an dan al-Sunnah yang dibacakan pada orang sakit untuk mendapatkan kesembuhan.

Secara lebih rinci, Hafiz Bin ‘Ahmad al-Hakimi mengklasifikasikan ruqyah menjadi dua macam yaitu, ruqyah Mahru’ah (Ruqyah yang disyariatkan) dan Ruqyah Mamnu’ah (Ruqyah yang terlarang). Ruqyah Mashru’ah adalah ruqyah yang diambil dari Al-Qur’an dan al-Sunnah, dengan bahasa arab dan harus diykini oleh orang yang melakukan ruqyah dan orang yang menerima ruqyah bahwa pengaruh kesembuhannya tidak mungkin terjadi kecuali dengan izin Allah SWT. Sedangkan ruqyah Mamnu’ah adalah ruqyah yang tidak didasarkan pada Al-

Qur'an dan al-Sunnah, tidak berbahasa arab, tetapi dari perbuatan setan dan berkhidmat dengannya.

Dari beberapa definisi tentang ruqyah tersebut, antara satu dengan yang lain saling melengkapi, sehingga dapat dipadukan menjadi suatu doa atau permohonan perlindungan kepada Allah dengan membacakan suatu bacaab dari Al-Qur'an dan al-Sunnah yang sahih kepada orang yang sakit atau yang mengalami gangguan suatu penyakit dengan maksud untuk mendapatkan kesembuhan dari penyakit yang diderita dan perlindungan dari segala marabahaya.

Pada mulanya ruqyah daiartikan sebagai mantra, jampi-jampi, yakni kalimat-kalimat yang dianggap berpotensi mendatangkan daya gaib atau susunan kata yang berunsur puisi mengandung kekuatan gaib. Mantra dibaca oleh orang yang mempercayainya guna meminta bantuan kekuatan melebihi kekuatan natural, guna meraih manfaat atau menolak bahaya. Dalam pengertian ini, ruqyah dianggap bisa menyembuhkan karena kekuatan ruqyah itu sendiri atau bantuan dari jin dan sebagainya. Ruqyah seperti dalam pengertian seperti inilah yang pernah dilarang oleh Nabi Saw:

وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ : سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : إِنَّ الرُّقَى وَالتَّمَائِمَ وَالتِّوَلَةَ شِرْكٌ (رواه أحمد وأبو داود)

Dari Ibn Al-Qayyimu Mas'ud: Aku mendengar Rasulullah shollallaahu 'alaihi wasallam bersabda: Sesungguhnya ruqyah, tamimah, dan tiwalah adalah syirik **(riwayat Ahmad dan Abu Dawud)**

Selanjutnya hadits dari Awf bin Malik ra berkata:

كُنَّ نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللهِ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ: اعْرِضُوْا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لاَ بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيْهِ شِرْكٌ

> "Dahulu kami melakukan ruqyah di masa jahiliyah. Lalu kami bertanya: 'Wahai Rasulullah bagaimana pendapatmu tentang hal ini? Beliau menjawab: 'tunjukkan kepadaku ruqyah-ruqyah kalian. Ruqyah-ruqyah itu tidak mengapa dilakukan selama tidak mengandung syirik'" (HR. Muslim No 2200)

Berdasarkan Hadits-hadits tersebut, kata ruqyah tidak boleh dipahami dalam arti mantra sebagaimana dimaksudkan oleh mereka yang mempercayainya sebagai kalimat-kalimat yang memiliki kekuatan magis. Ia seharusnya diartikan sebagai salah satu sebab yang bisa menyembuhkan atas izin Allah, ia bukan penyembuh. Ia hanyalah kalimat-kalimat yang diajarkan atau dibenarkan Nabi untuk diucapkan dalam rangka memohon kepada Allah dan bahwa pengaruhnya berpulang semata-mata kepada kehendak Allah, Yang Maha Kuasa.

Ruqyah dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an terdapat satu kata yang seakar dengan kata ruqyah (mantra) yaitu Surat Al-Qiyamah ayat 27:

وَقِيلَ مَنْ ۜ رَاقٍ

> "Dan katakanlah (kepadanya): "Siapakah yang dapat menyembuhkan?"

M. Quraish Shihab, dalam tafsir Al-Misbah mengatakan bahwa kata *raq* terambil dari kata *raqa – yarqi* (dengan fathah) dan ruqyah yang pada mulanya berarti mantra yang dibacakan untuk penyembuhan; dari sini kata raq diartikan sebagai penyembuh[183]

Al-Qurtubi dalam al-Jami' Li 'Ahkam al-Qur'an menerangkan tentang tafsir surat al-Qiyamah ayat 27:

[183] M. quraish Shihab, Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. XIV (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 638

> Surat Al-Qiyamah ayat 27 tersebut diatas menjelaskan tentang orang yang selama ini sangat durhaka dan mencintai kehidupan duniawi. Ketika nyawanya telah mendesak hingga ke kerongkongan, maka ketika itu gelisahlah semua yang mencintainya, saat itu menurut Allah situasi yang sakit itu sudah sangat kritis. Kemudian dikatakan siapakah (yang dapat membacakan ruqyah dan berperan sebagai) penyembuh (yang mantap pengalaman dan pengetahuannya sehingga yang sedang dalam keadaan sakaratul maut ini dapat sembuh? Pasti tidak ada serangpun yang mampu).

Tidak dapat disangkal bahwa al-Qur'an adalah shifa' (penyembuh atas izin Allah). Cukup banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang shifa', sehingga ulama menyebutnya sebagai ayat-ayat shifa' dengan merujuk kata-kata shifa' dan yang seakar dengannya. Ayat-ayat shifa' termaksud terdapat dalam surat Al-Taubah ayat 14, An-Nahl ayat 69, Al-Isra' ayat 82, al-Shu'ara ayat 80 dan Fussilat ayat ke 44.

Salah satu diantara shifa' dalam Al-Qur'an adalah surat Al-Isra' ayat 82. Dalam ayat ini Allah menyatakan bahwa al-Qur'an itu (dengan izin Allah) bisaa menjadi penyembuh dan rahmat bagi manusia beriman. Allah berfirman:

وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

> "Dan kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penyembuh dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Qur'an itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian"

Pada ayat tersebut terdapat kata min, menurut sebgaian besar ahli tafsir bahwa kata min tersebut menjelaskan jenis yang dimiliki Al-Qur'an. Kata min disini tidak bermakna sebagian, yang mengesankan bahwa diantara ayat-ayat Al-Qur'an ada yang termasuk shifa' (penyembuh), tetapi bahwasannya seluruh isi Al-Qur'an dapat sebagai obat penyembuh. Hal ini dikuatkan oleh

‘Ibn Al-Qayyim al-Qayyim[184] bahwa kata min pada ayat ini bermakna seperti halnya yang terdapat dalam firman-nya surat al-Nur ayat 55:

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ

> “Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa dimuka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.” (QS An-Nur: 55)

Kata min dalam kalimat minkum, kata Ib al-Qayyim, tidaklah bermakna sebagian, sebab mereka seluruhnya adalah orang-orang yang beriman dan beramal.

Menurut Ibn Al-Qayyim al-Qayyim, Al-Qur’an adalah penyembuh total dari berbagai penyakit, baik penyakit hati maupun penyakit fisik.[185] Tidaklah setiap orang diberi keahlian dan kecocokan untuk menjadikannya sebagai terpai. Jika seorang yang sakit konsisten berobat dengannya dan meletakkan pada sakitnya dengan penuh kejujuran dan

[184] Ibn Al-Qayyim Al-Qayyim, Zad al-Ma’ad Fi Hady Khayr al-‘Ibad, Vol. IV (Bayrut: Muassasah al-Risalah, 1986), 162

[185] Ibn Al-Qayyim al-Qyyim, Zad al-Ma’ad, Vol. IV, 322.

keimanan, penerimaan yang sempurna, keyakinan yang kokoh, dan menyempurnakan syaratnya, niscaya penyakit apapun tidak akan mampu menghadapinya selama-lamanya. Bagaimana mungkin penyakit tersbut mampu menghadapi firman Dzat yang memiliki langit dan bumi. Jika diturunkan kepada gunung, maka ia akan menghancurkannya. Atau diturunkan kepada bumi maka ia akan membelahnya, maka tidak satupun jenis penyakit, baik penyakit hati maupun penyakit jasmani, melainkan dalam Al-Qur'an ada cara yang membimbing kepada obat dan sebab (kesembuhan) nya[186]

Panduan dan Tahapan Praktis Pelaksanaan Konseling Qur'ani

Ruqyah dengan sekedar membaca doa atau beberapa ayat Al-Qur'an

Rasulullah Saw bersabda:

إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بَيْتَهُ فَذَكَرَ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ، وَعِنْدَ طَعَامِهِ، قَالَ الشَّيْطَانُ: لَا مَبِيتَ لَكُمْ وَلَا عَشَاءَ، وَإِذَا دَخَلَ فَلَمْ يَذْكُرِ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ: أَدْرَكْتُمُ الْمَبِيتَ

> "Apabila ada orang yang masuk rumah, kemudian dia mengingat Allah ketika masuk, dan ketika makan, maka setan akan mengatakan (kepada temannya): 'Tidak ada tempat menginap dan tidak ada makan malam. 'Tapi apabila dia tidak mengingat Allah (bismillah dan jangan lupa ucapkan salam) ketika masuk, maka setan mengatakan: 'Kalian mendapatkan tempat menginap'. "(HR. Muslim 2018, Abu Daud 3765dan yang lainnya)"

Hadits tersebut menjelaskan bahwa untuk mendapatkan keselamatan dan keamanan, setiap mau menempati atau

[186] Ibid

memasuki rumah atau suatu tempat, bisa dilakukan dengan cara melakukan ruqyah.

Hadits riwayat al-Bukhari dar Ab al-Aziz, ia berkata:

> "Aku dan Thabit pernah masuk kerumah 'Anas bin Malik. Thabit berkata: "Wahai 'Abu Hamzah (Anas bin Malik), saya telah sakit. 'Anas berkata: "Maukah kamu aku Ruqyah dengan ruqyah Rasulullah Saw? Tahabit menjawab: Ya, saya mau. 'Ana (kemudian) membaca doa:
>
> اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهِبِ الْبَأْسَ وَاشْفِه وأَنْتَ الشَّافِي لاَ شِفَآءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا
>
> "Ya Allah Tuhan penguasa manusia, Dzat yang menghilangkan segala penyakit, sembuhkanlah! Engkaulah yang menyembuhkan, tiada yang dapat menyembuhkan melainkan Engkau, sembuhkanlah dengan kesembuhan yang tidak menyisakan rasa sakit" (HR. Al-Bukhari No. 5410)

Hadits tersebut menjelaskan tentang ruqyah terhadap orang yang sakit, yang dalam pelaksanaannya cukup dengan membacakannya saja. Dalam bacaan ruqyah tersebut menggunakan nama Allah al-Shafi, Maha penyembuh.

