

DIALEKTIKA INTEGRASI ANTARA PSIKOLOGI DAN ISLAM DI INDONESIA: PELUANG BAGI METODE EKSPERIENSIAL

Subhani Kusuma Dewi
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
kusummadewi@gmail.com

ABSTRACT

The idea of integration between psychology and Islam in Indonesia has been set up almost two decades. This scientific discourse philosophically and methodologically illustrates Indonesian Muslim scientists vary in seeing Islam as a paradigm. Analyst identifies the integration can be classified into two terms, either Islamic psychology (IP) or psychology of Islam (PoI) unfortunately both represent respectively a monodiscipline. If it is so, the integration is likely to reach its failure, since both of the terms entails a new dichotomy instead of an interdisciplinary study.

By studying Islamic philosophy of science this paper –on one side- works to highlight a new synthesis within the dynamic of integration process, namely *fitrah psychology* (Psikologi Fitrah), yet criticize its methodological problem. On the other side, it focuses on the possibility of Islamic studies (*Dirasat Islamiyya*) in order to offer an adequate method for Muslim spiritual experiences. To that end, this paper proposes two major steps in finding the method, namely by: 1) proposing falsifiable project for two previous generations (IP and PoI); 2) re-examining a ‘self-consciousness’ method through essential-authentic experience (*irfānī*) that has been handed down by the classical Islamic thinkers and scientists in Islam.

Key words : *Islamic psychology, fitrah, self-consciousness*

ABSTRAK

Gagasan integrasi antara psikologi dan Islam di Indonesia telah terlaksana selama dua dekade. Diskursus keilmuan ini secara filosofis ataupun metodologis menggambarkan bahwa Islam sebagai sebuah paradigma tidak dipandang secara seragam oleh para ilmuwan muslim. Suatu analisis membuktikan bahwa integrasi antara keduanya dapat dipilah menjadi dua terma, yakni psikologi islami dan psikologi Islam. Sayangnya, penulis melihat kedua terma sesungguhnya masih mewakili pandangan monodisiplin. Jika memang demikian, agaknya proyek integrasi justru mengarah pada kegagalan karena kedua dikotomi terma di atas tidak bergerak menuju studi interdisiplin. Dengan mempelajari filsafat keilmuan Islam, makalah ini pada satu sisi berusaha untuk menunjukkan adanya sintesis yang muncul di antara dinamika integrasi, yaitu psikologi fitrah, sembari pada saat yang sama mengkritisi problem metodologisnya. Pada sisi yang lain, makalah ini memokuskan kajian pada dirasat islamiyah yang mungkin berkontribusi dalam hal metode bagi penyingkapan pengalaman (eksperiensial) spiritual umat Islam. Untuk tujuan tersebut, makalah ini mengusulkan dua langkah metodis; 1) mengusulkan usaha falsifikasi terhadap temuan teoritis psikologi islami dan psikologi Islam; 2) menguji kembali metode berorientasi “kesadaran-diri” melalui pengalaman eksperiensial-otentik (*irfani*) yang seringkali diutarakan oleh generasi filosof muslim klasik.

