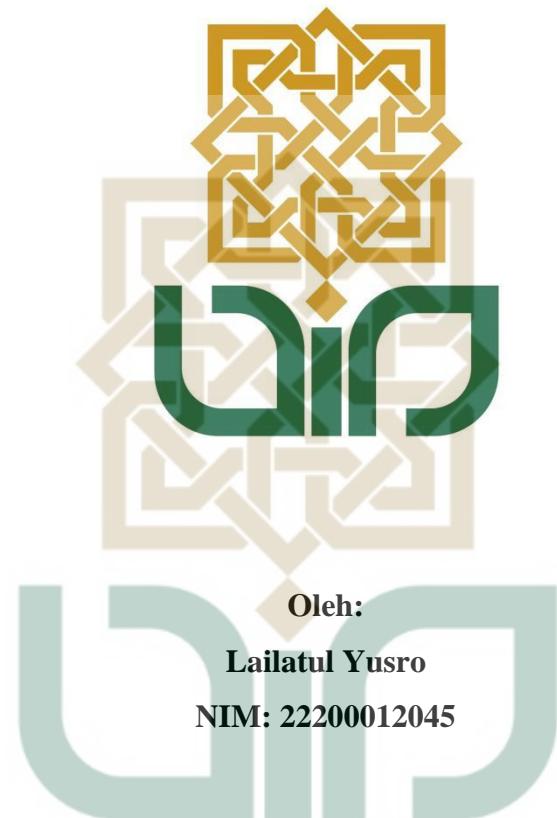


**PRAKTIK TRANSPERSONAL KIAI DUKUN
DALAM TINJAUAN TRANSPERSONAL ISLAM AL-GHAZALI**



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
TESIS
Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Master of Arts (M.A.)
Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi Bimbingan dan Konseling Islam

YOGYAKARTA

2024

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lailatul Yusro
NIM : 22200012045
Jenjang : Magister
Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Bimbingan dan Konseling Islam

menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 03 November 2024

Saya yang menyatakan,



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lailatul Yusro
NIM : 22200012045
Jenjang : Magister
Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Bimbingan dan Konseling Islam

menyatakan bahwa naskah ini bebas dari plagiasi. Jika dikemudian hari terbukti bahwa terdapat plagiasi dalam naskah ini, maka saya siap ditindak sesuai hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 03 November 2024

Saya yang menyatakan,



Lailatul Yusro

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 519709 Fax. (0274) 557978 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1252/Un.02/DPPs/PP.00.9/12/2024

Tugas Akhir dengan judul : Praktik Transpersonal Kiai Dukun dalam Tinjauan Transpersonal Islam Al-Ghazali

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : LAILATUL YUSRO, S.Sos.
Nomor Induk Mahasiswa : 22200012045
Telah diujikan pada : Kamis, 28 November 2024
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Ramadhanita Mustika Sari
SIGNED

Valid ID: 6760e8f91c6e2



Penguji II

Prof. Zulkipli Lessy,
S.Ag.,S.Pd.,BSW,M.Ag.,MSW.,Ph.D.
SIGNED

Valid ID: 674d6e0d6f3ca



Penguji III

Mohammad Yunus, Lc., M.A., Ph.D
SIGNED

Valid ID: 6760a40214b20



Yogyakarta, 28 November 2024

UIN Sunan Kalijaga
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr.Phil. Sahiron, M.A.
SIGNED

Valid ID: 6762393118e37

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul: **PRAKTIK TRANSPERSONAL KIAI DUKUN DALAM TINJAUAN TRANSPERSONAL ISLAM AL-GHAZALI**

Yang ditulis oleh:

Nama	:	Lailatul Yusro
NIM	:	22200012045
Jenjang	:	Magister (S2)
Program Studi	:	Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	:	Bimbingan dan Konseling Islam

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Studi Islam.

**STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 4 Nov 2024

Pembimbing,



Prof. Zulkipli Lessy, S.Ag., S.Pd., BSW, M.Ag., MSW., Ph.D.