Membaca doa, meniup kedua telapak tangan dan megusapnya ke seluruh anggota badan

Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim dari 'Aishah ra:

> أَنَّ رَسُول اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا اشْتَكَى نَفَثَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَمَسَحَ عَنْهُ بِيَدِهِ فَلَمَّا اشْتَكَى وَجَعَهُ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ طَفِقْتُ أَنْفِثُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ الَّتِي كَانَ يَنْفِثُ وَأَمْسَحُ بِيَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُ
>
> "Bahwasannya Rasulullah Saw, dulu apabila sakit beliau meniup untuk dirinya sendiri dengan membaca surat al-Mu'awidhat lalu mengusap dengan tangannya. Ketika sakitnya semakin parah, saat menjelang wafatnya, aku (Aishah ra) yang meniupkan

untuk dirinya dengan surat al-Mu'awwidhat sebagaimana dulu Nabi meniup untuk dirinya dan mengusap dengan tangannya."[187]

Hadits tersebut menjelaskan bahwa ketika Nabi Saw terkena sakit, beliau melakukan ruqyah dirinya sendiri dengan cara meniup, membaca surat al-Mu'awwidhat dan mengusapkan dengan tangannya sendiri. Al-Mubarakfuri[188] dalam kitab Muraat al-Mafatih Sharh Miskhat al-Masabih, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan meniup adalah mengeluarkan angina dari mulut tanpa mengeluarkan air ludah. Sedangkan yang dimaksud dengan al-Mu'awwidhat adalah surat Al-Ikhlas, Al-Falaq dan An-Nas. Atau bisa juga dengan ayat-ayat yang lain yang mengandung perlindungan, seperti ayat 97 dan ayat 98 dari surat al-Mukminun. Adapun yang dimaksud dengan mengusap pakai tangan adalah mengusap dengan tangannya ke anggota badannya. Mengenai Aishah yang melakukan ruqyah Nabi Saw (saat beliau sakit parah) dengan menggunakan tangan beliau itu adalah karena tangan Nabi Saw dinilai lebih banyak keberkahannya.

Dalam Hadits riwayat Muslim dari Aishah ra, ia berkata:

"Rasulullah Saw, dulu apabila ada seorang diantara keluarganya yang sakit, beliau meniupnya dengan bacaan al-Mu'awidhat. Dan ketika beliau sakit yang menyebabkan beliau wafat maka saya yang meniupkannya dan mengusapkan ke badannya dengan tangan beliau sendiri, karena tangan beliau lebih besar barakahnya daripada tangan saya."[189]

Hadits tersebut menerangkan bahwa Nabi Saw pernah melakukan ruqyah dengan cara meniup, membaca dan mengusapkan tangannya pada keluarga yang sakit. Pada saat

[187] Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Vol. IV, 1614. Muslim, Sahih Muslim, VII,

[188] Al-Mubarakrufi, Mura'at al-Mafatih, Vol. V, 222.

[189] Muslim, al-Jami' al-Shahih Sahih uslim, Vol. VII, 16

beliau yang sakit, istrinya (Aishah) yang melakukan ruqyah terhadap beliau. Aishah memakai tangan beliau dengan harapan mendapatkan berkah yang banyak. Dalam hala mengusap anggota badan, saat melakukan ruqyah, Nabi Saw pernah memberikan contoh dengan mengusap seluruh anggota badannya yang dapat dijangkau oleh kedua tangannya.

Membaca doa, meniup dan sedikit meludah

Hadits riwayat al-Bukhari dari Abu said al-Khudri, katanya: bahwasannya ada sekelompok sahabat Nabi Saw yang melakukan bepergian. Di tengah-tengah perjalanan mereka singgah disembuah kampong di Arab. Mereka berharap agar penduduk kampong berkenan menjamunya sebagai tamu. Namun dari penduduk kampong teidak ada yang mejamunya. Tidak lama kemudian ada berita bahwa pemimpin kampong terkena sengatan. Mengetahuinpemimpinnya membutuhkan pertolongan maka penduduk kampong berusaha mencari penawarnya. Tetapi usaha mereka itu gagal, lalu salah seorang diantara penduduk kampong itu berkata kepada teman-temannya untuk menemui sekelompok (sahabat nabi yang singgah disana) barangkali ada diantara mereka memiliki sesuatu (penawar atau obat untuk menyembuhkan akibat sengatan yang menimpa peimpinnya). Dari penduduk kampong itu akhirnya mereka menemui sekelompok sahabat Nabi dan berkata: “Wahai saudara-saudara sekalian, pemimpin kami telah tersengat. Kami sudah mengupayakan berbagai cara untuk mencari penawarnya tetapi tidak berhasil. Apakah ada diantara kalian yang memiliki sesuatu (keahlian untuk mengobatinya)? Mendengar keterangan dari penduduk kampong itu diantara sahabat Nabi Saw ada yang menjawab: “Ya demi Allah saya seorang peruqyah (yang bisa mengobati). Namun, demi Allah kami tidak meminta jamuan kepada kalian tetapi kalian tidak

menjamu kami, karena itu saya tidak akan melakukan ruqyah (pengobatan) kepada kalian kecuali jika kalian memberikan upah kepada kami. Mendengar pernyataan sahabat Nabi seperti itu maka penduduk kampong setuju untuk memberikan upah beberapa ekor kambing. Setelah terjadi kesepakatan.

...فَانْطَلَقَ فَجَعَلَ يَتْفُلُ وَيَقْرَأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَتَّى لَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلَبَةٌ ...

> Seorang sahabat Nabi Saw (Abu Sa'id al-Hudri) kemudian mendatangi pemimpin kampung yang tengah sakit itu lalu meniup dengan sedikit meludah sambil membacaal-hamdulillahi rabbil 'alamin (surat al-Faatihah). Setelah itu tidak lama kemudian pemimpin kampung itu merasa lega, terlepas dari ikatan dan selanjutnya dapat berjalan tanpa ada gangguan sama sekali...(HR. Al-Bukhari, dll).

Setelah itu penduduk kampong menyerahkan upah sesuai yang telah disepakati. Sebagian sahabat berkata: "Bagilah! Seorang sahabat yang meruqyah berkata: "jangan kalian lakukan (jangan dibagi dulu) sebelum kita menghadap Rasulullah Saw dan menceritakan kepadanya tentang peristiwa yang terjadi pada kita, lalu apa yang diperintahkan kepada kita." Para sahabat pun akhirnya mendatangi Rasulullah Saw dan menceritakan apa yang telah mereka alami. Menyimak apa yang terjadi pada para sahabat itu Nabi Saw berkata "Kalian tahu dari mana kalau Al-Fatihah itu bisa untuk meruqyah? Kalian benar, bagikanlah upahnya dan berikan juga bagian untukku." (HR. Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Nasai, dan lain-lain).

Hadits tersebut menjelaskan bahwa ada seorang sahabat Nabi yang diminta untk mengobati kepala kampong Arab yang sakit terkena sengatan kalajengking. Saat itu al-Khudri mengobati dengan ruqyah, dengan cara membacakan al-Fatihah sebanyak tiga atau tujuh kali dengan tiupan yang disertai sedikit

air ludah pada bagian tubuh kepala kampong yang dirasakan sakit. Dengan izin Allah, kepala kampong itu mendapat kesembuhan.

Membaca doa dan meletakkan tangan kanan ke badan yang terasa sakit serta mengusapnya

Hadits riwayat Muslim dari Uthman bin Abi al-as al-Thaqafi, ia pernah mengadu kepada Rasulullah Saw tentang rasa sakit yang ada di badannya semenjak ia masuk Islam. Maka Rasulullah Saw bersabda:

»ضَعْ يَدَكَ عَلَى الَّذِى تَأَلَّمَ مِنْ جَسَدِكَ وَقُلْ بِاسْمِ اللَّهِ ثَلاَثًا وَقُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَعُوذُ بِاللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ وَأُحَاذِرُ.«

> “Letakkan tanganmu di atas bagian tubuhmu yang sakit, kemudian ucapkan basmallah sebanyak tiga kali dan ucapkan “a’udhu billahi wa qudratihi min sharri ma ajidu wa ‘uhadhiru” (aku berlindung kepada Allah dan kekuasan-Nya dari kejahatan atau keburukan yang aku temui dan yang aku takuti) sebanyak tujuh kali. [190]

Hadits tersebut menjelaskan tentang petunjuk dalam melakukan ruqyah terhadap anggota badan yang terasa sakit, yaitu dengan cara meletakkan tangan pada bagian tubuh yang sakit sambil membaca basmalah tiga kali dan ta’awwudh tujuh kali. Pengobatan ini kata al-Manawi[191] merupakan pengobatan al-ruhani al-Illahi yang bisa dilakukan sendiri setiap orang. Sedangkan pengaruh kesembuhannya tergantung pada kualitas dan keyakinan dan keikhlasan masing-masing yang melakukannya. Dalam prktiknya, menurut Muhammad ‘Ali bin Muhammad bin Alan bin Ibrahim al-Bakri al-Siddiqi (w.1057

[190] Muslim, Sahih Muslim, Vol. VII, 20

[191] Al-Manawi, alTaysir Bi Sharh al-Jami’ al Saghr, Vol. II, 217

H),[192] sesorang yang mau melakukan ruqyah terhadap diri sendiri harus bisa menghadirkan hati yang khusyuk, hanya ingat Allah semata dan leupakan yang lain sambil benar-benar meminta kesembuhan dari Allah Swt. Insya Allah dengan begitu Allah akan memberikan kesembuhan.

Membaca doa dan meletakkan jari di tanah kemudian mengangkatnya

Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim dari 'Aishah ra, katanya:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ إِذَا اشْتَكَى الإِنْسَانُ الشَّىْءَ مِنْهُ أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحَةٌ أَوْ جَرْحٌ قَالَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا وَوَضَعَ سُفْيَانُ سَبَّابَتَهُ بِالأَرْضِ ثُمَّ رَفَعَهَا « بِاسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا لِيُشْفَى بِهِ

> "Bahwasannya Rasulullah Saw, apabila ada seseorang mengeluh kepada beliau tentang rasa sakit akibat bisul (bernanah) atau luka, maka Nabi Saw membaca doa sambil meletakkan jarinya di tanah seperti ini-Sufyan bin uyaynah mencontohkan dengan meletakkan jari telunjuknya di tanah kemudian mengangkatnya dan berdoa: "Bismillah turbatu 'ardina birriqati ba;dian liyushfa bihi saqimuna bi'idhni rabbina" (dengan nama Allah, tanah bumi kita ini, dengan ludah sebagian kami dengannya disembuhkan sakit kamu dengan izin Tuhan kami)."[193]

Maksud hadits tersebut, menurut al-Nawawi, [194] bahwa Nabi Saw dalam melakukan ruqyah terhadap sahabatnya yang terluka tadi dengan cara meletakkan ludahnya pada jari telunjuknya kemudian meletakkannya pada bagian tubuh yang

[192] Al-Siddiqi, Dalil al-Falihin Li Taruq Riyad al-Salihin, Vol. VI, 200.

[193] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Vol. V, 2168. Muslim, Shahih Muslim, Vol. VII, 17.

[194] Al-Nawawi, Sharh Sahih Muslim, Vol. XIV, 184

terluka sambil berdoa: “Bismillah turbatu ‘ardina birriqati ba;dian liyushfa bihi saqimuna bi’idhni rabbina” (dengan nama Allah, tanah bumi kita ini, dengan ludah sebagian kami dengannya disembuhkan sakit kamu dengan izin Tuhan kami).