Kata kunci : *Psikologi Islam, fitrah, kesadaran diri*

A. PENDAHULUAN

Perkembangan paradigma Psikologi Islami selama hampir dua dekade di Indonesia menunjukkan dinamika keilmuan yang berarti. Antara lain dibuktikan melalui percabangan pendekatan yang digunakan oleh paradigma ini (Arif Budi Raharjo, 2011). Pada tahapan selanjutnya integrasi antara psikologi dan Islam muncul dari para ilmuwan yang berasal dari disiplin keilmuan Islam (Abdul Mujib, 2008). Zainal Abidin menyatakan bahwa integrasi yang berlangsung di dalam disiplin psikologi dapat ditelaah melalui pola struktur pengetahuan dari para ilmuwan yang berkecimpung di dalamnya. Pada saat yang sama, hal itu juga dipengaruhi oleh cara para ilmuwan Psikologi Islami menentukan perumusan masalah yang dianggap ideal pada saat melakukan konseptualisasi teori bagi Psikologi Islami. Maka kegelisahan akademik tersebut akan mengejawantah pada metode, deskripsi, klasifikasi, dan ramalan tentang kebenaran bagi masing-masing generasi dari gerakan keilmuan ini. Psikologi Islami sebagai sebuah gerakan keilmuan, lanjut Abidin, merupakan *ijtihad* akademik yang dilakukan oleh antara ilmuwan sains ilmiah (yang diwakili oleh generasi *Islamic Psychology*, IP dan ilmuwan pemikiran Islam (*al-afkar al-islamī*, *Islamic thought*) yang diwakili oleh generasi *Psychology of Islam*, *PoI* (Zainal Abidin, 2009).

Dinamika dalam menginterpretasikan paradigma Islam ke dalam konsep psikologi menunjukkan fase *route to normal science* dari gerakan keilmuan yang selalu ditandai dengan proses revisi dan interpretasi antar generasi. Bagi Thomas S. Kuhn fase ini merupakan proses dimana sebuah paradigma –sebenarnya- belum terbangun dengan kokoh karena adanya “*rejection of one weltanschauung in favor of another*” (Kuhn, 1997). Fase ini merupakan anak tangga kedua setelah psikologi islami berusaha mengidentifikasi dari anomal paradigma psikologi Modern-Barat. Proses integrasi antara psikologi dan Islam di Indonesia yang berjalan secara be-

ragam dan *non-cumulative* -dengan demikian- memiliki dua urgensi sekaligus, secara filosofikal ia membuktikan tesis Kuhn mengenai tergantinya anomali-anomali dari sains lama menuju sains baru melalui paradigma baru yang diinterpretasikan secara berbeda-beda. Namun demikian secara sosiologis, integrasi antara psikologi dan Islam di Indonesia menawarkan keterbukaan, keanekaragaman, dan penerimaan yang dapat menjadi peluang bagi studi yang khas Indonesia.

B. TIGA VARIAN INTEGRASI PSIKOLOGI DAN ISLAM DI INDONESIA

Arif Budi Raharjo (2007) dalam penelitiannya mengklasifikasikan paradigma integrasi antara sains dan Islam dalam konteks psikologi di Indonesia menjadi tiga varian interpretasi; yakni *islamisasi ilmu*, *pengilmuwan islam*, dan *integrasi*. Dalam proses integrasi paradigma menjadi aspek penentu dari *world view* (pandangan dunia) yang ditentukan oleh interpretasi suatu paradigma, dalam hal ini adalah *Islam*. Pada praktiknya interpretasi tersebut mengejawantah ke dalam pendekatan yang mereka lakukan, berikut juga perangkat metodologi yang dikembangkan. Misalnya pendekatan *Islamisasi ilmu* di dalam konteks psikologi direpresentasikan oleh *islamic psychology* (IP) (Adi, 1994) mengembangkan metode rekonstruksi, objektivikasi, telaah kritis, similarisasi, komparasi, dan verifikasi dalam melakukan integrasi antara psikologi dengan Islam (Nashori, 2003). Selain itu instrumen metodologi juga dilengkapi dengan metode baru yang dikembangkan antara lain metode keyakinan (*Method of Tenacity*), metode otoritas (*Method of Authority*), and metode Intuisi (*Method of Intuition*).