NIP. 19681208 200003 1 001

ABSTRAK

Saat ini aspek spiritual mulai banyak dilirik oleh berbagai kalangan. Kompleksitas yang ditimbulkan oleh materialisme pada corak kehidupan modern menyadarkan mereka tentang pentingnya spiritualitas. Dalam dunia psikologi sendiri mulai muncul mazhab keempat yaitu psikologi transpersonal yang memasukkan spiritualitas dalam kajiannya akibat mazhab-mazhab sebelumnya dirasa tidak cukup untuk mengatasi problem masyarakat modern. Hal ini menjadi angin segar bagi keilmuan psikologi Islam karena *term* transpersonal sendiri sudah ada dalam kajiannya yaitu dalam kajian psikologi sufi yang telah lahir jauh sebelum psikologi transpersonal Barat. Hanya saja, kajian psikologi sufi dalam *term* transpersonal Islam masih seputar pendekatan terapi sufistik oleh terapis spiritual ataupun tokoh agama. Padahal kita tidak bisa menafikan adanya masyarakat yang memiliki corak keislaman yang sinkretis seperti di Madura, ada perpaduan budaya Majapahit dan Mataram yang melekat dalam kebudayaannya, ada pengaruh kebudayaan Hindu-Budha dan Islam sekaligus di dalamnya. Oleh karena itu, membahas ranah spiritualitas utamanya dalam hal mistisisme seperti dalam kajian transpersonal di tengah kehidupan mereka tidak bisa dilepaskan dari unsur-unsur budaya. Maka dari sana kemudian sebuah pendekatan transpersonal Islam yang masih lekat dengan budaya seperti eksistensi kiai dukun menarik untuk dikaji lebih jauh untuk pengayaan khazanah transpersonal Islam berbasis budaya.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan jenis *field research*. Subjek penelitian ini diambil dari kategori kiai dukun, kiai murni, masyarakat, dan budayawan. Pengumpulan data menggunakan metode observasi, wawancara, dan dokumentasi yang kemudian dianalisis dengan metode analisis Miles dan Huberman. Keabsahan data dipastikan melalui triangulasi sumber dan teknik. Penelitian ini ditujukan untuk membedah lebih jauh praktik kiai dukun dalam kacamata psikologi transpersonal Islam Al-Ghazali sebagai tokoh psikologi sufi yang corak tasawufnya berbasis *transentalis-mystic* dan pemikiran tasawufnya selaras dengan corak tasawuf di tengah masyarakat yang menjadi subjek penelitian.

Penelitian ini menemukan bahwa kiai dukun terkласifikasi dalam kiai tarekat dan bukan. Klasifikasi pertama menjadi subjek yang diteliti dalam penelitian ini karena mempertimbangkan kualifikasi mereka di bidang ilmu agama dan perdukunan. Eksistensi mereka di tengah masyarakat tidak lepas dari dinamika sosial masyarakat dan dinamika perjalanan spiritual mereka mulai dari tirakat hingga pengalaman transpersonal yang dialami. Praktik mereka dalam menangani masalah kesehatan mental masyarakat berupa konsultasi, pengobatan, dan pembekalan tidak lepas dari aspek transpersonal. Pendekatan yang berupa konsultasi adalah pendekatan yang paling dekat dengan bimbingan dan konseling. Hal yang paling menonjol dari kajian terhadap kiai dukun dalam kacamata psikologi transpersonal Islam Al-Ghazali adalah mengenai hakikat jiwa sebagai *lathifah rubbaniyah*.

Kata Kunci : Kiai Dukun, Psikologi Transpersonal Islam, Bimbingan dan Konseling, Al-Ghazali.

PEDOMAN TRANSLITERASI

IJMES TRANSLITERATION SYSTEM FOR ARABIC, PERSIAN, AND TURKISH

CONSONANTS

A = Arabic, P = Persian, OT = Ottoman Turkish, MT = Modern Turkish

¹ When h is not final. ² In construct state; at. ³ For the article, al- and -1.