Menurut al-Qurtubi, hadits tersebut menunjukkan bolehnya meruqyah untuk semua penyakit, dan ruqyah ini termasuk suatu cara pengobatan yang sudah terkenal dan dimaklumi diantara mereka. Nabi Saw meletakkan jari telunjuknya ke tanah dan menempelkan tanah itu ke jarinya, menunjukkan bahwa cara seperti ini disunnahkan ketika melakukan ruqyah.[195]

Mengenai makna turbatu ardina (tanah bumi kami), sebagian ulama memahami khusus tanah di sekitar al-madinah al-Munawarah dengan maksud untuk mendapatkan keberkahannya. Namun mayoritas ulama memahami bahwa yang dimaksud dengan tanah kami adalah seluruh tanah yang ada di bumi ini, tanpa kecuali. Sedangkan maksud kalimat biriqati ba’dina adalah mengambil air ludah kemudian diletakkan pada jarinya lalu diletakkan di tanah baru kemudian diletakkan pada anggota badan yang terluka atau yang sakit.[196]

Untuk mendapatkan kesemmbuhan yang sempurna, menurut al-Utahymin,[197] harus memperhatikan dua hal; (1) orang yang berdoa harus benar-benar yakin bahwa Allah akan menyembuhkan melalui cara ruqyah ini; (2) orang yang sakit harus bisa menerima dan penuh dengan iman bahwa ruqyah ini berfungsi. ‘Ibn Al-Qayyim al-Qayyim[198] mengatakan bahwa pengobatan dengan cara ini merupakan cara pengobatan yang sangat mudah namun manfaatnya sangat besar, yaitu

[195] Al-Aqsalani, Fath al-Bari, Vol X, 208
[196] Al-Nawawi, Sharh Sahih Muslim, Vol. XIV, 184.
[197] Al-Utahymin, Sharh Riyad al-Salihn, Vol. I, 1023
[198] Abu al-Tib, ‘Awn al-Ma;bud, Vol X, 265.

pengobatan terhadap luka dan bisul terutama saat tidak ditemukan obat-obatnya.

Membaca doa dan memasukkan tangan kedalam air yang dicampur dengan garam

Pada suatu ketika Nabi Saw sedang melaksanakan shalat malam. Tiba-tiba tangannya tersengat kalajengking. Setelah itu Nabi Saw mengambil air dicampur dengan garam kemudian dituangkan ke tangan yang terkena sengatan tadi sambil dibacakan Al-Qur'an surat al-Kafirun, al-Ikhlas, al-Falaq dan al-Nas. Peristiwa ini terekam dalamm beberapa hadits berikut ini:

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: لَدَغَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقْرَبٌ وَهُوَ يُصَلِّي. فَلَمَّا فَرَغَ. قَالَ: لَعَنَ اللهُ الْعَقْرَبَ لا تَدَعُ مُصَلِّيًا وَلاَ غَيْرَهُ. ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ وَمِلْحٍ. وَجَعَلَ يَمْسَحُ عَلَيْهَا وَيَقْرَأُ بِقُلْ يَأَيُّهَاالْكَافِرُونَ. وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ

"'Ali bin Abi Talib berkata, "Ketika Rasulullah Saw sedang salat, beliau disengat kalajengking. Setelah selesai shalat, beliau bersabda 'Semoga Allah melaknat kalajengking yang tidak membiarkan orang yang sedang shalat atau yang lainnya.' Lalu beliau mengambil sewadah air dan garam. Kemudian beliau usap bagian anggota badan yang disengat kalajengking, seraya membaca surat al-Kafirun, al-Falaq dan al-Nas." (HR. Tabrani No 830)[199]

Muhammad Nasirudin al-Albani mensahihkannya[200]

Kemudian Hadits berikut ini:

"Ali bin Abi Talib berkata, "pada suatu malam, ketika Rasulullah sedang shalat, saat beliau meletakkan tangannya di atas tanah (sedang sujud), ada kalajengking yang menyengatnya.

[199] Sulayman bin 'Ahmad bin 'ayyub 'Abu al-Qasim al-Tabrani, al-Mu'jam

[200] Al-Albani, al-Silsilah al-Sahihah, Vol. II, 89,

> Kemudian beliau mengambil sandal (terompahnya), lalu membunuhnya. Setelah selesai, beliau bersaba, 'semoga Allah melaknat kalajengking yang tidak membiarkan orang yang sedang salat atau yang lainnya, juga tidak pandang nabi atau lainnya', lalu beliau mengambil sewadah air dan garam,dan mencampurkannya di wadah (baskom). Kemudian beliau mengguyurkannya ke tangan yang disengat kalajengking dan mengusapnya seraya membaca surat al-Falaq dan an Nas[201]

> "Abdullah bin Mas'ud berkata: "Ketika Rasulullah sedang sujud dalam salatnya, jari beliau disengat kalajengking setelah selesai shalat, beliau bersabda 'Semoga Allah melaknat kalajengking yang tidak memandang Nabi atau selainnya' Lalu beliau mengambil wadah (ember) yang berisi air dan garam (merendamnya), seraya membaca surat al-Ikhlas, al-Falaq dan al-Nas, sampai beliau merasa tenang (rilek)" (HR. al-Bayhaqi). [202]

Berdasarkan beberapa hadits tersebut dapat diketahui bahwa Nabi Saw pernah melakukan ruqyah dengan al-qur'an dikombinasi dengan air garam. Dalam praktiknya, setelah Nabi tersengat kalajengking, beliau kemudian mengambil seember air kemudian dicampur dengan garam. Setelah itu air yang sudah bercampur dengan garam tadi dituangkan atau diusapkan ke bagian angan yang tersengat kalajengking sambil dibacakan Al-Qur'an, yakni surat Al-Kaforun, Al-Ikhlas, Al-Falaq dan Al-nas, atau beliau meletakkan tangannya yang tersengat tadi ke dalam ember yang berisi air dan garam, yakni merendamnya, sambil dibacakan Al-Qur;an. Setelah itu Nabi terbebas dari rasa sakit akibat sengatan kalajengking.

Ruqyah dengan cara mengkombinasi antara doa dengan air garam ini, kata Ibn Al-Qayyim al-Qyyim, berate

---

[201] Aby Bakr 'Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi, Sha'b al-Iman, Vol II (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1410 H), 518. Abu Bakar 'Abdullah bin Muhammad bin Abi Shaybah al-Abbasi al-Kuffi, Musannaf Ibn Al-Qayyim Abi Shaybah, Vol. VII, 398.

[202] Al-Manawi, Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Sghr, Vol V, 344

menggabungkan antara pengobatan alami dengan pengobatan Illahi.[203] Pengobatan illahi terdapat pada bacaan surat al-Mu'awwidat seperti al-ikhlas, al-falaq, al-nas. Bacaan surat-surat ini mengandung ketahuidan yang sangat tinggi dan permohonan perlindungan kepada dzat Yang Maha Kuasa dari segala makhluk yang membahayakan. Sedangkan pengobatan alami terdapat pada air yang dicampur garam. Sesuai dengan sifat dan khasiatnya, garam dapat menetralisir racun, termasuk racun akibat sengatan kalajengkking[204]

Membaca doa, menuangkan air zam-zam dan meminumnya

Hadits riwayat al-Bayhaqi dari Hisham bin 'Urwah dari ayahnya:

أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَحْمِلُ مَاءَ زَمْزَمَ وَتُخْبِرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ يَفْعَلُهُ. وَرَوَاهُ غَيْرُهُ عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ وَزَادَ فِيهِ : حَمَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي الأَدَاوَى وَالْقِرَبِ وَكَانَ يَصُبُّ عَلَى الْمَرْضَى وَيَسْقِيهِمْ

> "Bahwasannya 'Aishah ra pernah membawa zam-zam. ia mengabarkan bahwasannya Rasulullah Saw pernah juga membawanya. perawi lain meriwayatkan dai 'Abu Kurayb dengan tambahan: "Rasulullah Saw membawa air zam-zam di dalam kantong kulit dan geriba, kemudian beliau menuangkannya pada orang yang sakit dan meminumkannya"[205]

Al-'Albani dalam silsilah al-Sahihah menilai hadits ini sahih. Haidts ini juga diriwayatkan oleh Bukhari dalam al-Tarikh al-Kabir, II/173, al-Tirmidhi, I/180 dan al-Bayhaqi V/202[206]. Hadits tersebut menerangkan bahwa salah satu cara meruqyah yang

[203] Achmad Zuhdi, hlm 113
[204] Ibn al-Qyyim, Zad al-Ma'ad, Vol. IV, 165
[205] Al-Bayhaqi, al-Sunan al-kubra, Vol. II, 401
[206] Al-Albani, al-Silsilah al-Sahihah, Vol II, 543

dicontohkan oleh Rasulullah Saw adalah dengan membawa air zam-zam untuk dituangkan pada orang yang sakit atau diminumkannya.

Menulis beberapa ayat Al-Qur'an atau doa pada kertas atau alat-alat yang boleh diletakkan diatas air, kemudian diminumkan atau digunakan untuk mandi

Ruqyah (Terapi Qur'ani) dengan menulis beberapa ayat al-Qur'an atau doa pada kertas atau alat-alat yang boleh di letakkan di atas air, kemudian diminumkan atau digunakan untuk mandi.

Hadis riwayat al-Baihaqi bahwa Sa'id bin Jubayr mendapatkan keterangan dari 'Abdullah bin 'Abbas tentang wanita yang mengalami kesulitan saat hendak melahirkan, ia berkata:

يكتب في قرطاس ثم تسقى : بسم الله الذي لا إله إلا هو الحكيم الكريم ، سبحان الله وتعالى رب العرش العظيم ، الحمد لله رب العالمين (كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون)الأحقاف : 35 ! (كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها) النازعات :46 .هذا موقوف على ابن عباس

Hendaknya dituliskan di atas kertas (dimasukkan dalam bejana berisi air) kemudian diminumkan. Adapun yang ditulis adalah: bismillah alladhi la 'ilala 'illa huwa al-hakim al-karim, subhanallahi wa ta'ala rabbi al-'arsh al-'adhim, al-hamdulillahi rabb al-'alamin, kemudian surat al-Ahqaf ayat 35(...ka'annahum yawma yarawna ma yu 'aduna lam yalbathu 'illa sa'atan min naharin balaghun fahal yuhlaku 'illa al-qawmu al-fasiqun, artinya: "pada hari mereka melihat azab yang diancamkan kepada mereka (merasa) seolah-olah tidak tinggal (di dunia) melainkan sesaat pada siang hari. (inilah) suatu pelajaran yang cukup, Maka tidak dibinasakan melainkan kaum yang fasik.); dan surat al-Nazi'at ayat 46(ka'annahum yawma yarawnaha lam

yalbathu 'illa ‘ashiyyatan aw duhaha, artinya: “pada hari mereka melihat hari berbangkit itu, mereka merasa seakan-akan tidak tinggal (di dunia) melainkan (sebentar saja) di waktu sore atau pagi hari). Hadis ini mawquf pada 'Ibn Al-Qayyim ‘Abbas ra.

Jalal al-Din al-Suyuti mencatat riwayat dalam tafsirnya al-Durr al-Manthur , Vol. IV/ 598. ثُمَّ تُغْسَلُ وَتُسْقَى المَرْأَةُ مِنْهُ وَيُنْضَحُ عَلَى بَطْنِهَا وَفَرْجِهَا (Kemudian air itu digunakan untuk memandikan dan meminumkan wanita itu, lalu dipercikkan di atas perut dan kemaluannya).

