

# *Psikologi Islam*

Berbicara psikologi sufistik tidak dapat dilepaskan dari kenyataan empirik yang berupa pendidikan multikultural. Psikologi sufistik utamanya yang digagas oleh al Ghazali memiliki konsep pendidikan multikultural berbasis afektif dengan model pembelajaran keilmuan yang dapat memberikan kontribusi kesalihan dalam berfikir, berperasaan, dan berperilaku. Hasil pendidikan yang diharapkan adalah terwujudnya subjek didik yang cerdas memahami realitas hidup yang beranekaragam dalam kebersamaan, mencintai kedamaian keharmonisan, saling menghormati dan menghargai sebagai tuntutan nilai-nilai kemanusiaan dan keagamaan.

## **Psikologi Sufistik: Solusi Pengembangan Pendidikan Multikultural**

Oleh Abdullah Hadziq\*

**Kata Kunci:** *psikologi, sufistik, inner potential, multikultural, pluralistik, affective skill, spiritual, al-shidq ma'a Allah, husn al mu'âmalah ma'a al-nâs*

### **Pendahuluan**

Mengenal Psikologi Sufistik saat sekarang adalah sebuah kebutuhan, utamanya ketika kita dihadapkan berbagai permasalahan kejiwaan yang terus meningkat, akibat ketidakmampuan manusia dalam menghadapi realitas sosial, politik, ekonomi, budaya dan perkembangan zaman.

Permasalahan kejiwaan, dalam pandangan Psikologi Sufistik, merupakan gangguan psikis yang diakibatkan oleh berbagai hal : (1) hilangnya power *nafs* (jiwa) sehingga tidak mampu menggerakkan sikap damai, santun dan tenang, (2) hilangnya power akal sehingga tidak

mampu mendorong aktivitas berfikir ilmiah, dan (3) hilangnya power hati sehingga tidak mampu melahirkan kecerdasan rasa.

Jika salah satu atau semua potensi ruhaniah tersebut tidak berfungsi sebagaimana yang diharapkan, maka motivasi, sikap dan tingkah laku manusia cenderung menyimpang, bahkan sering melakukan hal-hal yang berlawanan dengan norma sosial dan agama.

Disinilah pentingnya Psikologi Sufistik untuk menangani problem-problem kejiwaan yang timbul ditengah kehidupan masyarakat. Untuk merealisasi peran tersebut, Psikologi Sufistik menawarkan konsep pendidikan afektif yang bernuansa multikultural. Hasil yang diharapkan dari pendidikan tersebut adalah tumbuhnya kesadaran untuk berakhlak mulia, dalam bentuk kemauan menghargai perbedaan, toleran terhadap pihak lain, mencintai kedamaian, kerukunan, keadilan, kejujuran, kebenaran dan kemaslahatan.

### **Landasan Keilmuan Psikologi Sufistik**

Psikologi, merupakan ilmu pengetahuan tentang tingkah laku dan kehidupan psikis manusia<sup>1</sup>. Psikologi sebagai ilmu pengetahuan memiliki tiga landasan, ontologik, epistemologik dan aksiologik.

Landasan ontologi Psikologi Sufistik adalah berhubungan dengan realitas yang menjadi objek penelaahannya. Berdasar objek kajian, psikologi tersebut dapat dipandang sebagai ilmu pengetahuan empirik, karena objeknya adalah sesuatu yang berada dalam jangkauan pengalaman manusia yang mencakup kejadian-kejadian yang bersifat empirik. Namun pemahaman empirik dalam ontologi Psikologi Sufistik tidak hanya didasarkan pada wilayah yang teramati (*observable area*), sebagaimana wilayah penelaahan sains modern yang profan dan tidak bermakna secara spiritual, melainkan juga didasarkan pada wilayah yang terpikirkan (*conceivable area*)<sup>2</sup> dan wilayah yang tak terpikirkan (*unconceivable area*)<sup>3</sup> seperti keadaan pribadi yang lepas dari realitas fisik, pasca kehidupan dan pengaruh dorongan makhluk ghaib<sup>4</sup>(malaikat/setan) yang oleh Sayyed Hossein Nasr dikategorikan sebagai wilayah alam *jabarût* dan *malakût*<sup>5</sup>

Ontologi Psikologi Sufistik yang memberikan peluang untuk mengkaji terhadap realitas empirik sensual, rasional dan transendental tersebut, pada hakikatnya didasarkan atas suatu pandangan, bahwa makrokosmos (seluruh tatanan ciptaan Tuhan) dan mikrokosmos (tatanan ciptaan

Tuhan pada diri manusia) terdiri atas tiga kenyataan fundamental, kenyataan yang bersifat materiil, psikis dan spiritual transendental.

Sedang landasan epistemologinya terkait dengan proses pencarian kebenaran yang dilakukan menurut syarat-syarat keilmuan, yaitu bersifat terbuka dan menjunjung kebenaran di atas segala-galanya.<sup>6</sup> Artinya terbuka untuk kebenaran baru dan *falsifiabel*<sup>7</sup>

Sesuai dengan wilayah yang menjadi objek kajiannya, metode ilmiah yang digunakan Psikologi Sufistik adalah yang mampu mengenali dan memahami realitas tentang keutuhan totalitas manusia, lahir maupun batin, individual maupun sosial, serta keterkaitannya dengan dunia maupun akhirat. Karena menurut Psikologi Sufistik, ilmu pengetahuan yang dikaji secara ilmiah, harus disertai semangat spiritual, baik pikir maupun dzikir, keduanya dipakai untuk saling mendukung dalam memahami fenomena manusia, hubungannya dengan alam semesta dan Penciptanya.

Dengan demikian, untuk memahami realitas tentang manusia yang sebenarnya, tidak cukup dengan mata indera saja, tetapi perlu pula disertai dengan mata batin melalui jalur emosional dan spiritual agar dapat diperoleh hakikat fenomena kehidupan secara *haqq al yaqîn*.<sup>8</sup>

Untuk sampai pada pemahaman realitas teramati, terpikirkan dan tak terpikirkan, epistemologi Psikologi Sufistik menggunakan adopsi berbagai metode yang tidak harus terikat oleh aturan keilmuan ala Positivistik. Adopsi metode keilmuan ini didasarkan atas konsep pemikiran, bahwa Islam adalah paradigma terbuka, karena berdasarkan fakta sejarah, Islam selain pernah mewarisi berbagai pemikiran agama lama sebelum Muhammad, juga pernah mengadopsi peradaban Yunani Romawi di Barat dan peradaban Persia, China di Timur<sup>9</sup>.

Pola epistemologi hasil adopsi tersebut melahirkan ragam metode, antara lain:

### **1. Metode *mulâhazhah thabî'iyah*:**

Metode ini dimaksudkan untuk memperoleh hal-hal yang terkait dengan tingkah laku manusia secara sadar, sistematis dengan tujuan sesuai yang telah direncanakan.<sup>10</sup>

*Mulâhazhah thabî'iyah* sebagai suatu metode dapat digunakan untuk mempelajari jiwa seseorang melalui gejala perilaku yang diamati, karena dalam pandangan Psikologi Agama, tingkah laku seseorang yang nampak

secara lahiriah lebih banyak dipengaruhi oleh keyakinan yang dianutnya<sup>11</sup> atau kerangka pikir teologi yang mendasarinya<sup>12</sup>.

Pemikiran ini didasarkan atas teori psikologi, bahwa keadaan batin (perasaan intelek, kesusilaan, keindahan, sosial dan keagamaan) memiliki hubungan erat dengan tingkah laku lahiriah<sup>13</sup>, atau sebaliknya.<sup>14</sup> Atas dasar teori ini, metode *mulâhazhah thabî'iyah* dapat digunakan untuk memahami fenomena tingkah laku keagamaan yang didasarkan atas pola pikir formalistik dan simbolik, karena teori psikologi menyatakan bahwa antara sikap, pola pikir dan tingkah laku memiliki hubungan sangat erat<sup>15</sup>. Selain itu, metode tersebut juga dapat dimanfaatkan untuk mengamati fenomena kedewasaan mental yang berbasis amal shalih. Kemungkinan ini didasarkan atas pola pikir psikologi, bahwa “amal shalih yang bermoral memiliki keterkaitan dengan kesehatan mental yang *istiqomah* dan *i'tidal*”<sup>16</sup> (yang ditandai adanya stabilitas emosi dan kedewasaan mental yang tinggi).

## **2. Metode *Tajrîb Rûhani***

*Tajrîb rûhani* ini merupakan metode eksperimen dalam situasi khusus yang bernuansa spiritual, dimana gejala-gejala yang diteliti disederhanakan sedemikian rupa, sehingga peneliti dapat menguasai seluruh proses eksperimen yang ada.<sup>17</sup> Metode ini dimaksudkan untuk mengetahui ada tidaknya hubungan sebab akibat antara usaha-usaha yang bersifat spiritual dengan tingkah laku keseharian pada objek yang dijadikan uji coba.<sup>18</sup>

Secara metodologis, metode tersebut dapat digunakan untuk mengetahui sejauhmana perbedaan antara tingkah laku seseorang yang diakibatkan oleh hal-hal yang bersifat spiritual (misal puasa Senin Kamis), dengan tingkah laku pihak lain yang belum pernah melakukan hal-hal tersebut.