Sementara pendekatan *pengilmuwan Islam* direpresentasikan oleh *psychology of Islam* (PoI) (Mujib, 2004) cenderung menggunakan pendekatan pemikiran Islam (*afkar al-islamī*) dan mewarisi metodologi keilmuan klasik, yakni dengan metode *bayāni* (untuk mengkaji konsep psikologi dari teks Al Quran atau

Hadis) (Muslih, 2004). Kedua adalah metode *burhāni* (berpikir spekulatif-falsafi untuk menjelaskan *nash* secara lebih eksperiensial) (Bakar, 1998). Serta metode ketiga adalah metode *'irfānī*, pendekatan sufistik didapat dari sumber pengetahuan intuisi (Henacki, 1992) (*al-hadsiyyah*) atau rasa (*al-zawqiyyah*). Meski tetap mengakui adanya metodologi empirik yang diwariskan dari psikologi modern, namun demikian dalam beberapa tulisannya Abdul Mujib cenderung kurang mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan adanya metode empirik baru yang bisa dilakukan oleh *psychology of Islam* (PoI) (Mujib, 2008). Varian ini dapat pula dikatakan sebagai ekspresi psikologi lokal Islam di Indonesia, karena dalam beberapa uraian pemikirannya, Achmad Mubarak dan Abdul Mujib menyebut pemikiran ini sebagai *indigenous psychology of islam* di Indonesia.

Perkembangan integrasi antara psikologi dan Islam yang ditunjukkan melalui kedua perspektif di atas pada praktiknya belum dapat mengeliminir kritik keilmuan sarjana muslim terhadap ilmu sekuler yang bersifat dikotomis-atomistik. Hal ini semakin diperburuk karena di dalam tradisi pemikiran Islam sendiri, ketiga nalar berfikir (*bayānī*, *burhanī*, *'irfānī*) juga mengalami dikotomi (Rahman, 1984). Generasi ketiga berusaha untuk menemukan problem tersebut. Melalui pendekatan *integrasi-interkoneksi* psikologi fitrah berusaha menggali kemungkinan sintesa bagi kedua generasi sebelumnya. Baharuddin sebagai salah satu penggagasnya, berkontribusi secara konseptual dengan menekankan pada esensi fitrah, yakni pengakuan terhadap aspek *spiritual-transendental* yang merentang dari realitas fisik (*jismiyyah*) hingga realitas transendental spiritual (*fitrah*) (Baharudin, 2004). Sedangkan secara metodologikal psikologi fitrah melakukan rekonstruksi teori dari dua generasi sebelumnya, melalui model *reflektif-konseptual* terhadap *tentatif-problematik* (Muhajir, 2003)

Contoh studi yang dilakukan Baharuddin adalah menguji konsep tentang manusia yang digunakan oleh generasi sebelumnya, misalnya *nafs*, distratifikasi. Menurutnya konsep-konsep tersebut masih berserak dan belum terstruktur secara komprehensif. Konsep *al-nafs* adalah elemen dasar dari psikis manusia, sedangkan *al-'aql* dan *al-qalb* adalah aspek *insāniyyah* (rasional) bagi manusia, sedangkan *al-rūh* adalah aspek *rūhiyyah* (spiritual). Temuan baru dari Baharuddin mencakup *al-fitrah* sebagai esensi dari psikis manusia sekaligus menjadi identitas terpenting dari manusia (di dalam Islam) (Baharuddin, 2003).

Dari jabaran mengenai proses dialektika integrasi antara psikologi dan Islam di atas dapatlah disimpulkan bahwa pada saat integrasi antara psikologi dan Islam memasuki dekade kedua, problem utama bukan lagi berasal dari paradigma dan interpretasinya, melainkan pada *bagaimana ketiga generasi psikologi tersebut dapat saling berinteraksi antara satu dan lainnya* dan kemudian saling mengisi kekurangan secara metodologis dan etis antara satu dengan lainnya.

Interkoneksi di antara ketiga generasi integrasi juga menunjukkan bahwa generasi ketiga mampu menemukan peluang, antara lain melalui sistematika yang lebih detail dan teratur dari konsep-konsep psikologi dari *nash*, serta secara epistemologis lebih terbuka terhadap kebenaran teoritis dengan mengakui bahwa konsep dan teori psikologi tidak selalu berasal dari barat ataupun Islam, melainkan keduanya dapat saling berdialog, saling meminjam, bahkan saling melengkapi.