Abdullah bin 'Ah}mad berkata: “Aku melihat ayahku ('Imam 'Ahmad) menulis doa dan ayat-ayat tersebut pada sebuah tempat minuman yang putih atau sesuatu yang bersih untuk seorang wanita yang sedang mengalami kesulitan melahirkan ”(اذا عسُر عليها وِلادتهُا). Menurut 'Ibn Al-Qayyim al-Qayyim, menulis bacaan atau doa-doa (pada bejana berisi air) untuk ruqyah itu bisa memberikan manfaat (وَكُلّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ الرُّقَى فَإِنَّ كِتَابَته نَافِعَة). Lebih lanjut 'Ibn Al-Qayyim al-Qayyim mengatakan bahwa sejumlah ulama salaf telah memberikan *rukhsah* (keringanan) mengenai bolehnya menulis beberapa ayat al-Qur’an pada sebuah gelas atau tempat minuman yang bersih lalu meminumnya. Hal itu bisa menjadi sarana pengobatan atau penyembuhan (وَجَعَلَ ذَلِكَ مِنْ الشِّفَاء الَّذِي جَعَلَ اللَّه فِيهِ).

Memukul dada, meniup mulut dengan sedikit air ludah dan mengusap wajah dengan air sambil membaca doa

Matar 'Ibn Al-Qayyim ‘Abd al-Rahman al-'A'naq berkata: “Telah berkata pada saya 'Umm 'Aban binti al-Wazi’ dari bapaknya bahwasanya kakeknya yang bernama al-Zari‘ datang kepada Rasulullah Saw bersama seorang anaknya yang

mengidap penyakit gila atau anak saudara perempuannya. Kakek saya berkata: “Ketika kami sudah sampai di hadapan Rasulullah Saw di kota Madinah, saya berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya membawa seorang anak saya atau anak saudara perempuan saya yang berpenyakit gila. Saya sengaja datang kepada Engkau untuk meminta agar Engkau berdoa kepada Allah demi kesembuhannya". Rasulullah Saw berkata: "Bawalah anak itu kemari". Saya lalu mengambilnya, saat itu ia berada di atas kendaraan dan melepaskan tali pengikatnya. Lalu saya melepaskan pakaiannya yang dipakai selama perjalanan, kemudian saya berikan pakaian padanya sepasang pakaian yang indah. Lalu saya membawanya kepada Rasulullah Saw. Ketika saya sudah sampai di hadapannya, beliau berkata: “Dekatkanlah ia kepadaku dan letakkan punggungnya di hadapanku". Lalu beliau memegang ujung dan pangkal pakaiannya dan memukul punggung anak itu sehingga kelihatan putih ketiaknya. Saat itu beliau sambil mengucapkan:

اخْرُجْ عَدُوَّ اللَّهِ اخْرُجْ عَدُوَّ اللَّهِ . فَأَقْبَلَ يَنْظُرُ نَظَرَ الصَّحِيحِ لَيْسَ بنظَرِهِ الأَوَّلِ . ثُمَّ أَقْعَدَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ . فَدَعَا لَهُ بِمَاءٍ . فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَدَعَا لَهُ.

> "Keluarlah wahai musuh Allah! Keluarlah wahai musuh Allah!". Lalu anak tersebut kembali dapat melihat secara normal, tidak seperti pandangan yang sebelumnya. Kemudian Rasulullah Saw mendudukkan anak itu di hadapannya. Saat itu beliau berdoa dengan membawa air dan mengusap mukanya (HR. Al-Tabrani).

Hadis tersebut menjelaskan tentang cara Rasulullah Saw melakukan ruqyah terhadap anak yang terkena sakit gila. Saat itu Rasulullah Saw melakukan ruqyah kepadanya dengan cara memegang pangkal dan ujung pakaian anak itu kemudian memukul dadanya sambil mengucapkan: 'ukhruj ‘aduwwallah,

'ukhruj ‘aduwwallah! (keluarlah wahai musuh Allah, keluarlah wahai musuh Allah). Setelah anak itu mengalami kesadaran, Rasulullah saw mendudukkannya lalu mengusap wajahnya dengan air sambil berdoa.

Bab V
Epilog

Benang Merah Konseling Qur'ani

Di tengah riuhnya gelombang modernitas yang kerap menjebak manusia dalam labirin kehampaan eksistensial, krisis identitas, dan alienasi batin, buku ini telah mengantarkan kita pada sebuah pelayaran ontologis yang amat mendalam. Dari pembedahan hakikat kemanusiaan yang monopluralis hingga penelusuran struktur batiniah antara ruh, akal, hati, dan hawa nafsu, tersingkaplah sebuah realitas psikologis yang utuh. Seluruh rangkaian pembahasan tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan terajut erat dalam satu kesatuan kerangka berpikir yang konsisten dan sistematis.

Benang merah yang paling fundamental dari keseluruhan risalah ini menegaskan bahwa akar dari setiap penderitaan psikologis manusia modern tidak pernah murni bersifat mekanis atau sekadar persoalan duniawi semata. Di balik simtom-simtom kecemasan, depresi, atau keputusasaan yang tampak di permukaan, selalu tersimpan disorientasi spiritual dan keterputusan hubungan batin antara seorang hamba dengan Sang Pencipta-Nya. Kerusakan pada sistem koordinasi jiwa ini

mengonfirmasi bahwa manusia tidak akan pernah menemukan ekuilibrium klinisnya apabila aspek transendental diabaikan dari ruang intervensi terapeutik.

Konseling Qur'ani hadir bukan sekadar sebagai alternatif kuratif penawar luka yang parsial, melainkan sebagai sebuah paradigma penyembuhan paripurna yang menjembatani sains empiris dan kebenaran wahyu. Melalui prinsip tazkiyatun nafs, konseling ini melakukan pembongkaran radikal hingga ke akar patologi batin, menuntun jiwa yang tersesat untuk kembali menemukan rumah sejatinya dalam dekapan fitrah. Metodologi ini menolak untuk sekadar membius rasa sakit, melainkan merespons pesan transendental di balik penderitaan guna mengembalikan fungsi kesadaran yang tercerahkan.

Di sinilah terungkap bahwa integrasi antara pendekatan psikologis modern dan nilai-nilai ketauhidan melahirkan sebuah sistem terapi yang revolusioner dan membebaskan. Konseling Qur'ani berhasil merajut kembali potensi kognitif, afektif, dan behavioral manusia agar selaras dengan desain orisinal penciptaannya. Melalui pemahaman yang komprehensif ini, benang merah risalah ini sukses membuktikan bahwa pemulihan jiwa yang sejati senantiasa berpusat pada upaya mengembalikan kedaulatan hati ke bawah naungan rida Ilahi.

Lebih jauh lagi, pemahaman terhadap benang merah ini memberikan kesadaran baru bahwa proses konseling bukan sekadar arena pertukaran teknik komunikasi klinis, melainkan sebuah ruang sakral transformasi spiritual. Ketika konselor dan klien bersepakat menempatkan Al-Qur'an sebagai rujukan tertinggi, seluruh masalah kehidupan bertransformasi menjadi sarana pendakian moral dan peningkatan derajat keimanan. Inilah esensi terdalam yang merangkum seluruh lembaran buku ini menjadi sebuah mahakarya panduan kesehatan mental yang utuh dan mencerahkan.

Al-Qur'an sebagai Solusi Sepanjang Zaman

Lebih dari sekadar instrumen klinis yang bersifat sementara di ruang praktik bimbingan, Al-Qur'an telah terbukti secara absolut sebagai solusi sejati sepanjang zaman. Kalam Ilahi bukanlah sekadar arsip teks historis peninggalan masa lalu, melainkan denyut nadi kehidupan yang senantiasa hidup, dinamis, dan menawarkan jawaban transendental bagi setiap krisis kejiwaan manusia lintas generasi. Keandalan Al-Qur'an terletak pada kemampuannya menembus lapisan zaman, merespons kerumitan psikologis manusia modern dengan ketajaman hikmah yang tidak pernah lekang oleh gerusan waktu.

Ketika peradaban global terus berganti dan melahirkan bentuk-bentuk patologi sosial maupun penderitaan batin yang semakin kompleks, Al-Qur'an tetap berdiri kokoh sebagai mercusuar benderang. Kitab suci ini menyediakan manual operasional yang sangat presisi untuk membaca peta batin manusia, menawarkan formula syifa' yang mampu menyembuhkan luka-luka eksistensial yang gagal dijangkau oleh psikoterapi sekuler. Setiap ayatnya memancarkan energi spiritual yang secara konsisten mampu menenteramkan akal yang bimbang dan menenangkan hati yang gelisah di tengah badai dunia.

Menutup lembaran risalah ini, perjalanan penyembuhan jiwa pada hakikatnya adalah sebuah ikhtiar tiada akhir menuju titik ekuilibrium tertinggi, yakni pencapaian Nafs Muthma'innah. Konseling Qur'ani mengingatkan kita bahwa kesembuhan sejati bukanlah ditandai oleh hilangnya seluruh masalah duniawi secara mutlak, melainkan oleh pulangnya kesadaran batin pada kepasrahan total, rida yang lapang, dan cinta yang mutlak kepada Sang Maha Penyembuh. Kesadaran eskatologis ini memberikan ketahanan mental yang tangguh, menjadikan setiap ujian hidup sebagai anak tangga menuju kemuliaan abadi.

Semoga risalah ini mampu menyalakan lentera penerang di dalam relung dada setiap pembaca, menginspirasi para praktisi untuk merawat jiwa dengan kasih sayang ilahi, dan menuntun langkah kita semua menuju kemenangan hakiki di dunia dan akhirat. Al-Qur'an akan senantiasa menjadi pelita abadi bagi siapa saja yang dengan jujur dan rendah hati mencari jalan pulang menuju kedamaian sejati. Dengan memegang teguh petunjuk-Nya, umat manusia akan selalu memiliki harapan dan kepastian di tengah dunia yang fana dan penuh ketidakpastian.

Akhir kata, keabadian fungsi Al-Qur'an sebagai solusi penyembuhan jiwa mengajarkan kepada kita bahwa seberapa jauh pun peradaban modern melangkah meninggalkan nilai-nilai spiritual, manusia tetaplah makhluk fitrah yang akan selalu merindukan pelukan Sang Penciptanya. Buku ini mendedikasikan seluruh uraiannya untuk membuktikan bahwa jawaban atas segala kegelisahan jiwa modern telah tersedia secara lengkap di dalam lembaran kalam ilahi, menanti untuk digali, dipahami, dan diamalkan demi terciptanya kedamaian hakiki umat manusia.

Daftar Pustaka

Abdullahi, Nazeer Datti. "Islamic Guidance And Counseling As A Framework For Personal And Societal Well-Being In Islamic Societies." *Al-Abshar: Journal of Islamic Education Management* 4, no. 1 (October 2025): 1–13. https://doi.org/10.58223/al-abshar.v4i1.442.

Abu-Raiya, Hisham. "Towards a Systematic Qura'nic Theory of Personality." *Mental Health, Religion & Culture* 15, no. 3 (March 2012): 217–33. https://doi.org/10.1080/13674676.2011.640622.

Adam, Fatıma Firdevs, and Rukiye Gögen. "The Quran From The Perspective Of Acceptance And Commitment Therapy." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28, no. 3 (December 2024): 1045–66. https://doi.org/10.18505/cuid.1525118.

Ahmad, KaryonoIbn. "Quranic Verses Bring to Counselling Skills." *Research on Humanities and Social Sciences* 3, no. 19 (2013).

Alfiyah, Nur Inna, and Wilda Rasaili. "MENINGKATKAN KECERDASAN POLITIK PEMUDA KARANG TARUNA 'KARYA BAJUAJU' DI DESA BANUAJU BARAT KECAMATAN BATANG-BATANG." *Abhakte Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 1 (March 2023): 14–20. https://doi.org/10.24929/abhakte.v1i1.2422.