Keadaan kedua variabel ini, secara hipotesis, cenderung berbeda, karena menurut Psikologi Islam, kesempurnaan iman seseorang (yang diaktualisasikan dalam bentuk ibadah spiritual karena Allah) mempunyai arti sangat besar bagi kesehatan jiwanya.<sup>19</sup> Demikian juga kesehatan jiwa memiliki pengaruh positif terhadap tingkah lakunya dalam keseharian.<sup>20</sup>

## **3. Metode Interpretasi Kitab Suci**

Munculnya metode interpretasi<sup>21</sup> kitab suci ini, dilatarbelakangi oleh suatu fakta bahwa dasar-dasar objek keilmuan Psikologi Sufistik

dirumuskan atas kerangka pikir kitab suci sebagai referensi utamanya. Hal ini dapat diperhatikan pada pemikiran-pemikiran psikologinya tentang *nafs*, *'aql*, *qalb*, *rûh*, dan *fithrah*.

Selain di atas, munculnya metode interpretasi kitab suci tersebut dilatarbelakangi juga oleh dasar pemikiran, bahwa realitas yang ada tidak hanya terbatas segala sesuatu yang bersifat empiris inderawi yang dapat dinalar, seperti paham Rasionalisme<sup>22</sup> dan Positivisme<sup>23</sup>, melainkan ada juga realitas lain yang keberadaannya tidak dapat diukur dengan kriteria indera dan rasio. Sehingga keberadaan metode interpretasi kitab suci dalam Psikologi Sufistik menjadi mutlak adanya.

Metode tersebut tidak dikenal dalam Psikologi Modern, karena perbedaan paradigma tentang jiwa dalam hubungannya dengan metafisik<sup>24</sup> seperti dimensi yang bersifat batiniyah yang penuh keghaiban.<sup>25</sup>

#### **4. Metode *Kasyf***

Maksudnya adalah metode pemahaman tentang apa yang tertutup bagi pemahaman rasional dan sensual, yang tersingkap bagi seseorang seakan-akan dia melihat dengan mata telanjang<sup>26</sup>. Cara intuitif ini, sekalipun dalam wacana tertentu dikategorikan sebagai pendekatan “non ilmiah”, tetapi keberadaannya, menurut Sumadi Suryabrata, masih bisa diakui sebagai metode untuk memperoleh kebenaran/ pengetahuan<sup>27</sup>. Hal ini sejalan dengan pandangan al Ghazali yang menyatakan: “bahwa metode *kasyf* (intuitif) masih dapat dibenarkan sebagai sarana untuk memperoleh bahan pengetahuan, selama pengetahuan yang dihasilkan tidak berlawanan dengan prinsip-prinsip agama.”<sup>28</sup>

Untuk memperoleh pengetahuan intuitif melalui metode *kasyf*, subjek pencari pengetahuan ini, disyaratkan terlebih dahulu melakukan *mujahadah*<sup>29</sup> dan *riyadlah*<sup>30</sup>, dengan melewati tahapan demi tahapan yang telah ditentukan.<sup>31</sup>

Prosedur pencarian kebenaran tersebut, dalam epistemologi Psikologi Modern, dianggap tidak rasional karena berlawanan dengan paradigma keilmuan yang dibangun atas dasar nalar inderawi yang dapat teramati, terukur, dan terulangbuktikan<sup>32</sup>.

Padahal dalam kenyataan, ada realitas kebenaran lain yang tidak mungkin direpresentasikan melalui data inderawi, seperti fenomena autosugesti<sup>33</sup> yang dihasilkan melalui *kasyf*<sup>34</sup> dan fenomena spiritual yang diekspresikan oleh para wali<sup>35</sup>.

Selain landasan ontologis dan epistemologis, Psikologi Sufistik juga memiliki landasan aksiologis dalam keilmuannya. Landasan ini, secara aksiologis dapat dilihat dari sisi konsep tentang hubungan antara ilmu dan moral. Psikologi Sufistik yang prinsip-prinsipnya didasarkan atas ajaran Tasawuf Islam, menolak dan tidak menghendaki adanya keterpisahan antara ilmu (psikologi) dan sistem nilai/ moral<sup>36</sup>, seperti yang terjadi dalam semangat keilmuan positivistik di Barat.<sup>37</sup>

Ilmu dalam perspektif Psikologi Islam (termasuk Psikologi Sufistik), dipandang sebagai hasil dialog antara ilmuwan dengan realitas yang diarahkan perkembangannya oleh wahyu (al-Qur'an), sehingga ilmu dipandang sebagai fungsionalisasi ajaran wahyu dan bukan sebagai *science for science*<sup>38</sup>.

Oleh karena itu, pencarian kebenaran ilmu dalam paradigma keilmuan Psikologi Sufistik, harus disertai adanya keterlibatan moral sebagai landasan, seperti yang tergambar dalam pemikiran al Ghazali<sup>39</sup> dan Dzu al Nun al Mishry<sup>40</sup>. Kedua tokoh sufi ini memiliki pandangan yang sama, bahwa berfikir sebagai kunci ibadah akan dapat dilaksanakan secara benar manakala disertai landasan keilmuan yang benar dan hasil kerja pikir yang benar pula. Ilmu yang benar, menurut mereka, harus memiliki kriteria kebenaran yang sah. Kebenaran yang benar-benar sah, proses pencariannya harus dilakukan oleh pencari kebenaran yang bermoral, agar hasil kebenaran yang diperoleh dapat dimanfaatkan sebaik mungkin sesuai dengan prinsip-prinsip moral.

Bertitik tolak dari pandangan kedua tokoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa moral sebagai landasan pemanfaatan ilmu merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini menunjukkan bahwa keilmuan Psikologi Sufistik lebih menekankan pada aspek aksiologisnya, sehingga membawa konsekuensi bahwa seluruh produk keilmuannya harus dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan kemanusiaan dalam berakidah, beribadah dan bermuamalah<sup>41</sup>. Ini berarti keberadaan moral/ etika sebagai landasan aksiologisnya tidak dapat diabaikan<sup>42</sup> karena basic keilmuannya bercorak sufistik yang lebih menaruh perhatian pada kesempurnaan akhlak<sup>43</sup>

### ***Inner Potential* dan Kesalihan Tingkah Laku**

*Inner Potential* dalam istilah Maslow disebut kodrat batin yang bersifat pembawaan, intrinsik, tidak jahat, dan cenderung baik<sup>44</sup>, sementara dalam

bahasa Psikologi Sufistik, dimaknai *fitriah rūhaniyyah* atau *inner potential* yang memiliki daya positif<sup>45</sup>.

*Inner Potential* ini, bila dikembangkan terus melalui jalan *tashfiyat al nafs* (penjernihan jiwa dari hal-hal yang tercela dan pengembangan jiwa melalui berbagai perbuatan terpuji), maka secara psikologis akan berpengaruh positif terhadap kesalihan tingkah laku. Dengan demikian, *inner potential* sebagai potensi ruhaniah memiliki hubungan fungsional dengan tingkah laku psikologis yang dimunculkan. Tesis tersebut dibangun atas dasar sebuah pandangan yang menyatakan, bahwa “suasana batin yang kondusif dalam keadaan sempurna dan bersih, akan memunculkan tingkah laku yang baik dan positif”<sup>46</sup>. Kemungkinan ini dapat terjadi, karena dalam realitas hampir tidak mungkin tingkah laku muncul dipermukaan tanpa adanya sebab dalam bentuk dorongan yang berbasis kebutuhan psikologis<sup>47</sup>.

Manusia sebagai objek kajian Psikologi Sufistik tidak hanya dimaknai dalam keterkaitannya dengan dimensi jasmaniah dan kejiwaan dalam tataran psikofisik, tetapi pemaknaannya dikaitkan juga dengan dimensi ruhaniah dalam tataran spiritual dan transendental.

Konsep di atas didasarkan atas sebuah pandangan, bahwa manusia diciptakan dari dua unsur, jasmaniah dan ruhaniah. Unsur jasmaniah terdiri dari materi, sedang unsur ruhaniah berasal dari Tuhan yang bersifat spiritual dan transendental. Karenanya, ada pendapat yang menyatakan bahwa manusia selain memiliki sifat-sifat kemanusiaan (*nasû*), juga memiliki potensi ketuhanan (*lahû*)<sup>48</sup>.

Atas dasar pemikiran tersebut, maka manusia dalam perspektif Psikologi Sufistik, dituntut untuk menumbuhkembangkan potensi ruhaniahnya melalui tahapan *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli* hingga sampai pada tingkat manusia ideal<sup>49</sup>.

Manusia ideal atau *insan kamil*<sup>50</sup>, dari sisi psikologi, sebenarnya merupakan proses aktualisasi diri, dimana manusia mencoba dan berusaha mewujudkan akhlak Ilahi sebagai prototipenya<sup>51</sup>, sehingga timbul kesadaran yang kuat untuk mengubah situasi hidupnya ke arah hidup yang bermakna<sup>52</sup>. Pemancaran sifat-sifat Ilahi dalam wujud akhlak insani merupakan perintah Allah dalam al Qur'an: “Berbuatlah baik sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu”<sup>53</sup>.