VOWELS

ARABIC AND PERSIAN

UNIVERSITY OF OTTOMAN AND MODERN TURKISH

SUNAN KALI HAGA YOGYAKARTA

<i>Doubled</i>	<i>ii</i> iy (final form i) <i>uu</i> uww (final form ū)	iy (final form i) uvv
<i>Diphthongs</i>	<i>ai</i> au or aw <i>ay</i>	ev ey
<i>Short</i>	<i>a</i> <i>u</i> <i>i</i>	a or e u or ū / o or ö e or i

For Ottoman Turkish, authors may either transliterate or use the modern Turkish orthography.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, seluruh puji syukur penulis sampaikan kepada Allah SWT. karena atas rahmat dan pertolongan dari-Nya, seluruh rangkaian proses dalam penyusunan tesis ini berjalan dengan lancar, sehingga penulis mampu menyelesaikan tugas akhir berupa tesis ini sebagai syarat untuk memperoleh gelar magister. Shalawat salam semoga terus mengalir deras kepada Nabi Muhammad SAW. yang telah menjadi perantara tersampaiannya Islam, dan menjadi perantara bagi penulis secara khusus dan masyarakat muslim secara umum dalam menikmati ilmu pengetahuan.

Tesis ini telah melalui proses panjang, mulai dari penelitian, penulisan, bimbingan, *munaqasyah*, dan sebagainya. Seluruh rangkaian proses tersebut tidak lepas dari kontibusi berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis sampaikan terimakasih kepada:

1. Prof. Noorhaidi Hasan, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D. selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga
2. Prof. Dr.Phil. Sahiron, M.A. selaku Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
3. Najib Kailani, S.Fil.I., M.A, Ph.D. selaku Ketua Program Studi Magister Interdisciplinary Islamic Studies
4. Prof. Zulkipli Lessy, S.Ag., S.Pd., BSW, M.Ag., MSW., Ph.D. Selaku pembimbing tesis sekaligus anggota penguji
5. Dr. Ramadhanita Mustika Sari selaku ketua penguji tesis dan Mohammad Yunus, Lc., M.A., Ph.D. selaku anggota penguji tesis
6. Seluruh staff Prodi dan staff Pascasarjana

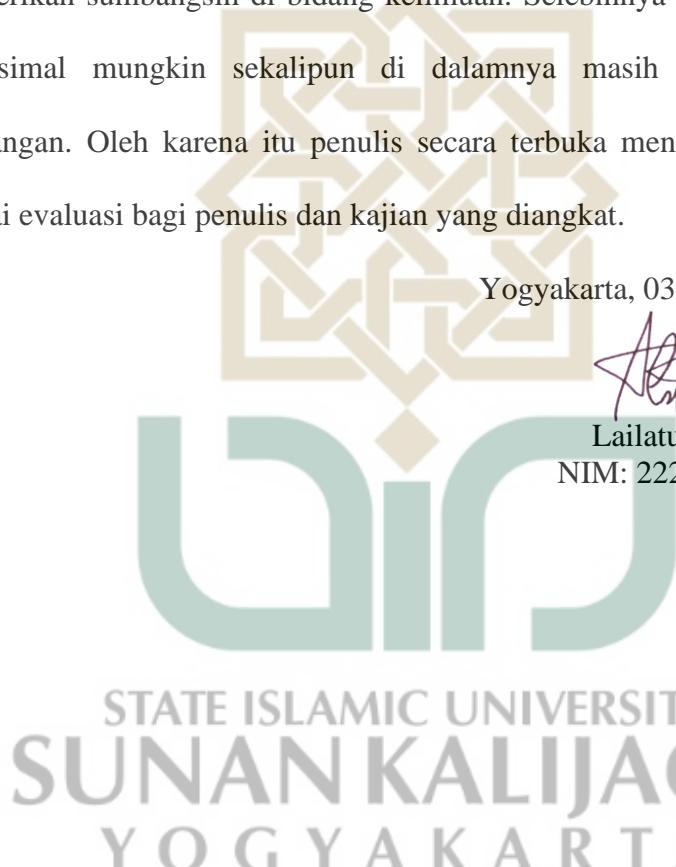
7. Orang tua yang doa-doanya menjadi bagian paling penting dalam menyokong seluruh proses studi penulis hingga penyelesaian tugas akhir ini
8. Seluruh subjek penelitian yang telah bersedia meluangkan waktu untuk dilibatkan dalam kepentingan penelitian ini

Demikian, semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca dan memberikan sumbangsih di bidang keilmuan. Selebihnya tesis ini sudah disusun semaksimal mungkin sekalipun di dalamnya masih terdapat kekurangan-kekurangan. Oleh karena itu penulis secara terbuka menerima kritik dan saran sebagai evaluasi bagi penulis dan kajian yang diangkat.