Lompatan epistemologis dari generasi ketiga ini menjadi sebuah fase dimana interkoneksi antara ketiga generasi membutuhkan bantuan pendekatan lain secara timbal-balik. Konsepsi psikologi dari *nash* yang telah dilakukan oleh kedua generasi dan disistematisasi oleh generasi ketiga, psikologi fitrah, dengan demikian bersifat *normative*, dan saat ini membutuhkan pengujian agar mampu berdialog secara *historis* dengan pengalaman umat Islam sendiri.

Penulis berpendapat bahwa tahapan *evaluatif teoritis-aplikatif* yang dilakukan oleh Baharuddin baru sampai pada taraf membangun saripati *aspek sumber normatif* berupa *rekonseptualisasi* pemikiran intelektual muslim dalam berbagai bidang; misalnya filsafat, tasawwuf, tafsir. Sedangkan aspek historis dan ayat *kawniyyah* (baca pengalaman empirik umat Islam) yang selayaknya dapat diperoleh melalui *awareness* atau kesadaran dan dialog dengan kehidupan historisitas umat Islam ternyata belum ia lakukan (Baharuddin, 2004). Misalnya berkenaan dengan teori tentang dimensi religiusitas, teori psikologi pada umumnya masih menggunakan Glock dan Stark yang membahas lima dimensi religi, yakni pengetahuan agama (*intellectual involvement*), praktek keagamaan (*ritual involvement*), pengalaman (*experiential involvement*), keyakinan (*ideological involvement*), juga pengamalan (*consequential involvement*) (Glock & Strack, 1986). Dalam beberapa penelitian generasi pertama (IP) masih menggunakan teori ini (Nashori, 1998). Sementara generasi PoI secara kritis melihat bahwa metode paralelisasi belum dapat sepenuhnya menerangkan multi-dimensi dari pengalaman beragama. Selain itu, generasi kedua berpendapat, terdapat beberapa konsep tentang dimensi keberagaman di dalam keilmuan Islam klasik yang dapat dijadikan sebagai teori religiusitas. Misalnya dimensi *imān*, *islām*, dan *ihsān* di dalam Hadis Nabi riwayat al-Bukhari dan Muslim; atau dimensi *'aqīdah*, *syarī'ah*, dan *akhlak* (Mujib, 2008).

Perdebatan mengenai teori manakah yang lebih tepat digunakan untuk meneliti keberagaman umat Islam mengajak ilmuan psikologi Islam/I untuk melakukan sebuah lompatan -yang bersifat- quantum atas fase keilmuan yang saat ini tengah berjalan. Bila merujuk pada pengalaman umat Islam saat ini, psikologi Islam/I harus mampu menelaah problem-problem konkrit yang saat ini tengah dihadapi yang pada umumnya tidak dalam dituasi *stable*.

B. Kontribusi *Dirasat Islamiyyah* bagi Integrasi Psikologi dengan Islam

Pada taraf inilah penulis menilai perlunya psikologi Islam/I untuk kembali kepada kekayaan khazanah keilmuan Islam yang majemuk. Dalam konteks normatif-teoritis misalnya, penulis melihat lompatan proses bisa dimulai dari memperluas konsep manusia (*human nature*) di dalam pemikiran Islam. Sebagai contoh adalah konsep struktur jiwa manusia (*al-nafs*) yang banyak digali dari filsafat Platonian dan Aristotelian, dan diwarisi oleh hampir seluruh filosof muslim akan memiliki corak pemikiran berbeda-beda. Pada Al Ghazali konsep tersebut didekati dengan tasawuf, sehingga berimplikasi pada struktur manusia yang cenderung menekankan kesalehan individu dan kesucian diri (*tazkiyyatun nafs*). Sedangkan pada konteks pemikiran Ibn Miskawayh pemikiran tersebut bersifat aktif partisipatif, yang sarat dengan pendekatan emansipatoris (melalui konsep *tamrīnāt*) yang lebih cocok digunakan pada analisa pendidikan (*tarbiyyah*) (Nasr & Lieman, 2003). Berbeda dengan kedua tokoh di atas konsep jiwa manusia yang sama pada pemikiran Al Farabi dan Ibn Bajjah dikembangkan menjadi pemikiran sosial dan politik bagi manusia, bahkan pada pemikiran Ibn Bajjah konsep tersebut memiliki penekanan pada kehidupan menyendiri (*zuhud*) (Fakhry, 2001). Berangkat dari konsep jiwa manusia (*al-nafs*) sebenarnya Psikologi Islami dapat mengembangkan metode yang beragam dan dimensi psikologi manusia yang beragam pula (misalkan psikologi politik Islam, psikologi sosial Islam, dan sebagainya).