Ayat tersebut mengajarkan kepada kita, bahwa kebaikan tingkah laku manusia dengan sesamanya hendaknya dimanifestasikan dalam

bentuk menteladani sifat-sifat Ilahi dalam kehidupan keseharian sesuai dengan batas kemampuan kemanusiaannya.<sup>54</sup>

Dengan peran potensi ruhaniah seperti yang digambarkan di atas, wajar bila Psikologi Sufistik menaruh perhatian pada pemberdayaan potensi ruhaniah, karena potensi ini selain lebih utama daripada jasmaniah<sup>55</sup>, juga didalamnya terdapat potensi psikis yang meliputi : *'aql*, *qalb* dan *nafs*<sup>56</sup>.

Akal (*'aql*) sebagai *inner potential* dan sebagai alat berfikir atau daya berfikir<sup>57</sup>, dalam Psikologi Sufistik, memiliki empat potensi, yaitu: (1) potensi yang dapat membedakan citra manusia dengan hewan, (2) potensi yang dapat mengetahui perbuatan baik yang selanjutnya diamalkan dan perbuatan buruk selanjutnya ditinggalkan, (3) potensi yang dapat menyerap pengalaman, dan (4) potensi yang dapat mengantarkan seseorang untuk mengetahui akibat segala tindakan<sup>58</sup>.

Pandangan di atas mencerminkan konsep tentang akal dan potensinya sebagai media pengembangan tingkah laku yang positif. Dengan potensi akal pikiran, kedudukan manusia lebih hebat daripada binatang<sup>59</sup>, sehingga mampu membedakan antara tingkah laku psikologis yang bernuansa kemanusiaan dan bercorak kehewanan. Pemikiran ini dapat dibenarkan, karena adanya dukungan pandangan lain yang menyatakan, bahwa akal selain dapat digunakan untuk belajar apresiasi terhadap arti pentingnya nilai, sehingga timbul ranah rasa (*affective skill*) yang memungkinkan dapat mengantarkan manusia ke arah substansi humanistik<sup>60</sup>, juga dapat difungsikan untuk menolak keinginan ke arah perbuatan yang tercela.<sup>61</sup>

Atas dasar pemikiran psikologis di atas, dapat dinyatakan bahwa potensi akal yang benar-benar dikembangkan hingga batas maksimal akan dapat berfungsi sebagai media pengembangan tingkah laku yang beradab, dan berbudi luhur. Kemungkinan ini dapat terjadi karena potensi akal, dalam Psikologi Sufistik, tidak hanya diposisikan sebagai faktor utama dalam aspek kognitif, melainkan dikaitkan juga dengan aspek afektif, etika dan psiko-transpersonal.

Pandangan ini berbeda dengan visi psikologi Modern yang berbasis Positivistik, dimana peran akal lebih ditentukan oleh kerja inderawi dan dijauhkan dari unsur rasa, moralitas dan hal-hal yang bersifat spiritual/transendental<sup>62</sup>.

Padahal akal, dalam terminologi Psikologi Sufistik tidak sebatas pada otak dalam tataran rasio, tetapi merupakan pengintegrasian akal dan hati nurani dalam satu kesatuan. Dengan penggabungan akal dan hati nurani ini, berarti Psikologi Sufistik menolak konsep ilmu Barat yang tidak holistik, karena memisahkan akal dari potensi rasa.

Selain akal, dalam Psikologi Sufistik terdapat konsep tentang *qalb* sebagai *inner potential*. Potensi *qalb* ini bila diberdayakan secara optimal, dapat berfungsi sebagai pemandu bagi pengembangan semua tingkah laku manusia<sup>63</sup>.

*Qalb* (kalbu) yang berfungsi secara optimal dapat dikategorikan sebagai *qalb salim*<sup>64</sup> atau hati yang sehat<sup>65</sup>, yang indikasinya dapat diperhatikan melalui ciri-ciri sebagai berikut: (1) selamat dari setiap nafsu yang menyalahi ajaran Allah, (2) selamat dari hal-hal yang berlawanan dengan kebaikan dan kebenaran, (3) selamat dari penghambaan kepada selain Allah, (4) bila mencintai dan membenci sesuatu hanya karena Allah<sup>66</sup>, (5) memiliki sikap kepribadian yang baik terhadap diri sendiri, (6) memiliki keseimbangan mental, dan (7) memiliki empati dan kepekaan sosial<sup>67</sup>.

Manusia yang berhati sehat, tingkah lakunya akan selalu cenderung menjauhkan diri dari hal-hal yang tercela, serta senantiasa berkembang menuju ke arah perbuatan yang baik dan positif. Kemungkinan ini dapat terjadi, karena hati (*qalb*) manusia selain memiliki natur malaikat yang mendorong ke arah tingkah laku positif, dan mengarahkan untuk selalu dekat dengan Allah<sup>68</sup>, juga memiliki potensi yang disebut *al-nûr al-Ilâhy* dan *al bashîrah al bathîniyyah* (mata batin) yang memancarkan keimanan dan keyakinan<sup>69</sup>.

Dengan potensi ini, hati mampu menangkap hal-hal di luar penglihatan indera<sup>70</sup>, memperoleh ilmu laduni yang bersifat metafisik, dan mampu mengantarkan manusia pada tingkat perkembangan perilaku yang amat *shâlih*. Peluang ini dapat diwujudkan, manakala hati yang memiliki daya rasa positif<sup>71</sup> diberdayakan semaksimal mungkin, sehingga terdorong melakukan hal-hal yang baik, dan mampu menolak dorongan hawa nafsu *syathâniyyah*<sup>72</sup> yang berpotensi ke arah kejahatan.<sup>73</sup>

Berikutnya, konsep tentang *nafs*. *Nafs* sebagai *inner potential*, dalam Psikologi Sufistik dibedakan menjadi dua pengertian, yaitu *nafs* sebagai substansi badani yang berpotensi amoral,<sup>74</sup> mengabaikan pertimbangan

akal/ hati nurani<sup>75</sup>, dan *nafs* sebagai substansi ruhani yang berpotensi baik dan beradab<sup>76</sup>.

Potensi *nafs* yang cenderung positif ini bila dikembangkan terus hingga sampai batas maksimal, maka tidak mustahil akan dapat berfungsi sebagai media pengembangan tingkah laku yang mengarah pada sifat-sifat keutamaan dan kesempurnaan akhlak.

Tesis ini dibangun atas dasar suatu pemikiran, bahwa tingkah laku lahiriah seseorang yang berbasis jiwa yang amat matang, cenderung memiliki kemauan yang berciri baik dan luhur, seperti: (a) kemauan untuk selalu berbuat baik (*al-mardliyah*), (b) kemauan untuk bersikap ikhlas tanpa mengharapkan pujian (*al-radliyah*), (c) kemauan untuk cenderung kepada keharmonisan (*al-muthmainnah*), (d) kemauan yang mengarah pada tingkah laku kesempurnaan (*al-kamilah*), dan (e) kemauan berbasis keutamaan dalam berbuat dan menjauhi perbuatan maksiat (*al-mulhamah*)<sup>77</sup>.

Pandangan tersebut, sejalan dengan pemikiran psikologi sufistik al Ghazali, bahwa tingkah laku lahiriah yang berbasis *al-nafs al-muthmainnah* memiliki kecenderungan ke arah kesempurnaan akhlak dan budi pekerti, karena didalamnya terdapat nilai-nilai motivasi yang berbasis ketuhanan (*al-quwwah al-ilâhiyyah*)<sup>78</sup>.

Oleh karena itu, amat wajar bila tingkah laku lahir yang didasarkan atas kondisi kejiwaan yang sangat matang, selalu terdorong ke arah kepiawaian tindakan (*strength of action*), keanggunan relasi antar manusia (*strength of relationships*), dan pengendalian syahwat sebagai sarana untuk meraih *ridla Allah*<sup>79</sup>.

Keadaan ini secara akademis psikologis dapat dibenarkan, karena tingkah laku yang muncul dipermukaan hampir pasti memiliki hubungan dengan motivasi batin<sup>80</sup>. Selama motivasi batin itu lebih didasarkan atas keinginan-keinginan yang luhur dan terpuji, maka perbuatan yang ditampilkan mengarah pada hal-hal yang baik dan positif, sesuai dengan indikasi yang ada dalam *al-nafs al-muthmainnah*<sup>81</sup>.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa potensi *nafs* yang ditumbuhkembangkan ke arah pencapaian ketenangan batin, akan dapat dijadikan sebagai media pengembangan tingkah laku yang lebih bermoral dan beradab. Kemungkinan ini dapat dibenarkan, karena potensi jiwa yang amat sehat (tenang) cenderung memihak kepada nilai-nilai luhur

dan tingkah laku terpuji atas dasar pertimbangan hati nurani dan akal sehat.