Yogyakarta, 03 November 2024



Lailatul Yusro
NIM: 22200012045



MOTTO

“Jati diri kita adalah hamba, maka bergeralah atau diamlah sebagaimana mestinya
seorang hamba.”



PERSEMBAHAN

Tesis ini saya persembahkan kepada kedua orang tua saya; kepada ibu saya Hamsinah yang doa dan dukungannya telah membawa saya melangkah sejauh ini dan kekuatan serta kehebatannya sebagai ibu tunggal telah menjadi sumber kekuatan saya, dan kepada ayah saya Munahwi (Alm.) yang doanya selalu mengalir deras mengiringi seluruh langkah saya dari tempat terdekat dengan Tuhan. Selebihnya tesis ini saya persembahkan pada kakak saya dan pada seluruh keluarga besar saya yang telah menjadi *support system* terbaik bagi saya.



DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	iii
HALAMAN PENGESAHAN TUGAS AKHIR	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
MOTTO	x
PERSEMBAHAN.....	xi
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR GAMBAR.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan dan Signifikansi	8
D. Kajian Pustaka	9
E. Kerangka Teoretis.....	12
1. Pendekatan Psikologi Transpersonal Barat dan Islam.....	13
2. Pendekatan Transpersonal Islam Al-Ghazali	24
3. Kiai Dukun.....	29
F. Metode Penelitian	30
G. Sistematika Pembahasan	38
BAB II DINAMIKA PENGALAMAN TRANSPERSONAL KIAI DUKUN	40

A. Kiai Dukun.....	40
1. Kiai	40
2. Dukun	42
3. Kiai Dukun.....	54
B. Kiai Dukun dan <i>Riyadhhahnya</i>	58
C. Pengalaman Transpersonal Kiai Dukun.....	66
BAB III PENDEKATAN TRANSPERSONAL KIAI DUKUN SERTA IMPLEMENTASI BIMBINGAN DAN KONSELING DI DALAMNYA	
.....	75
A. Gangguan Kesehatan Mental di Tengah Masyarakat dan di Tengah Eksistensi Kiai Dukun.....	75
B. Pendekatan Kiai Dukun dalam Menangani Kasus Gangguan Kesehatan Mental	87
1. Kosultasi	87
2. Pengobatan (Pemberian <i>Syarat</i>)	93
3. Pembekalan	97
C. Implementasi Bimbingan dan Konseling dalam Praktik Kiai Dukun....	100
BAB IV PRAKTIK TRANSPERSONAL KIAI DUKUN DALAM ANALISIS TRANSPERSONAL ISLAM AL-GHAZALI.....	104
A. Jiwa dalam Kajian Transpersonal	104
B. Kajian Transpersonal atas Seluruh Dinamika Kiai Dukun di Sumenep 111	
BAB V PENUTUP.....	124
A. Kesimpulan	124
B. Saran	126
DAFTAR PUSTAKA	128
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	134

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1 Salah satu kitab kiai dukun yang membuktikan keterkaitan dengan tarekat.....	58
Gambar 2.2 Salah satu kitab kiai dukun yang membuktikan keterkaitan dengan tarekat.....	58
Gambar 2.3 Contoh isi kitab kiai dukun	58
Gambar 2.4 Contoh isi kitab kiai dukun	58
Gambar 2.5 Contoh isi kitab kiai dukun	58
Gambar 2.6 Kuburan K. Ancaka (salah satu tempat bertapa kiai dukun)	65
Gambar 2.7 Kuburan K. Battangan (salah satu tempat bertapa kiai dukun)	66
Gambar 3.1 Pengobatan (<i>syarat</i>) dalam bentuk media air baik yang berisi tulisan ayat Al-Qur'an, air yang telah dibacai doa, hingga air yang berisi <i>asmaul husna</i>	97
Gambar 3.2 Pengobatan (<i>syarat</i>) dalam bentuk media air baik yang berisi tulisan ayat Al-Qur'an, air yang telah dibacai doa, hingga air yang berisi <i>asmaul husna</i>	97
Gambar 3.3 Pengobatan (<i>syarat</i>) dalam bentuk media air baik yang berisi tulisan ayat Al-Qur'an, air yang telah dibacai doa, hingga air yang berisi <i>asmaul husna</i>	97
Gambar 3.4 Pengobatan (<i>syarat</i>) dalam bentuk media jimat	97
Gambar 4.1 Sketsa rantai transpersonalitas	106