Sedangkan dalam konteks metodologis proyek ini bisa dimulai dengan apa yang disebut Karl J. Popper sebagai *falsifikasi*. Sebuah metode yang dipilih oleh Popper untuk melakukan pengujian teori berdasarkan pada metode pengalaman eksperiensial (Popper, 2006). Metode falsifikasi tidak mengandaikan penyimpulan secara induktif melainkan berusaha mencari transformasi dari logika deduktif secara berulang-ulang (melalui pengalaman

eksperiensial peneliti) sehingga mencapai suatu derajat bahwa keabsahannya tidak lagi dipersoalkan (Losee, 2001).

Falsifikasi dalam konteks khazanah keilmuan Islam dapat dilakukan dengan menggunakan epistemologi yang tidak bertumpu pada teks *nash* dan kemampuan rasional semata. Merujuk kembali pada Popper baginya bangunan epistemologi suatu ilmu pengetahuan tidak pernah lekang dari aspek metafisik, yang diwakili oleh nilai-nilai yang diimani oleh ilmuan dan aspek psikologis dari ilmuan itu sendiri. Penulis melihat bahwa *dirasat islamiyyah* selayaknya kembali kepada *intuisi (dlamir; qalb)* sebagai *entry point* dari proses falsifikasi teori (Muhammad, 1994). Perbedaan mencolok bangunan epistemologi dari intuisi yang lebih dikenal dengan nalar berfikir *irfānī* (bila dikomparasikan dengan kedua nalar lainnya) adalah pada *experience* (pengalaman). Pengalaman eksperiensial yang bersifat otentik seperti tentang perasaan bersalah, perasaan sedih, perasaan bahagia, perasaan sakit, dan kesedihan atas kematian. Pengalaman eksistensial manusia seperti ini dapat dirasakan oleh siapapun tanpa memperdulikan lagi perbedaan kelompok aliran, agama, etnis, bangsa, bahkan juga disiplin keilmuan. Pengalaman konkrit seperti pahitnya berada pada situasi konflik antar kelompok agama, dampak atas kekerasan yang terjadi karenanya, bahkan hingga pada kondisi disintegrasi adalah rentetan pengalaman yang saat ini banyak dialami oleh masyarakat kontemporer. Seperti saat ini, umat manusia sedang mengalami berbagai macam krisis, seperti kerusakan lingkungan, krisis pangan dan imbas kebijakan ekonomi yang tidak berfihak pada kaum papa.

Intuisi dalam proyek *falsifikasi* berperan mengeliminir *kekakuan* dan *rigiditas* pengetahuan yang mengutamakan pendekatan pada relasi yang kaku antara subyek dan obyek peneliti, dan sebaliknya kurang memfokuskan pada penghayatan umat (atau konteks peneliti) terhadap pengetahuan itu sendiri. Menurut M. Amin Abdullah *irfānī* berperan

sebagai perimbangan pemikiran dari dalam (*internal control*) atas sekat-sekat formalitas lahiriyah yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *bayānī* (teks) maupun *burhānī* (rasio). Sekat-sekat tersebut terwujud dalam bentuk bahasa, agama, ras, golongan, tradisi, yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia. Dengan demikian, intuisi dan nalar berfikir *irfānī* mengedepankan nilai kebenaran pengetahuan yang hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi (*al-zauq*) (Rahman, 1997). Bila perasaan otentik tersebut mampu mengeliminir sekat-sekat kekakuan pengetahuan nalar rasional dan empirik-induktif, maka *irfānī* dapat menjadi pemersatu dari spiritualitas-esoterik yang bersifat lintas agama, lintas bahasa, lintas kultur dan sebagainya.