### ***Humanistic Education* dalam Visi Psikologi Sufistik**

Konsep *humanistic education* ini merupakan pola pendidikan yang lebih menekankan pada pengembangan harkat/ martabat manusia dan pengembangan potensi mereka ke arah aktualisasi diri<sup>82</sup>. Sedang ciri-ciri *humanistic education* adalah terletak pada tataran konsep pendidikan yang lebih manusiawi<sup>83</sup>, dengan fokus:

- 1). Mengembangkan kemampuan anak dalam menentukan pilihan-pilihan yang baik dan tepat<sup>84</sup>
- 2). Mengusahakan agar kebutuhan dasar psikologis anak selalu terpenuhi<sup>85</sup>
- 3). Mengembangkan anak agar dapat menikmati pertumbuhan psikologisnya hingga sampai tingkat aktualisasi diri<sup>86</sup>
- 4). Mengembangkan potensi psikologis anak agar dapat mengontrol dorongan hati nuraninya sendiri<sup>87</sup>
- 5). Mewujudkan kesehatan psikologis, ketentraman batin (*spiritual peace*) dan hubungan sosial yang harmonis<sup>88</sup>

Konsep *humanistic education* di atas, secara substansial, memiliki kesamaan dengan konsep pendidikan afektif dalam visi Psikologi Sufistik. Letak kesamaannya adalah pada fokus pengembangan berbagai perasaan, seperti: (1) perasaan intelektual, (2) perasaan estetis, (3) perasaan etis, (4) perasaan diri, dan (5) perasaan sosial<sup>89</sup>.

Oleh karena itu, arah pendidikan afektif lebih difokuskan pada pengembangan kapasitas intelektual berbasis afektif, atau dalam istilah lain disebut sebagai pengembangan intelektual spiritual<sup>90</sup>. Selain di atas, pendidikan afektif juga memusatkan perhatiannya pada pembekalan ilmu yang dapat memberikan kekuatan psikologis dalam tiga hal<sup>91</sup>: (1) kekuatan berfikir yang mampu membedakan antara yang jujur dan dusta, antara yang baik dan buruk, (2) kekuatan keinginan yang menghasilkan kemauan untuk tidak melakukan hal-hal yang hina, dan (3) kekuatan emosi yang melahirkan sifat kesabaran dan kepekaan sosial.

Apabila tiga kekuatan psikologis di atas telah berhasil dikembangkan melalui proses pendidikan afektif, maka akan menghasilkan keseimbangan kemampuan pikir, kecerdasan rasa dan kemuliaan budi pekerti sehingga memungkinkan subjek didik: (a) memahami dan

mengerti tentang citra dirinya dan hubungannya dengan Tuhannya, (b) mampu merasakan perasaan orang lain, (c) menjunjung sikap saling menghargai dan (d) mampu hidup dalam perbedaan.

Gagasan tentang pendidikan afektif tersebut secara akademik dapat dibenarkan, karena koheren dengan arah pendidikan Islam yang mendukung terhadap pengembangan aspek spiritual dan intelektual subjek didik. Pengembangan dua aspek ini diyakini dapat menumbuhkan kesadaran jiwani dan kesempurnaan psikologis<sup>92</sup>, hingga tercapai tingkat kepribadian *fādlilah*<sup>93</sup>, yaitu suatu *personality* yang cinta keutamaan dan mampu mentransinternalisasikan sifat-sifat Allah ke dalam tingkah laku keseharian sesuai kemampuan manusiawinya.<sup>94</sup>

### **Pendidikan Multikultural dalam Perspektif Psikologi Sufistik**

Sejarah munculnya ide tentang pendidikan multikultural pada awalnya adalah untuk menyempurnakan kekurangan pendidikan interkultural yang hanya peduli terhadap kelompok minoritas<sup>95</sup>. Sejak itu, pendidikan multikultural<sup>96</sup> mulai diperhatikan, sebab pendidikan ini dapat dijadikan sarana untuk memahami keragaman yang ada pada masyarakat, dalam rangka mengeliminir munculnya konflik sosial akibat kemajemukan dan keberbedaan budaya. Gagasaan ini dilatarbelakangi oleh sebuah asumsi, bahwa tiap manusia memiliki identitas, sejarah, pengalaman hidup dan kecenderungan psikologis yang beragam<sup>97</sup>.

Atas dasar pandangan ini, maka kemajemukan agama, keragaman pandangan, pemikiran, aliran, madzhab, partai, golongan, kultur, dan tradisi merupakan sebuah keniscayaan atau *sunnatullāh* yang tidak bisa ditolak<sup>98</sup>. Karena itu, hidup bersamaan dengan berbagai individu dan kelompok yang berbeda latarbelakangnya, menjadi tidak dapat dihindarkan.

Kebersamaan dalam keberbedaan ini akan semakin penting, ketika kita dihadapkan pada realitas Indonesia yang memiliki keanekaragaman budaya, dengan adanya 200 bahasa dan dialek lokal, 350 kelompok etnis dan adat istiadat, serta enam agama (Islam, Katolik, Kristen Protestan, Hindu Budha, Konghucu) dengan berbagai macam alirannya<sup>99</sup>. Kemajemukan tersebut bila tidak ditangani secara baik dan arif, sangat berpotensi menimbulkan konflik dan tindak kekerasan antar kelompok

masyarakat, seperti munculnya kasus kerusuhan sektarian antar umat beragama di berbagai tempat.<sup>100</sup>

Terjadinya kasus di atas, menunjukkan hilangnya nilai-nilai kemanusiaan, minimnya peran pendidikan dan agama dalam kehidupan masyarakat. Berdasar latarbelakang pemikiran di atas, maka diperlukan pendidikan yang mengedepankan aspek multikultural.

Pandangan tersebut menjadi penting karena berbagai dasar pertimbangan sebagai berikut:

1)Pendidikan yang selama ini dilakukan, sebagian besar menghasilkan sikap keberagamaan yang kurang toleran terhadap perbedaan dan kurang peka terhadap realitas yang pluralistik multikultural<sup>101</sup>

2)Munculnya realitas era globalisasi yang ditandai adanya pergeseran pola budaya masyarakat dari modern ke post-modern<sup>102</sup>

3)Adanya realitas pluralitas bangsa Indonesia yang ditandai dengan berbagai ragam suku, etnis, bahasa, golongan, partai, dan agama.

4)Adanya pemahaman dan pendekatan terhadap teks-teks agama yang bersifat monolitik, eksklusif dan apologetik<sup>103</sup>, sehingga kadangkala mendorong tindakan semena-mena terhadap kelompok lain dengan alasan agama<sup>104</sup>

Atas dasar pertimbangan di atas, maka Psikologi Sufistik menawarkan konsep pendidikan multikultural berbasis afektif, dengan karakteristik pada pengembangan paradigma keberagamaan yang inklusif, pengembangan kesadaran untuk dapat belajar hidup dalam perbedaan, penanaman sikap toleran, cinta keharmonisan, kebaikan dan kemaslahatan, saling menghargai, menghormati dan saling menyayangi.

Aktualisasi pemikiran tersebut, dapat dilihat pada tataran konsep pendidikan multikultural berbasis afektif yang dibangun oleh Imam al-Ghazali. Secara konseptual, al-Ghazali sebagai salah satu tokoh Psikologi Sufistik menawarkan ide tentang pendidikan fikih yang bernuansa afektif multikultural, dengan model pembekalan ilmu fikih yang dapat memberikan kontribusi bagi kesempurnaan psikologis dalam tiga hal<sup>105</sup>: yaitu kesempurnaan dalam berfikir, kesempurnaan dalam berkeinginan dan kesempurnaan dalam berperasaan.

Dengan model pembekalan keilmuan tersebut, anak didik diharapkan memiliki keseimbangan kemampuan kognitif, afektif dan psikomotorik yang berdampak positif bagi kedewasaan mental, sehingga mampu

memahami realitas hidup dalam keberbedaan, saling menghargai dan menghormati, serta saling mencintai kedamaian dan keharmonisan. Konsep ini dapat diaktualisasikan, manakala proses pembelajaran fiqh menekankan integrasi pengembangan pemahaman kognitif dalam tataran formalitas normatif, dan pengembangan afektif yang dapat merespon terhadap substansi ajar, untuk kesempurnaan moral<sup>106</sup>.

Selain di atas, al-Ghazali juga menawarkan konsep pendidikan kalam (teologi) yang bernuansa afektif multikultural. Konsep tersebut telah dituangkan dalam pemikirannya:

“Apabila anda mempelajari ilmu (kalam), maka seharusnya ilmu anda itu memiliki daya dorong terhadap hati anda untuk selalu baik dan bersih dari berbagai dorongan perilaku yang tercela, kemudian melahirkan implikasi positif untuk senantiasa beribadah kepada Allah dan mencintainya, serta mencintai terhadap segala tingkah laku yang baik dan terpuji”<sup>107</sup>.

Apa yang disampaikan al-Ghazali tersebut dapat dipahami arahnya, bahwa fokus pendidikan kalam tidak hanya diorientasikan pada pengembangan kecerdasan akal pikir secara kognitif, melainkan juga disertai penekanan pada pengembangan kecerdasan emosional dalam tataran afektif dan kecerdasan spiritual dalam tataran perasaan metafisik yang berkaitan dengan Allah.

Hasil yang diharapkan dari pendidikan tersebut adalah kemampuan kognitif yang disertai rasa *mahabbah* kepada Allah dan Rasul-Nya, karena potensi *mahabbah* ini dalam pandangan Psikologi Sufistik dapat membentuk kepribadian yang sehat secara psikologis<sup>108</sup>. Dengan kejiwaan yang sehat akan muncul dorongan perilaku psikologis yang konstruktif, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan, sikap, persepsi maupun pemikiran. Pandangan ini dapat dibenarkan, karena adanya teori psikologi yang menyatakan, bahwa tingkah laku psikologis yang nampak lebih banyak dipengaruhi oleh keadaan batin yang mendasarinya<sup>109</sup>.