Amrona, Yassir Lana, Umi Septina Anggraheni, Abid Nurhuda, Muhammad Al Fajri, and Thariq Aziz. “Human Nature In The Perspective of Islamic Philosophy.” *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 17, no. 2 (December 2023): 204–16. https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i2.204-216.

Andrabi, Abroo Aman. “Human Psychology and Spiritual Development: An Islamic Perspective.” *IJFMR - International Journal For Multidisciplinary Research* 7, no. 3 (June 2025). https://doi.org/10.36948/ijfmr.2025.v07i03.47906.

Angraeni, Desi, Ibnudin Ibnudin, Evi Aeni Rufaedah, and Didik Himmawan. “Bimbingan Dan Konseling Menurut M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Mishbah Qur’an Surat Al-Ashr Ayat 3.” *Counselia; Jurnal Bimbingan Konseling Pendidikan Islam* 4, no. 1 (March 2023): 33–40. https://doi.org/10.31943/counselia.v4i1.33.

Anindya, Jovita, Nandang Budiman, and Nadia Aulia Nadhiroh. “Etika Profesi Bimbingan Dan Konseling: Menghadapi Tantangan Kerahasiaan Dalam Layanan Konseling Online.” *Indonesian Journal of Educational Counseling* 8, no. 1 (January 2024): 25–35. https://doi.org/10.30653/001.202481.329.

Aniswita, Neviyarni Mudjiran Herman Nirwana. “Kode Etik Konseling: Teoritik dan Praksis.” *Inovasi Pendidikan* 8, no. 1a (July 2021). https://doi.org/10.31869/ip.v8i1a.2745.

Anwar, Abu. “Karakteristik Pendidikan Dan Unsur-Unsur Kelembagaan Di Pesantren.” *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam* 2, no. 2 (December 2016): 165–82. https://doi.org/10.24014/potensia.v2i2.2536.

Apriyanti, Apriyanti, Fadila Fadila, Syamsul Rizal, and Moh Faza Rosyada. “Exploring the Concept of Nafs in Islamic Counseling: A Comprehensive Analysis of Philosophical Foundations and Implications for Education.”

HEUTAGOGIA: Journal of Islamic Education 3, no. 2 (December 2023): 161–72. https://doi.org/10.14421/hjie.2023.32-03.

Aquila, Richard E. "Personal Identity and Kant's 'Refutation of Idealism.'" *Kant-Studien* 70, nos. 1–4 (January 1979): 259–78. https://doi.org/10.1515/kant.1979.70.1-4.259.

Ardimen, Ardimen, Hadiarni Hadiarni, Murisal Murisal, Hardivizon Hardivizon, and Romi Fajar Tanjung. "Construction of Religious Counselling Theory from the Perspective of the Qur'an." *British Journal of Guidance & Counselling* 52, no. 5 (September 2024): 877–86. https://doi.org/10.1080/03069885.2023.2246640.

Arifin, Samsul, Mokhammad Baharun, and Miftahul Alimin. "Psycho-Sufistic Counseling to Develop Students' Sociocultural Literacy." January 13, 2022, 300–307. https://doi.org/10.2991/assehr.k.220104.045.

Ariska, Ike Gustia, and Sus Budiharto. "Al-Qur'an Therapy Learning And Understanding The Trace of Prophetic Teaching Through Prophetic Leadership Lectures." *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 8, no. 2 (October 2023): 175–84. https://doi.org/10.22373/psikoislamedia.v8i2.19988.

Assagaf, Zahra Lutvia, Syarifuddin Ondeng, and Muhammad Yahdi. "Paradigm Of Student Development In Islamic Education: A Study Of Nativism, Empiricism, Convergence, and The Concept Of Fitrah." *Journal Innovative Practices in Education (JIPE)* 1, no. 1 (December 2025): 51–56. https://doi.org/10.58540/jipe.v1i1.1237.

———. "Paradigm Of Student Development In Islamic Education: A Study Of Nativism, Empiricism, Convergence, and The Concept Of Fitrah." *Journal Innovative Practices in Education (JIPE)* 1, no. 1 (December 2025): 51–56. https://doi.org/10.58540/jipe.v1i1.1237.

Astuti, Livia, and Nurjannah Nurjannah. “Penerapan Six Pillars of Character Untuk Membangun Kualitas Karakter Anak.” *JP3M: Jurnal Pendidikan, Pembelajaran Dan Pemberdayaan Masyarakat* 4, no. 2 (October 2022): 449–55. https://doi.org/10.37577/jp3m.v4i2.477.

Astuti, Mardiah. “Fitrah-Based Education.” *JMIE (Journal of Madrasah Ibtidaiyah Education)* 1, no. 1 (May 2017). https://doi.org/10.32934/jmie.v1i1.26.

Azani, Nurfajriyah, Ahmad Arifi, and Lukman Harahap. “Studi Kualitatif Tentang Solusi Al-Qur’an Terhadap Konflik Keluarga Pada Mahasiswa Program Studi Bimbingan Dan Konseling Islam.” *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, no. 2 (December 2022): 114–27. https://doi.org/10.24014/jiik.v12i2.20217.

Azhar, Aldhira Hanifah, Rury Muslifar, and Wahyu Widyatmoko. “Faktor-Faktor Pengembangan Karakter Kepemimpinan Calon Guru BK Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan.” *Jurnal Pendidikan Indonesia* 6, no. 6 (June 2025): 2841–55. https://doi.org/10.59141/japendi.v6i6.8024.

Azizan, Nurzatil Ismah, and Nasuha Fatini Abdul Malek. “Peranan Kaunselor Dalam Menangani Isu Kesihatan Mental Menurut Perspektif Al-Quran: The Role of Counselors in Addressing Mental Health Issues from the Perspective of the Quran.” *E-Jurnal Penyelidikan Dan Inovasi* 12, no. 3 (September 2025): 127–39. https://doi.org/10.53840/ejpi.v12i3.263.

Azzahra, Fahmida, and Nur Amin Barokah Asfari. “Pengembangan Aktualisasi Diri: Kajian Pustaka Tentang Faktor Penghambat Dan Strategi Pendukung.” *Flourishing Journal* 4, no. 2 (February 2024): 84–92. https://doi.org/10.17977/um070v4i22024p84-92.

Baghirov, Ibrahim. “On the Origin of Human Souls: The Case of Ibn Sina (Avicenna) and Mullah Sadra (Sadraddin Shirazi).”

Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 11, no. 5 (November 2024): 3575–85. https://doi.org/10.46868/atdd.2024.830.

Baidowi, Muhammad Farhan, and Siti Masyithoh. "Pendidikan Akhlak Dalam Kehidupan Rumah Tangga: Kajian Nilai Islam Dan Tantangan Budaya Modern Bagi Anak Usia Dasar." *Indonesian Journal of Islamic Studies (IJIS)* 1, no. 2 (July 2025): 510–18. https://doi.org/10.62567/ijis.v1i2.1023.

Bayne-Smith, Marcia, Paul S. Fardy, Ann Azzollini, John Magel, Kathryn H. Schmitz, and Denise Agin. "Improvements in Heart Health Behaviors and Reduction in Coronary Artery Disease Risk Factors in Urban Teenaged Girls Through a School-Based Intervention: The PATH Program." *American Journal of Public Health* 94, no. 9 (September 2004): 1538–43. https://doi.org/10.2105/AJPH.94.9.1538.

Chaer, Moh Toriqul, and Sukatin Sukatin. "The Nature And Dimensions Of Human Personality In Islam." *An-Nawa: Jurnal Studi Islam* 4, no. 1 (June 2022): 57–68. https://doi.org/10.37758/3zwsb523.

———. "The Nature And Dimensions Of Human Personality In Islam." *An-Nawa: Jurnal Studi Islam* 4, no. 1 (June 2022): 57–68. https://doi.org/10.37758/3zwsb523.

Chasanah, Uswatun. "Konsep Bimbingan Konseling Islam Dalam Qur'an Surat Ali Imran Ayat 159 – 160." Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2018. https://eprints.ums.ac.id/64205/13/Naskah%20Publikasi.pdf.

Che Wan Mohd Rozali, Wan Nor Atikah, Ismarulyusda Ishak, Arimi Fitri Mat Ludin, Farah Wahida Ibrahim, Nor Malia Abd Warif, and Nur Aishah Che Roos. "The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review." *International Journal of Public Health* 67 (August 2022): 1604998. https://doi.org/10.3389/ijph.2022.1604998.

Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 9th ed., Student ed. With California State University. Australia ; Belmont, CA: Brooks/Cole / Cengage Learning, 2013.

Damanik, Juan Andrian, Rofly Armadhany, Turoh Binti Hajar Pasaribu, Dwi Anggraini, and Kheni Nazwa. "Konsep Jiwa (Nafs) Dalam Al-Qur'an: Tinjauan Psikologi Islam." *Jurnal Pendidikan Kurikulum Dan Pembelajaran* 1, no. 2 (October 2025): 171–75. https://doi.org/10.57235/jpkp.v1i2.7299.

Daole, Adel Syesaria Agustin, Aqilah Apritia Parawanza, Monika Caramoy Sitorus, and Sugianto. "AGAMA SEBAGAI PEDOMAN HIDUP MANUSIA DALAM PERSPEKTIF ISLAM." *Jurnal Media Akademik (JMA)* 4, no. 3 (March 2026). https://doi.org/10.62281/03n7ap85.

Daradjat, Zakiah. *Kesehatan mental*. Gunung Agung, 1969.

Daulay, Maslina. "Urgensi Bimbingan Konseling Islam Dalam Membentuk Mental Yang Sehat." *Hikmah* 12, no. 1 (May 2018): 146–59. https://doi.org/10.24952/hik.v12i1.859.

Dewi, Alisa Chusuma, and Muhammad Saiful Hidayat. "Konsep Kebahagiaan Perspektif Islam Dalam Al-Qurán." *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 1, no. 4 (September 2024): 16–24. https://doi.org/10.61132/ikhlas.v1i4.106.

Dewita, Erna, Fadil Maiseptian, Murisal Murisal, and Zuwirda Zuwirda. "Tinjauan Pendidikan dan Konseling Islam dalam Al-Qur'an Surat An-Nahl Ayat 125." *Menara Ilmu : Jurnal Penelitian dan Kajian Ilmiah* 16, no. 1 (July 2022). https://doi.org/10.31869/mi.v16i1.3407.

Diniaty, Amirah. "Urgensi Teori Konseling dan Perspektifnya dalam Islam Menjawab Tuntutan Konseling Religius di Masa Depan." *Al-Ta lim Journal* 20, no. 1 (February 2013): 312–232. https://doi.org/10.15548/jt.v20i1.27.

Djuned, Muslim. "Relasi Manusia Dan Lingkungan Hidup Dalam Islam." *SINTHOP: Media Kajian Pendidikan, Agama, Sosial*

Dan Budaya 2, no. 2 (December 2023): 124–34. https://doi.org/10.22373/sinthop.v2i2.4080.

Dryden, Windy. "Ellis, Albert (1913–2007)." In *The Encyclopedia of Clinical Psychology*, 1–3. John Wiley & Sons, Ltd, 2015. https://doi.org/10.1002/9781118625392.wbecp001.

Ellis, Albert. *Reason and Emotion in Psychotherapy*. 8th ed. Secaucus, NJ: Stuart, 1975.

Enfield, Roger E. "Rational Emotive Behavior Therapy." In *The Corsini Encyclopedia of Psychology*, 1–3. John Wiley & Sons, Ltd, 2010. https://doi.org/10.1002/9780470479216.corpsy0775.