Melengkapi lompatan kuantum dari proyek falsifikasi adalah prinsip *universal reciprocity* dari tradisi epistemologi *irfānī* yang mampu berperan secara etis sebagai relasi intersubjektif antara ilmuan dan objek kajian (Cox, 2006).

Bila diaplikasikan dalam proses pengetahuan Psikologi Islami, intuisi atau perasaan otentik tersebut digunakan sebagai metode pengujian yang mengedepankan *deduktif murni* (Popper, 2003). Dengan demikian Psikologi Islami tidak saja bertugas mendeskripsikan fakta historis umat Islam, tetapi melalui pengetahuan eksperiensial, ia juga berdaya kritis dan kebutuhan partisipatif-emansipatoris terhadap dimensi kehidupan umat Islam. Karena metode eksperiensial sangat mengharapkan atau menuntut faktor kesadaran dari subjek-objek, yang bagi psikologi (ilmu yang mempelajari gejala kejiwaan manusia) adalah sebuah keniscayaan.

C. KESIMPULAN

Penulis menemukan kebutuhan epistemologis dari integrasi antara Islam dan psikologi adalah metode mendapatkan pengetahuan secara empirik non-instrumental sebagaimana

telah dilakukan oleh sains-modern. Pendekatan empirik yang selayaknya dilakukan dalam menelaah pengalaman kehidupan umat Islam terletak pada aspek eksperiensial dari pengalaman manusia. Hal ini sejalan dengan kritik sekaligus gagasan Popper mengenai metode pengalaman (eksperiensial) untuk menggantikan metode induktif secara umum menerima aspek intuitif dari pengalaman umat Islam dan yang terpenting juga menerima adanya aspek psikologis dari ilmuwan.

Secara lebih luas intuisi (*al-zauq, direct experience*, psiko-gnosis) dalam hal ini dimaknai sebagai perasaan otentik yang dapat dirasakan oleh seluruh manusia dan mampu mengeliminir sekat-sekat bahasa, sumber pengetahuan, agama, pendekatan ilmu pengetahuan yang telah dilahirkan oleh pendekatan rasional dan empirik-instrumental (baik yang dilahirkan dari epistemologi Islam ataupun barat). Pengalaman otentik merupakan metode yang tepat dalam proyek *falsifikasi*, dimana ia berperan besar mengapresiasi kesadaran manusia (baik sebagai subjek ataupun objek kajian dari psikologi), melalui eksplorasi pengalaman yang bersifat eksperiensial. *Falsifikasi* juga berperan untuk; 1) memperkuat (*corroborate*) kebenaran atau kesalahan teori yang dimiliki; 2) memperkuat teori dengan cara mencari ciri khas partikular dari sebuah teori, 3) mampu menelisik pengalaman empirik masyarakat secara eksperiensial, karena tidak menyandarkan pada kebenaran objektif yang merujuk pada perhitungan secara logis-matematis semata. Makalah ini juga menekankan peran *dirasat islamiyyah* lainnya, yakni tentang konsep tentang *human nature* yang secara majemuk dapat berkontribusi pada teoritikal psikologi mengenai struktur manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin (eds.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003).