Pola pemikiran al Ghazali tersebut, dari sisi orientasi yang diharapkan, rasanya bertolak belakang dengan visi Progresivisme yang memiliki pandangan, bahwa akal pikir dan kecerdasan intelektual yang bersifat kognitif dalam diri manusia, mempunyai peranan sentral dalam menentukan berhasil tidaknya pendidikan, karena potensi kognitif ini dianggapnya sebagai motor penggerak dan penentu arah keberhasilan di bidang pendidikan<sup>110</sup>.

Perbedaan pola pikir al-Ghazali dengan Progresivisme tentang pendidikan tersebut, disebabkan oleh paradigma yang mendasarinya. Paradigma yang melandasi pemikiran Progresivisme lebih banyak dipengaruhi oleh pola pikir filsafat Rasionalisme yang jauh dari perasaan religiusitas, sementara pola pikir al Ghazali lebih banyak diwarnai oleh psikologis keagamaan yang bersifat sufistik<sup>111</sup>.

Oleh karena itu, konsep pendidikan fikih dan kalam yang bernuansa multikultural lebih diarahkan pada pengembangan afektif yang mampu merasakan berbagai realitas yang bersifat multikultural, seperti pengembangan: (1) sikap toleran, empati dan simpati terhadap orang lain, (2) sikap mencintai nilai-nilai kebersamaan dan keharmonisan, (3) nilai-nilai yang berpengaruh terhadap kedewasaan emosional, (4) sikap atas pengakuan terhadap kehadiran etnis, kelompok, budaya, agama, atau aliran paham lain, (5) sikap saling percaya satu dengan yang lain, (6) sikap setia untuk menerima perbedaan dan persamaan antar berbagai ragam pemikiran, pandangan dan pendapat, serta (7) sikap apresiasi terhadap tatanan sosial yang plural.

Pendidikan berbasis tingkah laku afektif yang bernuansa multikultural tersebut, secara substansial sejalan dengan semangat ajaran Sufistik yang mengembangkan moralitas multikultural melalui dua hal<sup>112</sup>: pertama "*al sidq ma'a Allah*" (jujur bersama Allah), kedua "*husn a-mu'âmalah ma'a al-nâs*" (berperilaku baik dengan sesama manusia).

## **Solusi Pengembangan Pendidikan Multikultural di Indonesia**

Ide tentang pendidikan multikultural awal mulanya dikembangkan di Amerika Serikat dan negara-negara Eropa Barat, saat muncul tuntutan untuk persamaan hak dari masyarakat kulit hitam sebagai minoritas kepada masyarakat kulit putih sebagai mayoritas.

Gagasan pendidikan multikultural tersebut, kemudian dikembangkan di Indonesia, dengan pertimbangan karena Indonesia adalah negara yang memiliki potensi kemajemukan yang sangat beragam, seperti kemajemukan sosial, budaya, politik, etnis, bahasa, agama, mazhab, dan berbagai aliran. Dengan kemajemukan kultural ini, sering terjadi konflik sosial dalam bentuk kekerasan sehingga mengancam persatuan dan kesatuan bangsa.

Melalui pendidikan multikultural ini, keanekaragaman kultural yang berpotensi konflik diharapkan dapat dikelola dengan baik, sehingga tercipta kesadaran pentingnya hidup bersama dalam keragaman dan perbedaan. Namun dalam kenyataan, pendidikan multikultural yang dikembangkan di Indonesia, masih bersifat sekuler, dan belum efektif dalam menekan timbulnya konflik antar individu, kelompok dan masyarakat. Hal ini dapat dibuktikan melalui catatan berbagai konflik antar kelompok masyarakat yang dilatarbelakangi oleh sentimen primordialisme, seperti kasus pembantaian pengikut Partai Komunis Indonesia (PKI), kerusuhan sektarian antara kaum Muslim dan Kristiani di Ambon, perang umat Islam dan Kristen di Maluku, kekerasan terhadap etnis Cina di Jakarta, kasus Kupang dengan latarbelakang suku, agama, dan ras, kerusuhan antara orang Madura dan Dayak di Kalimantan Barat, serta berbagai kerusuhan berbasis isu agama yang terjadi di Surabaya (9 Juni 1996), Bekasi (18 September 1996), Situbondo (10 Oktober 1996), dan Tasikmalaya (26 Desember 1996)<sup>113</sup>.

Atas dasar kenyataan di atas, maka pengembangan pendidikan multikultural yang ada, perlu didesain dalam model pembelajaran yang lebih menekankan pada penanaman norma-norma etis kemanusiaan<sup>114</sup> dan nilai-nilai ketuhanan dalam tataran keduniaan dan keakhiratan. Pemikiran ini dapat dianggap *coherent* (masuk akal) bila dikaitkan dengan sebuah pandangan yang menyatakan bahwa realitas yang berhubungan dengan tingkah laku manusia (pendidik, anak didik, dan masyarakat lingkungan pendidikan) dalam hidupnya, tidak hanya bersifat duniawi yang teramati terukur, melainkan juga bercorak spiritual transendental yang tak terpikirkan.

Desain pengembangan pendidikan multikultural di atas, merupakan sebuah keniscayaan, karena manusia sebagai objek dan subjek pendidikan, memiliki kesadaran psikologis dalam tiga tahapan: (1) tahap estetis, (2) tahap etis, dan (3) tahap religius<sup>115</sup>.

Setelah manusia sampai pada tahapan etis dan religius, secara psikologis muncullah kesadaran dari dalam dirinya untuk menghargai norma-norma etis dan keinginan untuk berhubungan dengan Adikodrati<sup>116</sup>, yang dalam istilah sufistik disebut sebagai keinginan untuk selalu *taqarrub ila Allâh*<sup>117</sup>. Untuk memenuhi kebutuhan akan kesadaran psikologis tersebut, maka pendidikan multikultural yang masih sekuler

perlu diintegrasikan dengan pendidikan afektif yang bermuatan moral multikultural dalam bingkai Sufistik dan Humanistik.

Hasil yang diharapkan dari pengembangan pendidikan multikultural tersebut adalah terwujudnya *output* yang *shâlih*, berakhlak mulia kepada Allah, kepada sesama manusia dan kepada makhluk Allah yang lain.

## **Penutup**

Dari kajian di atas, dapat digarisbawahi bahwa psikologi sufistik memiliki peluang untuk memberikan kontribusi bagi pengembangan pendidikan multikultural yang ada di Indonesia. Bentuk kontribusinya adalah konsep pendidikan multikultural berbasis tingkah laku afektif, dengan model pembelajaran yang menghasilkan keseimbangan kemampuan pikir, kecerdasan rasa dan kemuliaan budi pekerti atas dasar norma-norma etis kemanusiaan dan nilai-nilai ketuhanan dalam tataran keduniaan dan keakhiratan. Hasil pembelajaran yang diharapkan adalah subjek didik yang mampu memahami akan citra dirinya dalam keterkaitannya dengan Tuhan, mampu merasakan perasaan orang lain, mampu menerima perbedaan dan persamaan antar berbagai ragam pendapat, etnis, budaya, agama dan politik, serta mencintai nilai-nilai kebersamaan kedamaian.[]

## **Catatan Akhir:**

\*Penulis adalah dosen/ Guru Besar pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang. Alamat Tugurejo Rt. 2 Rw. 1 Tugu Semarang. Telp. 8660402

<sup>1</sup>Kartini Kartono, *Psikologi Umum* (Bandung: Mandar Maju, 1990), h. 1

<sup>2</sup>Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1988), h. 187

<sup>3</sup>Realitas dalam Islam tidak hanya terbatas pada hal-hal yang empirik inderawi, melainkan juga dapat berwujud kenyataan-kenyataan yang ridak terpikirkan, seperti perilaku psikologis yang terkait dengan dorongan malaikat dan setan, serta perilaku emosional (*suluk infi'âly*) dalam bentuk menangis ketika melihat ka'bah di Masjidil Haram Makkah. Tingkah laku yang berbasis perasaan tersebut sulit dinalar melalui akal pikiran

rasionalistik positivistik, sekalipun dapat dirasakan. Atas dasar fakta ini, maka wajar jika DR. Abdul Aziz al Qushi mendefinisikan psikologi (*'ilm al-nafs*) sebagai ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia, baik yang terpikirkan oleh akal maupun yang tidak bisa terpikirkan akal (Muhammad Mahmud Mahmud, *Ilm al Nafs al Mu'ashir fi Dlau' al Islam* (Jeddah: Dar al Syuruq, 1984), h. 47

<sup>4</sup>Kenyataan dalam wilayah yang tak terpikirkan dapat dikategorikan juga sebagai realitas empirik transcendental. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 12

<sup>5</sup>Ali Maksum, "Rekonsiliasi Epistemologi Antara Agama dan Sains: Studi tentang Pemikiran Filsafat Sayyed Hossein Nasr", dalam *Jurnal Penelitian Qualita Ahsana*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, No.1 Vol. I, April – September 1999, h. 169