Fadillah, Reyhanna, and Kelvin Afriansyah Purba. "Humanisasi Pendidikan Islam Melalui Konseling Qur'ani: Menjawab Tantangan Individualisme Dan Materialisme Global." *Arba: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 3 (August 2025): 234–50. https://doi.org/10.64691/arba.v1i3.17.

Farhaeni, Mutria. *Etika Lingkungan, Manusia dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Deepublish, 2023.

Fariq, Wan Muhammad, Suci Amanda, and Dea Anggini. "Humans as Noble Creatures, Caliphs, and Educators: Studies in Islam." *Kasyafa: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2 (December 2024): 178–93. https://doi.org/10.61166/kasyafa.v1i2.36.

Fatoni, Mahfud Heru, Baron Santoso, Muhtar Hidayat, and Nashruddin Baidan. "Konsep Fitrah Manusia Persperktif Al-Qur'an Dan Hadits Serta Implikasinya Dalam Pendidikan Islam." *TSAQOFAH* 4, no. 2 (December 2023): 845–56. https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v4i2.2408.

Fauziah, Ella, Sumaryanti Sumaryanti, Bernadeta Suhartini, Eka Swasta Budayati, Martinez Edison Putra, and Didi Suryadi. "Motor Development in Early Childhood: Inhibiting Factors - Literature Review." *Jurnal Ilmu Keolahragaan* 7, no. 1

(May 2024): 62–73. https://doi.org/10.26418/jilo.v7i1.73243.

Fitriah, Lailatul, and Wella Ayu Apriliani. "Kepribadian Menurut Tokoh Tasawuf Abu Hamid Muhammad." *Spiritualita* 5, no. 2 (December 2021): 1–10. https://doi.org/10.30762/spiritualita.v5i2.795.

Freud, Sigmund. *Psychopathology of Everyday Life*. New York: The Macmillan, 1914.

Gasmi, Ammar. "صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية." *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 36, no. 2 (April 2019). https://doi.org/10.29117/jcsis.2019.0217.

Ghalib, H. M., Achmad Mujahid, and Suarni Suarni. "The Concept of Fitrah as a Paradigm of Islamic Education: Perspective of The Quran." *IQRO: Journal of Islamic Education* 5, no. 1 (July 2022): 65–82. https://doi.org/10.24256/iqro.v5i1.2880.

Gillani, Uzma, and Muhammad Jahanzeb Khan. "Achieving Our Highest Potential through Character Development (Husn-i-Akhlaaq): An Islamic Perspective on Holistic Personality Development, Spiritual Growth and Human Flourishing." *Frontiers in Psychology* 16 (August 2025). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1569393.

Hadi, Robi Sofian, and Aria Panji Saputra. "The Concept of Human Nature From The Perspective of Imam Al-Qurthubi In Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an (Study of Analysis of Q.S Ar-Rum Verse 30)." *Proceeding International Conference on Islam, Law, and Society (INCOILS)* 4 (February 2025). https://doi.org/10.70062/incoils.v4i1.227.

Hakim, Lukmanul. "Psikoterapi Al-Qur'an Sebagai Sebuah Konsep Dan Model." *Intizar* 19, no. 1 (2013): 69–82.

Hamidy, Birru Ninda, and Komarudin Sassi. "Konsep Fitrah Manusia Dan Implikasinya Dalam Dunia Pendidikan."

INNOVASI : JURNAL INOVASI PENDIDIKAN 11, no. 2 (August 2025): 83–92. https://doi.org/10.64540/innovasi62.

Hanin Hamjah, Salasiah, and Noor Shakirah Mat Akhir. "Islamic Approach in Counseling." *Journal of Religion and Health* 53, no. 1 (February 2014): 279–89. https://doi.org/10.1007/s10943-013-9703-4.

Haqiqi, M. Rama Haqiqi, and Syamsul Hakim. "Human in the Qur'an, Tafsir Maudu'i." *Jurnal Kajian Islam* 2, no. 2 (August 2025): 29–32. https://doi.org/10.56566/jki.v2i2.395.

Harahap, Akhir Pardamean, Amalya Asyfa, Putri Annisa Purba, Mhd Arifin, Lestari Yunsiska Parhusip, Nabila Harahap, Mira Wulandari, et al. "Integrasi Nilai-Nilai Islam Dalam Etika Profesi Bimbingan Konseling." *As-Syar i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 6, no. 4 (December 2024): 1148–55. https://doi.org/10.47467/as.v6i4.3564.

Heney, Diana. "John Dewey (1859–1952)." In *American Ethics: An Introduction to Pragmatist Moral Philosophy*, edited by Diana Heney, 0. Oxford University Press, 2025. https://doi.org/10.1093/9780197784273.003.0007.

Henry, Hani M. "Spiritual Energy of Islamic Prayers as a Catalyst for Psychotherapy." *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (April 2015): 387–98. https://doi.org/10.1007/s10943-013-9780-4.

Herzog, Olga. "Behaviourism." In *Research Methods in the Social Sciences: An A-Z of Key Concepts*, 19–22. Oxford University Press, n.d. Accessed September 29, 2026. https://www.oxfordpoliticstrove.com/display/10.1093/hepl/9780198850298.001.0001/hepl-9780198850298-chapter-4.

Hidayah, Nuril, Nur Faizah, and Ririn Inayatul Mahfudloh. "Psychological Approach in Islamic Studies." *Qomaruna:*

Journal of Multidisciplinary Studies 2, no. 1 (2024): 138–44. https://doi.org/10.62048/qjms.v2i1.61.

Hilmansah, Deden, and Komarudin. "Basic Human Duties from a Qur'anic Perspective." *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (March 2024): 42–53. https://doi.org/10.58363/alfahmu.v3i1.185.

Hude, Darwis, Ahmad Husnul Hakim, and Dedi Kusmayadi. "Model Konseling Eklektik Dalam Pendidikan Perspektif Al-Qur`an." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 01 (May 2022): 77–94. https://doi.org/10.30868/at.v7i01.2515.

Husain, Waqar. "It's Time to Translate the Quranic Words, Nafs & Qalb as Referring to Mind & Intelligence." *Islamiyyat: The International Journal of Islamic Studies* 44, no. 2 (December 2022): 77–95.

Ikromi, Ziyadi Ali. "Stres Akademik Di Kalangan Santri: Analisis Literatur Mengenai Faktor-Faktor Penghambatnya." *Eudaimonia Journal Psychology* 2, no. 1 (March 2025): 19–25.

Irfiani, Vivi, and Alam Tarlam. "Potensi Manusia Dalam Perspektif Islam: Menggali Potensi Diri Untuk Kesempurnaan Spiritual." *KAMALIYAH : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2 (November 2023): 63–75. https://doi.org/10.69698/jpai.v1i2.430.

Ismail, Husni. "Tuhan, Manusia Dan Masyarakat Perspektif Ibn Khaldun." *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 9, no. 2 (December 2022): 108–20. https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i2.5819.

Junaid, Junaid Bin. "Pedoman Hidup Dalam Al-Qur'an: Memahami Prinsip-Prinsip Bimbingan Dan Penyuluhan Islami." *La Tenriruwa: Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam* 1, no. 2 (August 2023): 18–26. https://doi.org/10.30863/jbpi.v2i1.5218.

Kamaluddin, Kamaluddin. “AL-Kindi: Filsafat Agama Dan An-Nafs.” *Aqlania* 12, no. 1 (June 2021): 95–108. https://doi.org/10.32678/aqlania.v12i1.4392.

Khan, Sanaullah. “Taming the Nafs: Unbounded Spirits and Mental Illness in Militarized Pakistan.” *Ethos* 51, no. 4 (2023): 401–15. https://doi.org/10.1111/etho.12407.

Khazaeipour, Mahdi, and Maryam Khazaeipour. *From Ape to Angelhood: A Philosophical-Theological Analysis of Human Evolution*. January 1, 2025. https://doi.org/10.5281/zenodo.16415683.

Khofifah, Reni, and Irsyadunnas. “Integration-Interconnection of Qur’an Function with Islamic Counseling Guidance.” *Journal of Islamic Communication and Counseling* 3, no. 2 (July 2024): 102–11. https://doi.org/10.18196/jicc.v3i2.73.

Khoirin, Taufiq, Muhammad Fathin, and Siti Rohimah. “Eksplorasi Ruh, Nafs, Qalbu, Dan Fitrah Sebagai Potensi Dasar Dalam Membentuk Kepribadian Sebagai ‘Abdullāh.” *TSAQOFAH* 5, no. 4 (July 2025): 4249–56. https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v5i4.6754.

Kurnia, Winda, Rizal Fauzi, and Salim Bella Pili. “Interelasi Dimensi Bathiniyyah Manusia Dalam Tasawuf: (Kajian Mengenai Keterkaitan Jasmani, Ruh, Qalbu, Nafsu, Akaldalam Praktik Tasawuf).” *Jurnal Keislaman* 8, no. 2 (September 2025): 311–21. https://doi.org/10.54298/jk.v8i2.446.

Kurnilawati, Linda, Suriati Suriati, and Salami Mahmud. “Konsep Fitrah Dalam Islam Dan Teori Tabularasa Dalam Psikologi Suatu Analisis Persamaan Dan Perbedaan.” *NIHAYAH: Journal of Islamic Studies* 1, no. 3 (December 2025): 580–94. https://doi.org/10.65802/nihayah.v1i3.88.

Kusumah, Mada Wijaya, Tatang Hidayat, Elan Sumarna, and Istianah. “Hadith Study on Human ‘Fitrah’ in The Hadith Literacy and Its Implication in The Islamic Education

System: Kajian Hadis Tentang 'Fitrah' Manusia Dalam Literasi Hadis Dan Implikasinya Dalam Sistem Pendidikan Islam." *Jurnal Living Hadis* 9, no. 1 (2024): 105–20. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2024.4894.

Lazuardi, Kunzita, Mursalim Mursalim, and Siti Masrohatin. "Paradigma Holistik Bimbingan Konseling Islam: Integrasi Dimensi Spiritual, Psikologis, Dan Sosial Dalam Kerangka Tauhid." *Itqan: Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan* 16, no. 2 (December 2025): 163–77. https://doi.org/10.47766/itqan.v16i2.6722.

li, Baxtiyor Xabibullayev Abdulvoxid o'g'. "Problems In Entrepreneurial Potential Development: A Comprehensive Analysis of Contemporary Barriers And Challenges." *Innovation Science and Technology* 1, no. 5 (June 2025): 5–9. https://doi.org/10.5281/zenodo.17444024.

M.A, Dr Bambang, S. Pd I., and Dr Moh In'ami M.Ag. *Teo-Progresif Pendidikan Islam: Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Cahya Ghani Recovery, 2023.

Maftuhin, Abdul Rozak Ali, and Syamsurizal Yazid. "Zikir Dan Ketenangan Jiwa: Kajian Psikologis." *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025): 227–42. https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.365.

Maharani, Reizki, Sufyarma Marsidin, and Yeni Karneli. *Integrasi Konsep Akhlak Al-Ghazali Dalam Pengembangan Kompetensi Konselor Islam | TANJAK : Journal of Education and Teaching*. April 25, 2025. https://ejournal.stainkepri.ac.id/tanjak/article/view/1859.

Mahmoudi, Nuredin. "The Existential Identity of Creativity in Islamic Philosophy: Intercultural Analysis of the Perfection of the Human Soul." *Dinamika Ilmu* 23, no. 2 (December 2023): 249–59. https://doi.org/10.21093/di.v23i2.6917.