- _____, "Mempertautkan *Ulum Al-Diin, Al-Fikr Al-Islamiy*, dan *Dirasat Islamiyyah*; Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" dalam *Mereka Bicara Pendidikan Islam; Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: Penerbit Logos, 2008)
- _____, "Epistemologi Ilmu Profetik; Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu 'sekuler'?", Disampaikan dalam *Saresehan Ilmu Profetik II*, Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011
- Abidin, Zainal, "Peran Strategis Filsafat Islam dalam Pengembangan Kajian Psikologi Islam", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1, Januari 2009
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamization of Knowledge; Generale Principles and Workplan*, (Herdon: Virginia IIT, 1972)
- _____, *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life, Issues in Islamic Thought*, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1992)
- Al-Attas, Naquib, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).
- Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian terhadap Pemikiran Filosofis M. Arkoun*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- _____, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam; a Study in Islamic Philosophies of Science*, (Kuala Lumpur: The Islamic Text Society, 1998)
- Bastaman, HD, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, cetakan keempat, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, (London: T & T Clark International, 2006)
- De Porter, Bobbi & Mike Hernacki, *Quantum Learning*, (New York, Dell Publishing, 1992)

- Ernst, Carl W., & Richard C. Martin, *Rethinking Islamic Studies*, (USA: The University of South Carolina Press, 2010)
- Feist, Richard, "Phenomenology, Epistemology, and The Sciences", dalam *Husserl and the Sciences; Selected Perspectives*, (Canada: University of Ottawa Press, 2004)
- Glock, Charles Y, Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, (US: Rand Mc Nally & Co., 1965)
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, third edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970),
- Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, fourth edition, (New York: Oxford University Press, 2001)
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi ke-III, (Yogyakarta: Rakke Sarasin, 2003).
- Mujib, Abdul, "Menuju Aplikasi Psikologi Islami", dalam Proceeding *Temu Ilmiah Nasional I, Psikologi Islami: Isu-isu Kontemporer Psikologi Islami, Teori, riset, dan Aplikasi*. Fakultas Psikologi UII, 20 September 2005, (Yogyakarta: penerbit Insan Cita, API&UII).
- _____, *Sumber Keislaman sebagai Landasan dalam Pengembangan Psikologi*. *Jurnal Psikologi*, Program Studi Psikologi, Fakultas ilmu Sosial dan Humaniora, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), Vol. 1, No.1, Juni 2008.
- _____, "Sumber Keislaman Sebagai Landasan dalam Pengembangan Psikologi", dalam *Jurnal Psikologi*, Prodi Psikologi UIN Sunan Kalijaga, vol. 1, no.1, Juni 2008.
- _____, Jusuf Mudzakkir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002),
- Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Belukar, 2004).
- Nashori, Fuad (ed.), *Agenda Psikologi Islami, Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Penerbit SIPRESS, 1994)
- _____, *Agenda Psikologi Islami; Seri Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- _____, *Potensi-potensi Manusia: Seri Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- _____, *Pola-pola Pengembangan Psikologi Islami; Suatu Evaluasi Kritis*, Proceeding di dalam Konferensi Internasional Asosiasi Psikologi Islami tahun 2010 (tidak dipublikasikan)
- Nashr, Seyyed Hossein, Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Part I, (New York: Routledge, 1996).
- Popper, Karl Reimund, *The Logic of Scientific Discovery*, revised edition, (London: Hutchinson & Co LTD, 1968)
- _____, *Realism and the Aim of Science: From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, reprinted edition, (London: Routledge, 2000)
- Raharjo, Arif Budi, *Gerakan keilmuan Islam Modern di Indonesia, Evaluasi Keberhasilan Pembentukan Worldview Islam pada Mahasiswa Psikologi di empat Perguruan Tinggi Islam*, Disertasi Program Doktor Sekolah Pascasarjana (Jakarta: Universitas Islam negeri Syarif Hidayatullah, 2011).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984)
- Sardar, Ziauddin, *Masa Depan Islam*, (Bandung: Pustaka Salman, 1996)
- _____, *Kembali Ke masa Depan*, (Jakarta: penerbit Serambi, 2003)
- Sarwono, Sarlito Wirawan, *Aliran-aliran dan Tokoh-tokoh Psikologi*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978).
- Sumedi, *Kritisme Hikmah ke Arah Epistemologi Pendidikan Islam Humanis; Sintesis Epistemologi Barat dan Islam*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2006)
- Suppe, Frederick, *The Structure of Scientific Theories*, second edition, (Urbana: University of Illinois Press, 1977).