<sup>6</sup>Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif Moral Sosial dan Politik* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 7

<sup>7</sup>Yang dimaksud *falsifiabel* adalah adanya peluang untuk diuji. Lihat Joko Siswanto, "Epistemologi Popper" dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, No. 4, Mei 1993, h. 36

<sup>8</sup>Al Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dlalâl*, Edisi Abd al Halim Mahmud (Kairo: Dar al Kutub al Haditsah, 1968), h.. 133-134

<sup>9</sup>Atas dasar kenyataan tersebut, maka muncul ide "Islamisasi sains" dalam berbagai pola pemikiran, diantaranya : (1) komplementasi; antara sains (psikologi) dan agama (sufistik) saling mengisi dan memperkuat satu sama lain, (2) verifikasi; mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang menunjang dan membuktikan kebenaran ajaran Islam. Hanna Djumhana Bastaman, "Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, Vol.II, No. 8, 1991, h. 12-13

<sup>10</sup>Abd al Rahman Muhammad Isawy, *Ilm al-Nafs fi al-Hayah al-Mu'ashirah* (Iskandariyyah: Dar al Ma'arif, tt.), h. 147

<sup>11</sup>Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 76

<sup>12</sup>Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik* (Semarang: Rasail, 2005), h. 28

<sup>13</sup>A. Ghazali, *Ilmu Jiwa* (Bandung: Ganaco, 1980), h. 93-94

<sup>14</sup>Al Ghazali, *Mizân al- 'Amâl* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1989), h. 64

<sup>15</sup>Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia, Teori dan Pengukurannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 16

<sup>16</sup>Hasan Muhammad al Syarqawi, *Nahw 'Ilm Nafs Islâmy* (Iskandariyyah: Al Hai'ah al Mishriyyah al Ammah li al Kuttâb, 1979), h. 156

<sup>17</sup>Muhammad Mahmud Mahmud, *'Ilm al-Nafs al-Mu'âshir fi Dlaw'i al-Islâm* (Jeddah: Dar al Syuruq, 1984), h. 87-88

<sup>18</sup>Fuad al Bahi al Sayyid, *'Ilm al Nafs al Ijtimâ'* (Ttp.: Dar al Fikr al Arabi, 1981), h. 78

<sup>19</sup>Zakiah Daradjat, *Islam dan Kesehatan Mental* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1988), h. 16

<sup>20</sup>A. Ghazali, *loc.cit.*

<sup>21</sup>Pada dasarnya metode interpretasi tersebut merupakan landasan bagi metode hermeneutika yang bertumpu pada *evidensi objektif* (bukti-bukti yang tidak berat sebelah). Lihat Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 43

<sup>22</sup>Rasionalisme adalah suatu paham filsafat yang memiliki pandangan bahwa rasio merupakan sumber pengetahuan atau kebenaran. Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 145-146)

<sup>23</sup>Positivisme merupakan paham filsafat yang memiliki prinsip-prinsip pemikiran sebagai berikut: (1) asumsi ontologis tentang realitas tunggal dan dapat diukur, (2) asumsi epistemologis tentang kemungkinan memisahkan pengamat dari yang diamati, (3) asumsi aksiologis tentang bebas nilai. (Lihat pengantar Jalaluddin Rahmat, dalam Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu, Perpektif al Qur'an* (Bandung: Rosdakarya, 1989), h. v

<sup>24</sup>Muhammad Kamal Ja'far, *Al Tashawwuf Thariquhu wa Madzhabuh* (Kairo: Dar al Kutub al Jami'iyah, 1970), h. 52

<sup>25</sup>Moh. Musofia Ihsan, "Humanisme Spiritual" dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, No. 24, Pebruari 1996, h. 55

<sup>26</sup>Al Thusi, *Al Luma'*, edisi Abd al Halim Mahmud (Kairo: tp., 1960), h. 422

<sup>27</sup>Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: CV. Rajawali, 1987), h. 4-5

<sup>28</sup>Al Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ' Allah al-Husnâ* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, tt.), h. 125

<sup>29</sup>*Mujahadah* adalah perjuangan melawan tarikan hawa nafsu, atau kesungguhan dalam beribadah dengan tanpa mengharapkan balasan. Abu Bakar Muhammad al Kalabadzi, *Al Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabat al Kulliyah al Azhariyyah, 1969), h. 168

<sup>30</sup>*Riyadlah* ialah pembebanan diri dengan suatu perbuatan yang pada akhirnya menjadi suatu karakter dalam kepribadian. M. Zurkani Jahja, *Teologi al Ghazali, Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 230

<sup>31</sup>Yang dimaksud tahapan demi tahapan adalah *maqamat* yaitu posisi seorang hamba yang diperoleh melalui *mujahadah* dan *riyadlah*. Melalui perjuangan dan latihan mental ini, jiwa seseorang menjadi suci dan dekat dengan Allah sehingga ia memiliki peluang untuk menjadi wali Allah (Abu Abdillah al Hakim al Tirmidzi, *Kitab Khatm al-Auliyâ* (Bairut: al Mathba'ah al Katulikiyyah, 1965), h. 331-332

<sup>32</sup>Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 68

<sup>33</sup>Fenomena autosugesti merupakan respon psikologis yang diakibatkan oleh sugesti usaha-usaha spiritual yang diulang-ulang, sehingga menimbulkan pengalaman sufistik yang unik. Amir an Najar, *Al Tashawwuf al Nafsi*, diterjemahkan oleh Ija Suntana dengan judul: *Psikoterapi Sufistik* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2002), h. 159

<sup>34</sup>Miska M. Amin, "Memahami Arti Ilmu Hudluri", dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 21, Mei 1995, h. 20

<sup>35</sup>Al Ghazali, *Al Munqidz min al-Dlalâl*, *op. cit.*, h. 93-94

<sup>36</sup>Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islam Philosophies of Science*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul: *Hirarki Ilmu, Membangun Kerangka Pikir Islamisasi Ilmu* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), h. 100

<sup>37</sup>Bustanuddin Agus, *Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial, Studi Banding Antara Pandangan Ilmiah dan Ajaran Islam* (Jakarta: Gema Insani, 1999), h. 56-57

<sup>38</sup>Noeng Muhadjir, "Landasan Metodologi Psikologi Islami", dalam Rendra K. (ed.), *Metodologi Psikologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 106

<sup>39</sup>Miska M. Amin, “Kerangka Epistemologi al Ghazali”, dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 14, Mei 1993, h. 14-15. Lihat juga Mahmud Ali Qura‘ah, *Al Tsaqafah al Ruhiyyah fi Kitab Ihya’ Ulum al Din li al Ghazali*, Kairo: Dar al Mishr li al Thaba‘ah, tanpa tahun, h. 77

<sup>40</sup>Pandangan keilmuan Dzu al Nun al Mishry dapat diperhatikan pada pendapatnya: “*Miftah al ibadah al fikr wa ‘alamat al ‘ishabah mukhalifat al nafs wa al hawa, wa mukhalifatuhuma tarku syahawatihima*”. Al Qusyairi, *Al Risalah al Qusyairiyyah fi Ilm al Tashawwuf* (Kairo: Dar al Khair, tt.), h. 151

<sup>41</sup>Muhammad Jamal al Din al Qasimy, *Mau‘izhat al Mu‘minin min Ihya’ Ulum al Din* (Bairut: Dar al Fikr, 1995), h. 6

<sup>42</sup>Sebab ilmu tanpa etika/ moral, penerapannya menimbulkan ketidakadilan, konflik politik, kerisauan sosial dan dehumanisasi. T. Jacob, “Fungsi Etika Bagi Dunia Ilmu”, dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 23, Nopember 1995, h. 7

<sup>43</sup>Javad Nurbakhsy, “Sufism and Psychoanalysis, dalam “*Journal of Sufism*, diterjemahkan oleh Nurul Agustina dengan judul “Tasawuf dan Psikoanalisa, Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi”, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an*, No.8, Vol II, 1991, h. 18

<sup>44</sup>Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Second edition (New York: Van Nastrand Reinhold Company, 1968), h. 3

<sup>45</sup>Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 148

<sup>46</sup>Al Ghazali, *Mizan al ‘Amal* (Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, 1989), h. 64

<sup>47</sup>Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Haper & Brother, 1954), h. 19

<sup>48</sup>R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Delhi: Idarah Adabiyah Jayyed Press, 1979), h. 30

<sup>49</sup>M. Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam* (Semarang: Duta Grafika & Yayasan Studi Iqra’, 1993), hlm 166

<sup>50</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabi oleh al Jilli* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 123

<sup>51</sup>Kamal al Din, *the Threshold of Truth* (London: The Islamic Review Office, 1924), h. 124

<sup>52</sup>Hanna Djumhana Bastaman, *Meraih Hidup Bermakna* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 67

<sup>53</sup>Al Qur'an, surat al Qashash (28): ayat 77 ("wa ahsin kama ahsana Allah ilaik").