Mahmudah, Luqman Baehaqi, and Jumrodah. “Menggali Potensi Dan Hak Asasi Dalam Kehidupan Hakikat Manusia Dan Hubungannya Dengan Pendidikan.” *Interdisciplinary Explorations in Research Journal* 2, no. 3 (November 2024): 1603–11. https://www.shariajournal.com/index.php/IERJ/article/view/759.

Malikah, Malikah. “Integration of Islamic Psychotherapy and Mental Health: The Tazkiyatun Nafs Model in The Context of The Gontor Islamic Boarding School Community.” *Educatione* 4, no. 1 (2026): 160–70. https://doi.org/10.59397/edu.v4i1.156.

Masyhadi, Ahmad Aziz. *Paradigma Filosofis Tentang Manusia Dalam Al-Qur’an*. 5, no. 3 (2025).

Metz-Göckel, Hellmuth. *Gestalt Theory: History and Modernity*. n.d.

Mildan, Abd Rachman, and Siti Khulasoh. “Fitrah Manusia Dalam Perspektif Al-Qur’an Dan Relevansinya Dalam Pendidikan Islam.” *Permata : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 2 (August 2024): 306–16. https://doi.org/10.47453/permata.v5i2.3029.

M.m.a, Abdullah, and Mazahir S.m.m. “The Islamic Guidance in Counselling: An Overview.” *Jamal Academic Research Journal : An Interdisciplinary* 2, no. 1 (August 2021): 1–18. https://doi.org/10.46947/jarj21202111.

Mohamad, Nur Diyana Binti, Wan Amir Azlan Wan Haniff, Norazura Binti Arifin, Shaamilah Binti Shahabudin, Mohd Azizi Bin Yaacob, Mohd Ikhmal Bin Fadzil, and Wan Nazjmi Bin Mohamed Fisol. “Integrating the Qur’an into Counseling Practice: Towards a Psychospiritual Model for Muslim Societies.” *International Journal of Research and Innovation in Social Science* IX, no. IX (September 2025): 5607–12. https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.909000454.

Molina, Eduardo. “Kant’s Conception of the Subject.” *CR: The New Centennial Review* 17, no. 2 (July 2017): 77–94. https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.17.2.0077.

Mudin, Moh. Isom, Ahmad Ahmad, and Abdul Rohman. “Potensi Bawaan Manusia: Studi Komparatif Teori Tabularasa Dan Konsep Fitrah.” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 21, no. 2 (December 2021): 231–52. https://doi.org/10.24042/ajsk.v21i2.9359.

Mufti, Zaki Aulia, Ulfatmi Ulfatmi, Afnibar Afnibar, and Gusril Kenedi. “Basic Concept of Educational Counseling from the Perspective of Islamic Education.” *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman* 11, no. 2 (December 2024): 509–20. https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v11i2.13747.

Muhammad, Irfan, and Mahvish Khaskhely. “S. Pinker’s View of Human Nature and Dupré’s Critique of Evolutionary Psychology: A Comparative Analysis.” *Journal of Social Sciences and Humanities* 62, no. 1 (June 2023): 1–15. https://doi.org/10.46568/jssh.v62i1.672.

Mukhlas, Mukhlas, and Ika Kurnia Sofiani. “Landasan Teori Konseling Islam.” *Kaisa: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 1, no. 1 (February 2021): 25–37. https://doi.org/10.56633/kaisa.v1i1.192.

Munzir, Al Munzir Al, and Nurjanah Ismail. “Konsep Fitrah Dalam Al-Qur’an: Perspektif Mufassir Dan Relevansinya Terhadap Wacana Kontemporer.” *QURANICUM: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 2, no. 1 (June 2025): 111–32. https://doi.org/10.22373/quranicum.v2i1.6055.

Musripah, Musripah. “Potret Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam.” *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 3, no. 2 (November 2023): 167–80. https://doi.org/10.28918/jousip.v3i2.1301.

Muzaki, Iqbal Amar, Amirudin Amirudin, and Siti Sukma Rianti. “Bimbingan Konseling Dalam Perspektif Pendidikan Islam.”

Intiqad: Jurnal Agama dan Pendidikan Islam 14, no. 1 (June 2022): 143–58. https://doi.org/10.30596/intiqad.v14i1.10313.

Napitupulu, Dedi Sahputra. "Dasar-dasar konseling dalam al-qur'an." *Al-Irsyad: Jurnal Pendidikan dan Konseling* 7, no. 2 (2017).

Nesprava, M. V. "Human Image In Classical Islam And Sufism: Philosophical Analysis." *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, no. 13 (May 2018): 166–72. https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.116198.

Nucci, Larry. "Morality, Religion and Public Education in Pluralist Democracies: A Reply to Kunzman." *Journal of Moral Education* 32, no. 3 (September 2003): 263–70. https://doi.org/10.1080/0305724032000136680.

Nuraini, Yuyun, and Ahmad Syamsul Muarif. "Konseling Qur'ani: Teknik Biblioterapi Untuk Kematangan Emosi Bagi Warga Binaan Wanita." *DA'WA: Jurnal Bimbingan Penyuluhan & Konseling Islam* 5, no. 1 (September 2025): 51–61. https://doi.org/10.36420/q57pad35.

Nurhasnah, Gusril Kenedi, Afnibar Afnibar, Ulfatmi Ulfatmi, and Tiwi Putria Yosnela. "Hakikat Manusia dalam Perspektif Islam Serta Implikasinya pada Konseling Pendidikan Islam." *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Ilmiah* 8, no. 2 (December 2023): 177–98. https://doi.org/10.55187/tarjpi.v8i2.5530.

OFM, Yustinus Semiun. *Teori-Teori Kepribadian Humanistis*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2021.

Ogien, Albert. "Pragmatisms and Sociologies." Sociology. *Revue française de sociologie* 55, no. 3 (2014): 563–79. https://doi.org/10.3917/rfs.553.0563.

Ozyilmaz, Edanur. "Transhumanism and Qur'an-Centered Human Conception: A Contemporary Approach." *International Journal of Emerging Multidisciplinaries:*

Social Science 4, no. 1 (January 2025): 316–32. https://doi.org/10.54938/ijemdss.2025.04.1.394.

Panjaitan, Siti Aisyah, Nur Afni Pulungan, Ramadan Lubis, Lusi Khairani, Pitri Iraya Nasution, and Panorangi Harahap. "Konsep An-Nafs Dan Ar-Ruh Dalam Islam." *Fatih: Journal of Contemporary Research* 1, no. 2 (2024): 125–37. https://doi.org/10.61253/xfggka09.

Paramita, Winda Paramita Winda, and Saifullah Saifullah. "Bimbingan Dan Konseling Islam Dalam Meningkatkan Harga Diri Muallaf Di Buleleng Bali." *Konseling At-Tawazun : Jurnal Kajian Bimbingan Dan Konseling Islam* 1, no. 2 (July 2022): 80–86. https://doi.org/10.35316/attawazun.v1i2.2059.

Pasiska, and Takdir Alisyahbana. *Manusia Dalam Pandangan Psikologi*. Deepublish, 2020.

Pransiska, Toni. "Konsepsi Fitrah Manusia Dalam Perspektif Islam Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam Kontemporer." *JURNAL ILMIAH DIDAKTIKA: Media Ilmiah Pendidikan Dan Pengajaran* 17, no. 1 (August 2016): 1–17. https://doi.org/10.22373/jid.v17i1.1586.

Prayitno, H., and Erman Amti. *Dasar-Dasar Bimbingan Dan Konseling*. Jakarta: Depdiknas, 2004. https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=635391.

Psikolog, Nur Fatwikiningsih, S. Psi, M. Psi. *Teori Psikologi Kepribadian Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2020.

Quintern, Detlev. "On the Soul's Hierarchization: From Aristotle via Heidegger to Phenomenology of Life." *مجله پژوهش های فلسفی* 14, no. 32 (November 2020): 223–38. https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.11563.

Raditiya, Rahaja, and Akhmad Affandi. "Pengaruh Tazkiyatun Nafs Dalam Pengendalian Emosi Menurut Perspektif Islam." *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*

7, no. 9 (September 2025): 2369–90. https://doi.org/10.47467/reslaj.v7i9.8299.

Rajab, Khairunnas. “Nilai-Nilai Holistik Dalam Kaunseling Islam: The Holistic Values of Islamic Counselling.” *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam* 17, no. 1 (December 2015): 25–50. https://doi.org/10.22452/afkar.vol17no1.2.

Ramin, Maghfur M. *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2017.

Rehman, Aziz ur. “ قرآن اور نفسیاتی صحت: قرآن کا تصورِ نفس اور جدید سائیکالوجی کا تقابل: QUR’AN AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING: A COMPARATIVE STUDY OF THE QUR’ANIC CONCEPT OF NAFS AND MODERN PSYCHOLOGY.” *Al-Aasar* 2, no. 3 (July 2025): 441–61. https://doi.org/10.63878/aaj629.

Riyadi, Agus, and Hendri Hermawan Adinugraha. “The Islamic Counseling Construction in Da’wah Science Structure.” *Journal of Advanced Guidance and Counseling* 2, no. 1 (July 2021): 11–38. https://doi.org/10.21580/jagc.2021.2.1.6543.

Rowan, John, and Dina Glouberman. “What Is Humanistic Psychology?” In *Humanistic Psychology*. Routledge, 2017.

Saad Ali, Al-Shahrani. “The Innate Nature Between Religion and Science.” *Revista Iberoamericana de Psicologia Del Ejercicio y El Deporteopen* 20, no. 3 (May 2025): 220–27. https://doi.org/10.5281/zenodo.17542410.

Samuels, Richard. “Science and Human Nature.” *Royal Institute of Philosophy Supplements* 70 (July 2012): 1–28. https://doi.org/10.1017/S1358246112000021.

Saputra, Anri, Usiono Usiono, and Pamonoran Siregar. “Karakter Manusia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam.” *Jurnal Bilqolam Pendidikan Islam* 5, no. 2 (2024). https://jurnal.staiserdanglubukpakam.ac.id/index.php/bilqolam/article/view/495.

Septemiarti, Isnaini. “Konsep Fitrah Dalam Perspektif Al-Qur’an Dan Pendidikan Islam.” *EDUKASIA Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 4, no. 2 (August 2023): 1381–90. https://doi.org/10.62775/edukasia.v4i2.446.

Sheilla, Ainun, Nandang Budiman, and Nadia Aulia Nadhirah. “Etika Komunikasi Konselor Dalam Konseling Online Berbasis Teks.” *JKP (Jurnal Konseling Pendidikan)* 7, no. 1 (June 2023): 1–12. https://doi.org/10.29408/jkp.v7i1.17812.

Shofiyah, Nida, Sumedi Sumedi, Tatang Hidayat, and Istianah Istianah. “Tujuan Penciptaan Manusia Dalam Kajian Al-Quran.” *ZAD Al-Mufassirin* 5, no. 1 (June 2023): 1–17. https://doi.org/10.55759/zam.v5i1.54.

Sholihah, Maidahtus, Cholil, and Yusria Ningsih. “Qur’anic Counseling with Motivational Guidance QS. Al-Baqarah Verses 155-156, in Overcoming Anxiety in One of the Students.” *Dirasah International Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (June 2024): 87–95. https://doi.org/10.59373/drs.v2i1.32.