<sup>54</sup>Djohan Effendi, "Tasawuf al Qur'an tentang Perkembangan Jiwa Manusia", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 8, Vol. II, 1991, h. 7

<sup>55</sup>Sebab tubuh jasmani merupakan bagian yang paling tidak sempurna, karena suatu saat bisa rusak. Ia hanya mempunyai naluri alami yang hanya tunduk pada kekuatan-kekuatan di luar dirinya. Sehingga jasmaniah tanpa ruhaniah disebut benda mati. Al Ghazali, *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifat al-Nafs* (Kairo: Maktabat al Jundi, 1967), h. 26

<sup>56</sup>Al Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, tt.), h. 4-5

<sup>57</sup>W.J.S. Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), h. 23

<sup>58</sup>Al Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, *op. cit.*, h. 101-102

<sup>59</sup>Abd al Ghani 'Abud, *Fi al-Tarbiyah al-Islîmiyyah* (Mesir: Dar al Fikr al 'Arabi, 1997), h. 24

<sup>60</sup>Muhibbin Syah, *Psikologi Pendidikan, Suatu Pendekatan Baru* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h. 124

<sup>61</sup> Karena akal dalam wacana psikologi memiliki fungsi yang mencakup semua bentuk pengalaman kognisi, seperti daya memberikan pendapat, daya memprediksi, mempertimbangkan dan menilai tindakan yang bermanfaat, kemudian dilaksanakan dan perilaku yang membahayakan kemudian ditinggalkannya.

<sup>62</sup>Jalaluddin Rahmat (Pengantar), dalam Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu, Perspektif al Qur'an* (Bandung: Rosda, 1989), h. v

<sup>63</sup>Al Ghazali, "Raudlah al-Thâlibîn wa Umdat al-Sâlikin", dalam *Majmû'ât Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli* (Beirut: Dar al Fikr, 1996), h. 103 dan 145

<sup>64</sup>*Ibid.*, h. 145

<sup>65</sup>Hati yang sehat dalam perspektif kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian yang sungguh-sungguh antara berbagai fungsi kejiwaan (Zakiah Daradjat, *Kesehatan Mental, Peranannya dalam Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1984), h. 4

<sup>66</sup>Ahmad Farid, *Tazkiyat al-Nafs*, diterjemahkan oleh Nabhani Idris dengan judul: *Pembersih Jiwa* (Bandung: Pustaka, 1996), h. 21

<sup>67</sup>Marie Jahoda, *Current Concepts of Positive Mental Health* (New York: Basic Book, 1958) h. 23

<sup>68</sup>Al Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ' al-Husnâ*, *op. cit.*, h. 28

<sup>69</sup>Viktor Said Basil, *Manhaj al Bahts 'ind al-Ghazâli* (Bairut: Dar al Kitab al Libnany, tt.), h. 155

<sup>70</sup>Mata hati mempunyai potensi melihat berbagai realitas yang supra natural. Al-Ghazali, "Al Risâlah al Ladûniyyah", dalam *Majmû'ât 'ât Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli*, *op. cit.*, h. 226)

<sup>71</sup>Hasan Muhammd al Syarqawy, *Nahw 'Ilm Nafs Islam*, *op. cit.*, h. 79-80

<sup>72</sup>Al Ghazali, *Ihya' 'Ulum al Din*, Jilid III, *op. cit.*, h. 31

<sup>73</sup>Al Qur'an, surat al Baqarah (2), ayat 268: "*al-syaithân ya'idukum al faqra wa ya'murukum bi al-fahsyâ*"

<sup>74</sup>Al Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah*, edisi Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al Ma'arif, tt.), h. 348

<sup>75</sup>Kartini Kartono, *op. cit.*, h. 104

<sup>76</sup>Al Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, *op. cit.*, h. 5

<sup>77</sup>M. Dawam Rahardjo, "Nafs", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 8, Volume II, Tahun 1991, h. 56

<sup>78</sup>Al Ghazali, "Al Risâlah al Ladûniyyah", dalam *Majmû'ât 'ât Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâli*, *op. cit.*, h. 226

<sup>79</sup>Al Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, *op. cit.*, h. 5

<sup>80</sup>Ramadlan Muhammad al Qadzdzafi, *Ilm al Nafs al Islâmi* (Tripoli: Mansyurat Shahifah al Da'wah al Islamiyyah, 1990), h. 39

<sup>81</sup>Al Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, *op. cit.*, h. 50

<sup>82</sup>Muhibbin Syah, *op. cit.*, h. 247-248

<sup>83</sup>Abraham H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, (New York: Penguin Book, 1976), h. 184

<sup>84</sup>*Ibid.*, h. 183

<sup>85</sup>*Ibid.*, h. 182

<sup>86</sup>*Ibid.*, h. 183

<sup>87</sup>*Ibid.*

<sup>88</sup>*Ibid.*, h. 188

<sup>89</sup>Sementara sisi perbedaannya terletak pada pengembangan rasa dalam keterkaitannya dengan Tuhan dan Agama.

<sup>90</sup>Saiful Muslim, “Upaya Menemukan Kembali Konsep Pengembangan Pendidikan Islam Ideal di Indonesesia, dalam *Jurnal Lektur*, Seri XI, 2001, STAIN Cirebon, h. 32

<sup>91</sup>Al Ghazali, Mizan al ‘Amal, *op. cit.*, h. 50-51

<sup>92</sup>Sayyed Sajjad Husain and Sayyed Ali Asraf (eds.), *Crisis in Moslem Education*, (Jeddah: King Abd al Aziz University, 1979), h. 44

<sup>93</sup>Muhammad Athiyyah al Abrasyi, *Al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Falâsifatuha* (Mesir: Isa al Baby al Halaby, 1969), h. 23

<sup>94</sup>Abd al Ghazni Abud, *Fi al-Tarbiyah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dar al Fikr al Araby, 1977), h. 117

<sup>95</sup>Masyharuddin, “Mendesain Pendidikan Agama dalam Perspektif Multikultural”, dalam *Jurnal Addin*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2006, h. 22

<sup>96</sup>Pendidikan multikultural tersebut menawarkan pengembangan empat nilai: (1) apresiasi terhadap kenyataan pluralitas budaya dalam masyarakat, (2) pengakuan terhadap harkat martabat manusia dan hak asasinya, (3) pengembangan tanggungjawab masyarakat dunia, (4) pengembangan tanggungjawab manusia terhadap planet bumi (H.A.R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Kultural*, Magelang: Indonesia Tera, 2003), h. 170-172

<sup>97</sup>M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross – Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005), h. 3-4

<sup>98</sup>Azyumardi Azra, “Pendidikan Agama: Membangun Multikulturalisme Indonesia”, dalam Zakiyuddin Baidhaw, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2005.), hlm. VII

<sup>99</sup>M. Ainul Yakin, *loc. cit.*

<sup>100</sup>*Ibid.*, h. 25

<sup>101</sup>Masyharuddin, *op.cit.*, h. 21

<sup>102</sup>Mahathir Muhammad, *Globalisation and the New Realities* (Malaysia: Darul Ihsan, 2002), h. 10-15

<sup>103</sup>Masyharuddin, *loc.cit.*

<sup>104</sup>Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Kompas, 2003), h. 62-63

<sup>105</sup>Al Ghazali, Mizan al ‘Amal, *op. cit.*, h. 50-51

<sup>106</sup>Abdullah Hadziq, *op. cit.*, h. 162

<sup>107</sup>Al Ghazali, “Ayyuha al-Walad”, dalam *Majmû‘ât ‘ât Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâli*, *op. cit.*, h. 226

<sup>108</sup>Al Ghazali, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Jilid IV, h. 334

<sup>109</sup>Muhammad Utsman Najati, *Al Qur’an wa Ilm al Nafs*, diterjemahkan oleh M. Zaka Al Farisi dengan judul: *Psikologi dalam al Qur’an* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2005), h. 383-384

<sup>110</sup>Imam Barnadib, *Filsafat Pendidikan* (Yogyakarta: Andi Offset, 1986), h. 11

<sup>111</sup>Al Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al Din*, Jilid IV, *op. cit.*, h. 312

<sup>112</sup>Al Ghazali, “Khulashat alTashânîf fi al-Tashawwuf”, dalam *Majmû‘ât ‘ât Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâli*, *op. cit.*, h. 174

<sup>113</sup>Masyharuddin, *op. cit.*, h. 25

<sup>114</sup>Hal tersebut selain sejalan dengan landasan aksiologi Psikologi Sufistik yang menaruh perhatian pada nilai-nilai moral, juga sesuai dengan spirit ajaran sufistik yang lebih mengutamakan akhlak mulia. Mahmud Abu al Faydl al Manufi, *Al-Tashawwuf al-Islâmi al-Khâlish* (Kairo: Dar al Nahdlah Mishr, tanpa tahun), h. 87

<sup>115</sup>Johannes Laba, “Humanisme Eksistensial Kierkegard”, dalam *Majalah Driyarkara*, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta, 1994/1995, No. 4 Tahun ke XXI, h. 17

<sup>116</sup>*Ibid.*, h. 20

<sup>117</sup>Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 39

## DAFTAR PUSTAKA

‘Abud, Abd al Ghani, *Fi al-Tarbiyah al-Islâmiyyah*, Mesir: Dar al Fikr al ‘Arabi, 1997

Abrasyi, Muhammad Athiyyah al, *Al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Falâsifatuha*, Mesir: Isa al Baby al Halaby, 1969

*Psikologi Sufistik: ...* Oleh Abdullah Hadziq

- Agus, Bustanuddin, *Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial, Studi Banding Antara Pandangan Ilmiah dan Ajaran Islam*, Jakarta: Gema Insani, 1999
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al Jilli*, Jakarta: Paramadina, 1997
- Amin, Miska M., "Memahami Arti Ilmu Hudluri", dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 21, Mei 1995
- Amin, Miska M., "Kerangka Epistemologi al Ghazali", dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 14, Mei 1993
- Asraf, Sayyed Sajjad Husain and Sayyed Ali (eds.), *Crisis in Moslem Education*, Jeddah: King Abd al Aziz University, 1979
- Azwar, Saifuddin, *Sikap Manusia, Teori dan Pengukurannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Azra, Azyumardi, "Pendidikan Agama: Membangun Multikulturalisme Indonesia", dalam Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, Jakarta: Erlangga, 2005
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Baidlawy, Zakiyudin, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, Jakarta: Erlangga, 2005
- Bakker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islam Philosophies of Science*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul: *Hirarki Ilmu, Membangun Kerangka Pikir Islamisasi Ilmu*, Bandung: Penerbit Mizan, 1997
- Barnadib, Imam, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Andi Offset, 1986
- Bastaman, Hanna Djumhana, *Meraih Hidup Bermakna*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Bastaman, Hanna Djumhana, "Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, Vol.II, No. 8, 1991
- Basil, Viktor Said, *Manhaj al-Bahts 'ind al-Ghazali*, Bairut: Dar al Kitab al Libnany, tt.

- Daradjat, Zakiah, *Islam dan Kesehatan Mental*, Jakarta: CV. Haji Masagung, 1988
- Daradjat, Zakiah, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987
- Daradjat, Zakiah, *Kesehatan Mental, Peranannya dalam Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1984
- Din, Kamal al, *The Threshold of Truth*, London: The Islamic Review Office, 1924
- Effendi, Djohan, “Tasawuf al Qur’an tentang Perkembangan Jiwa Manusia”, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an*, No. 8, Vol. II, 1991
- Farid, Ahmad, *Tazkiyat al Nafs*, diterjemahkan oleh Nabhani Idris dengan judul: *Pembersih Jiwa* Bandung: Pustaka, 1996
- Ghazali, A., *Ilmu Jiwa*, Bandung: Ganaco, 1980
- , *Al Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ’ Allah al-Husnâ*, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, tt.
- , *Mîzân al-‘Amâl*, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1989
- , *Ma‘ârij al-Quds fi Madârij Ma‘rifat al Nafs*, Kairo: Maktabat al Jundi, 1967
- , *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Jilid III, Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, Tanpa tahun
- , “Raudlah al-Thâlibin wa ‘Umdat al-Sâlikin”, dalam *Majmû‘at Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâli*, Beirut: Dar al Fikr, 1996
- , *Al Munqidz min al Dlalal*, Edisi Abd al Halim Mahmud, Kairo: Dar al Kutub al Haditsah, 1968
- , *Maqâshid al-Falâsifah*, edisi Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al Ma‘arif, tanpa tahun
- , “Ayyuha al-Walad”, dalam *Majmû‘at Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâli*, Beirut: Dar al Fikr, 1996
- Hadziq, Abdullah, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: Rasail, 2005

*Psikologi Sufistik: ...* Oleh Abdullah Hadziq

- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Kompas, 2003
- Ihsan, Moh. Musofia, “Humanisme Spiritual” dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, No. 24, Pebruari 1996
- Isawy, Abd al Rahman Muhammad, *‘Ilm al-Nafs fi al-Hayâh al-Mu‘âshirah*, Iskandariyyah: Dar al Ma‘arif, tanpa tahun
- Ja’far, Muhammad Kamal, *Al Tashawwuf Tharîquhu wa Madzhabuh*, Kairo: Dar al Kutub al Jami‘iyyah, 1970
- Jacob, T., “Fungsi Etika Bagi Dunia Ilmu”, dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Seri 23, Nopember 1995
- Jahja, Zurkani, *Teologi al Ghazali, Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Jahoda, Marie, *Current Concepts of Positive Mental Health*, New York: Basic Book, 1958
- Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad al, *Al Ta‘arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Kairo: Maktabat al Kulliyah al Azhariyyah, 1969
- Kartono, Kartini, *Psikologi Umum*, Bandung: Mandar Maju, 1990
- Laba, Johannes, “Humanisme Eksistensial Kierkegard”, dalam *Majalah Driyarkara*, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta, 1994/ 1995, No. 4 Tahun ke XXI
- Mahmud, Muhammad Mahmud, *Ilm al-Nafs al-Mu‘âshir fi Dlau’ al-Islâm* Jeddah: Dar al Syuruq, 1984
- Maksum, Ali, “Rekonsiliasi Epistemologi Antara Agama dan Sains: Studi tentang Pemikiran Filsafat Sayyed Hossein Nasr”, dalam *Jurnal Penelitian Qualita Ahsana*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, No.1 Vol. I, April – September 1999
- Manufi, Mahmud Abu al Faydl al, *Al-Tashawwuf al-Islâmi al-Khâlîsh*, Kairo: Dar al Nahdlah Mishr, tanpa tahun
- Maslow, Abraham H., *The Farther Reaches of Human Nature*, New York: Penguin Book, 1976
- Maslow, Abraham H., *Toward a Psychology of Being*, Second edition, New York: Van Nastrand Reinhold Company, 1968

- Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality*, New York: Haper & Brother, 1954
- Masyharuddin, “Mendesain Pendidikan Agama dalam Perspektif Multikultural”, dalam *Jurnal Addin*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2006
- Muhammad, Mahathir, *Globalisation and the New Realities*, Malaysia: Darul Ihsan, 2002
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998
- Muhadjir, Noeng, “Landasan Metodologi Psikologi Islami”, dalam Rendra K. (ed.), *Metodologi Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Muslim, Saiful, “Upaya Menemukan Kembali Konsep Pengembangan Pendidikan Islam Ideal di Indonesia, dalam *Jurnal Lektur*, Seri XI, 2001, STAIN Cirebon
- Najar, Amir al, *Al Tashawwuf al Nafsi*, diterjemahkan oleh Ija Suntana dengan judul: *Psikoterapi Sufistik*, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2002
- Najati, Muhammad Utsman, *Al Qur’ân wa Ilm al-Nafs*, diterjemahkan oleh M. Zaka Al Farisi dengan judul: *Psikologi dalam al Qur’an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2005
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995
- Nicholson, R.A., *The Idea of Personality in Sufism*, Delhi: Idarah Adabiyah Jayyed Press, 1979
- Nurbakhsy, Javad, “Sufism and Psychoanalysis, dalam “ *Journal of Sufism*, diterjemahkan oleh Nurul Agustina dengan judul “Tasawuf dan Psikoanalisa, Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi”, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an*, No.8, Vol II, 1991
- Poewadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986

*Psikologi Sufistik: ...* Oleh Abdullah Hadziq

- Qadzdzafi, Ramadlan Muhammad al, *'Ilm al-Nafs al-Islâmi*, Tripoli: Mansyurat Shahifah al Da'wah al Islamiyyah, 1990
- Qura'ah, Mahmud Ali, *Al-Tsaqâfah al-Rûhiyyah fi Kitâb Ihyâ' Ulûm al-Dîn li al- Ghazâli*, Kairo: Dar al Mishr li al Thaba'ah, tt.
- Qusyairi, al, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi Ilm al-Tashâwwuf*, Kairo: Dar al Khair, tanpa tahun
- Qasimy, Muhammad Jamal al Din al, *Mau'izhat al-Mu'minîn min Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Bairut: Dar al Fikr, 1995
- Rahmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 1988
- Rahmat, Jalaluddin (Pengantar), dalam Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu, Perspektif al Qur'an*, Bandung: Rosdakarya, 1989
- Rahardjo, M. Dawam, "Nafs", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 8, Volume II, Tahun 1991
- Sayyid, Fuad al Bahi al, *'Ilm al-Nafs al-Ijtimâ'*, tanpa tempat: Dar al Fikr al Arabi, 1981
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996
- Siswanto, Joko, "Epistemologi Popper" dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, No. 4, Mei 1993
- Suriasumantri, Jujun S., *Ilmu dalam Perspektif Moral Sosial dan Politik*, Jakarta: Gramedia, 1983
- Syarqawi, Hasan Muhammad al, *Nahw 'Ilm Nafs Islamy*, Iskandariyyah: Al Hai'ah al Mishriyyah al Ammah li al Kuttab, 1979
- Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: CV. Rajawali, 1987
- Syukur, M. Amin, *Pengantar Studi Islam*, Semarang: Duta Grafika & Yayasan Studi Iqra', 1993
- Syah, Muhibbin, *Psikologi Pendidikan, Suatu Pendekatan Baru*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995
- Tirmidzi, Abu Abdillah al Hakim al, *Kitab Khatm al-Auliyâ*, Bairut: al Mathba'ah al Katulikiyyah, 1965

- Tilaar, H.A.R., *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Kultural* Magelang: Indonesia Tera, 2003
- Thusi, al, *Al Luma'*, edisi Abd al Halim Mahmud, Kairo: tanpa penerbit, 1960
- Yaqin, M. Ainul, *Pendidikan Multikultural: Cross – Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, Yogyakarta: Nuansa Aksara, 2005.