Soleha, Sovatunisa, Emmi Kholila Harahap, and Hasep Saputra. “Fundamentals of Counseling Guidance in The Qur’an.” *JIM - Journal International Multidisciplinary* 1, no. 2 (July 2023): 16–19. https://doi.org/10.58794/jim.v1i2.478.

Spiro, Melford E. “Human Nature in Its Psychological Dimensions.” *American Anthropologist* 56, no. 1 (1954): 19–20. https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.1.02a00030.

Sri Haryanto, Fathul Mufid. “Health Problems among Students at the University of Science Al-Qur’an, Central Java: A Case Study.” *Journal of Hunan University Natural Sciences* 52, no. 7 (2025). https://jonuns.com/index.php/journal/article/view/1783.

Steppat, Fritz. “God’s Deputy: Materials On Islam’s Image of Man.” *Arabica* 36, no. 2 (January 1989): 163–72. https://doi.org/10.1163/157005889X00034.

Sudan, Salmi Ahmad. “Principles of Islamic Counselling and Psychotherapy.” *SciSpace - Paper*, July 1, 2017. https://scispace.com/papers/principles-of-islamic-counselling-and-psychotherapy-1zjhm6fdsd.

Sukandar, Warlan, Arif Budiman, and Abdul Rashid bin Abdul Aziz. “Qur’anic Counseling and Psychotherapy: Psychopathological Insights from Surah Yunus Verse 57: Konseling Dan Psikoterapi Al-Qur’an: Wawasan Psikopatologis Dari Surah Yunus Ayat 57.” *Takwil: Journal of Quran and Hadith Studies* 3, no. 2 (December 2024): 37–54. https://doi.org/10.32939/twl.v3i2.5938.

Sukandar, Warlan, and Yessi Rifmasari. “Bimbingan dan Konseling Islam : Analisis Metode Bimbingan dan Konseling Islam dalam Qur`an Surat An-Nahl ayat 125.” *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat* 5, no. 1 (June 2022). https://doi.org/10.31869/jkpu.v5i1.3302.

Sumaryono, E. *Etika dan Hukum: Relevansi Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2002.

Susanto, Daris, Bela Safitri, and Imas Masitoh. “Pemahaman Mengenai Kepribadian Dalam Perspektif Islam.” *Al-Fiqh* 1, no. 2 (August 2023): 71–76. https://doi.org/10.59996/al-fiqh.v1i2.200.

Tanjung, Muaz. “Konsep Manusia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan Islam.” *An-Nadwah* 25, no. 1 (June 2020): 46–63. https://doi.org/10.37064/nadwah.v25i1.7480.

Tanjung, Zainal Syari Yanti, Muhammad Ali Hanafiah, and Muthia Nur Fadhilah. “Konsep Fitrah Dalam Perspektif Islam Dan Komparasinya Dengan Konsep Tabula Rasa.” *AUD Cendekia: Journal of Islamic Early Childhood Education* 5,

no. 3 (December 2025): 205–21. https://doi.org/10.53802/audcendekia.v5i3.580.

Taufikin, Taufikin, and Yusdani Yusdani. “Ecological Literacy in Islamic Education: Strengthening Environmental Awareness Through Tauhid-Based Learning.” *Madania: Jurnal Kajian Keislaman* 29, no. 1 (July 2025): 187–201. https://doi.org/10.29300/madania.v29i1.7741.

Taufiq, Muhammad. “The Role of Ijtihad in the Renewal of Islamic Thought.” *AL-HIKMAH: INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES AND HUMAN SCIENCES* 5, no. 6 (December 2022): 99–114. https://doi.org/10.46722/hikmah.v5i6.331.

Tiwari, Rojan. *ROJAN’s POTENTIOMETER: A Conceptual Equation for Human Potential*. January 17, 2026. https://doi.org/10.5281/zenodo.18282393.

Trinh, Khanh. “Beyond the Bodily View and Psychological View of Human Beings: Human Beings are Rational Animals.” 17 مجله پژوهش های فلسفی, no. 45 (December 2023): 317–29. https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.59858.3662.

Ulum, Miftahul, and Ahmad Fauzi. “Behaviorism Theory and Its Implications for Learning.” *Journal of Insan Mulia Education* 1, no. 2 (October 2023): 53–57. https://doi.org/10.59923/joinme.v1i2.41.

Wardani, Niken Wardani. “Hakikat Manusia Dalam Pandangan Buddhism Dan Relevansinya Dengan Konsep Dualisme Plato.” *PATISAMBHIDA : Jurnal Pemikiran Buddha Dan Filsafat Agama* 6, no. 1 (June 2025): 69–79. https://doi.org/10.53565/patisambhida.v6i1.1850.

Weinrach, Stephen G. “Unconventional Therapist: Albert Ellis.” *The Personnel and Guidance Journal* 59, no. 3 (1980): 152–60. https://doi.org/10.1002/j.2164-4918.1980.tb00520.x.

Weiskopf, Daniel A. “The Architecture of Higher Thought.” In *New Waves in Philosophy of Mind*, edited by Mark Sprevak

and Jesper Kallestrup, 242–61. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. https://doi.org/10.1057/9781137286734_12.

Wilujeng, Sri Rahayu, M. Mukhtasar Syamsuddin, and RR Siti Murtiningsih. "Homo Religiosus dalam Perspektif Filsafat Pendidikan." *HUMANIKA* 29, no. 2 (December 2022): 267–81. https://doi.org/10.14710/humanika.v29i2.50625.

Wiyono, Musli, Wiyono, Kulsumiyati, and penerbit adab. *Filsafat Ilmu Pendidikan Agama Islam : Dialektika Pemikiran Pendidikan Agama Islam*. Indramayu: Penerbit Adab, 2026. https://books.google.co.id/books?id=dV74EQAAQBAJ.

Woldt, Ansel L., and Sarah M. Toman. *Gestalt Therapy: History, Theory, and Practice*. London: SAGE Publications, 2005.

Yamin, Ade Dwi Maria Ningsih Ali, Kusnadi Kusnadi, and Hartika Utami Fitri. "In Bimbingan Konseling Islam Dengan Metode Kisah Qurani Untuk Meningkatkan Religiusitas Lansia." *Social Science and Contemporary Issues Journal* 1, no. 2 (June 2023): 360–66. https://doi.org/10.59388/sscij.v1i2.172.

Yerlan, Ayauli, Olga Valeeva, and Enkh-Amgalan Sandag. "Interrelated Factors Influencing the Human Development Potential in the Central Region of Mongolia /For Example Umnugovi Province/." *Mongolian Journal of Geography and Geoecology* 62, no. 46 (September 2025): 169–73. https://doi.org/10.5564/mjgg.v62i46.4132.

Zayed, Tareq M. "Conceptual and Practical Understanding of Counseling in Islam." *MOJPC: Malaysia Online Journal of Psychology & Counselling* 2, no. 1 (August 2017). https://mojc.um.edu.my/index.php/MOJC/article/view/560.

الخطيب, أحمد سعد. "النصيحة في القرآن الكريم دراسة مصطلحية موضوعية." *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالسادات*, ahead of print,

December 1, 2021. https://doi.org/10.21608/jfiags.2022.217877.

احمد قاسم الجنابي. "مفهوم «الصورة» في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ دراسة تفسيرية في ضوء البنية البيولوجية للإنسان." *مجلة اعجاز لشمال المغرب الدولية للبحث والتأمل العلمي* 10, no. 10 (December 2025). https://doi.org/10.34874/PRSM.ienmjap-vol10iss10.62899. العبيدي, and عبد القادر داود, محمد عيّاش الكبيسي

Profil Penulis



Dr. Hj. Ragwan Albaar, M.Fil.I. adalah seorang akademisi, peneliti, dan dosen senior pada Program Studi Bimbingan Konseling Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya. Beliau membangun fondasi keilmuannya secara sistematis dan berkesinambungan melalui jenjang pendidikan tinggi di bidang sosial dan keislaman. Beliau menyelesaikan pendidikan Strata Satu (S1) pada program studi Bimbingan dan Penyuluhan Masyarakat, melanjutkan studi Strata Dua (S2) dalam bidang Pemikiran Islam dengan konsentrasi khusus pada mazhab konseling dan psikoterapi spiritual Imam Al-Ghazali, serta merampungkan pendidikan Strata Tiga (S3) dalam bidang Ilmu Studi Islam.

Rekam jejak pendidikan yang linier dan mendalam ini membekali beliau dengan kepakaran yang utuh, memadukan teknik penyuluhan praktis, kedalaman filosofi tasawuf-psikologis klasik, hingga analisis studi Islam komprehensif. Sebagai seorang pengajar dan peneliti, beliau aktif mempublikasikan karya ilmiah yang mengeksplorasi integrasi antara psikoterapi Islam, pemikiran sufi klasik (khususnya konsep jiwa ala Al-Ghazali), dan

dinamika kesehatan mental modern. Dedikasi beliau yang tinggi menjadikan sosoknya sebagai figur sentral dalam melahirkan generasi konselor Muslim yang memiliki landasan teoretis kokoh dan integritas spiritual yang mumpuni.

Konseling Qur'ani

Integrasi Psikologi Hingga Strategi Terapi Islami

Buku ini hadir sebagai jawaban atas kegelisahan dunia psikologi modern yang sering kali mereduksi eksistensi manusia sekadar sebagai mesin biologis atau produk rekayasa lingkungan. Melalui pendekatan Konseling Qur'ani, buku ini menawarkan sebuah paradigma baru yang memadukan ketajaman sains psikologi modern dengan kedalaman wahyu ilahi (integrasi sains dan agama) untuk membedah, memahami, dan menyembuhkan persoalan kejiwaan manusia secara holistik.

Pada Bab I, pembaca diajak untuk menyelami hakikat manusia dari berbagai sudut pandang—mulai dari filsafat klasik, psikologi konvensional, hingga perspektif Islam yang memandang manusia sebagai makhluk monopluralis (wahdatul 'anasir) yang memiliki dimensi jasmani, akal, hati nurani, dan ruh. Bab ini juga membedah potensi kodrati manusia, kedudukannya sebagai hamba Allah (abdullah) dan mandataris di bumi (khalifah), serta faktor-faktor penghambat dan pendukung dalam pengembangan potensi diri.

Memasuki Bab II, fokus beralih pada pembedahan mendalam mengenai struktur kepribadian Islam yang mencakup interaksi empat dimensi batiniah: Ruh, Qalb, Aql, dan Nafs. Pembaca disadarkan bahwa akar dari berbagai krisis kejiwaan modern bukanlah sekadar persoalan saraf atau ketidakseimbangan kimiawi semata, melainkan disharmoni spiritual di dalam diri manusia.

Puncak dari buku ini diuraikan pada Bab III, yang mengupas tuntas konsep dasar Konseling Qur'ani. Bab ini membedah pengertian dan tujuan konseling yang berorientasi pada tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dan pencapaian nafs muthma'innah (jiwa yang tenang). Selain itu, dipaparkan pula prinsip-prinsip dasar konseling berbasis Al-Qur'an, perbedaan tajam antara konseling Qur'ani dan konseling konvensional (Barat), karakteristik serta etika seorang konselor profesional yang religius, hingga elaborasi mendalam mengenai peta "penyakit hati" (amradhul qulub) berdasarkan pemikiran cemerlang pakar Islam terkemuka, Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah.

CV. Cita Cendekia
Jl. Jemur Wonosari Gg. Masjid No. 42
Wonocolo Surabaya
citacendekiaoffice@gmail.com

ISBN 978-634-05-8517-9
9 786340 585179