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Saat ini tidak dapat dipungkiri bahwa kehidupan masyarakat modern yang cenderung pada materialisme menimbulkan banyak krisis. Nyatanya, bersama pesatnya modernisasi, manusia malah dihadapkan dengan persaingan yang sangat ketat dan pertarungan yang cukup tajam. Hal tersebut tidak lepas dari gaya hidup yang bercorak materialistik itu sendiri. Bahkan, dalam penelitian yang dilakukan oleh Daniel Goleman, seorang psikolog Amerika yang mempopulerkan konsep kecerdasan emosional, ditemukan bahwa di sebagian negara kaya orang yang lahir pada tahun 1955 justru tiga kali lebih besar dalam menderita depresi dibanding generasi sebelumnya. Perasaan depresi tersebut lebih dari sekadar berupa kesedihan, melainkan mulai dari perasaan kesepian yang melumpuhkan, kehilangan semangat dan harga diri, serta perasaan tidak berdaya yang luar biasa. Selain itu juga ditemukan dalam penelitian yang dilakukan oleh Martin Seligman, salah satu pelopor revolusi dalam psikologi dengan gerakan psikologi positif, bahwa manusia masa kini berada dalam wabah depresi yang bisa berakibat pada bunuh diri yang menimbulkan kematian dengan jumlah yang sama banyaknya dengan jumlah kematian yang ditimbulkan oleh AIDS, bahkan tingkat penyebarannya lebih besar.¹

Kehidupan modern dinyatakan sangat kondusif bagi perkembangan suasana psikologis yang tidak nyaman seperti stres, cemas, perasaan terasing, hingga penyimpangan nilai dan moral. Hal tersebut tidak lepas dari pengaruh kemajuan di bidang material yang telah menelantarkan supra empiris dan

¹ Qomaruzzaman Awwab, *La Tahzan for Teens*, (Bandung: Mizan, 2009), 15.

terjadilah pemiskinan rohaniah dalam diri manusia itu sendiri. Ada beberapa masalah yang dapat dipetakan dalam kehidupan masyarakat modern, mulai dari ketegangan fisik dan psikis, hidup yang rumit, kecemasan terhadap masa depan, hubungan antarindividu yang mulai tidak manusiawi, perasaan terasing dari keluarga atau masyarakat, penyimpangan moral, hingga hilangnya identitas diri.²

Seluruh krisis multidimensi di atas titik tekannya ada pada krisis spiritualitas akibat ketidakselarasan zaman dengan Tuhan. Akhirnya, psikologi Barat tidak lagi cukup untuk menjawab problem masyarakat modern. Bersama disiplin ilmu-ilmu lainnya, psikologi pun melakukan pembaharuan. Psikologi mulai melirik kearifan Timur karena mereka melihat Timur lebih holistik dalam membedah psikologi, berbeda dengan Barat yang terlalu menekankan materialisme.³ Hal tersebut menjadi awal mula munculnya psikologi transpersonal yang mencoba memberi jawaban agar individu-individu kembali masuk ke dimensi batiniah. Psikologi mencoba menjembatani rasionalitas ilmu pengetahuan dengan pengalaman spiritual pada manusia.⁴

Tidak hanya pada lapisan akademisi seperti psikolog Barat yang mulai mengembangkan kajiannya ke ranah spiritual, masyarakat modern sendiri mulai banyak menyadari pentingnya spiritualitas. Salah satu contohnya dapat ditemukan pada pekerja sosial di Panti Pamardi Putra (PPP) dan Balai Rehabilitasi Terpadu Penyandang Disabilitas (BRTPD) di Yogyakarta, kesadaran terhadap pentingnya spiritualitas terutama bagi kesehatan jiwa dan

² Agus Akhmad, “Pendekatan Konseling Islam dalam Mengatasi Problem Psikologis Masyarakat,” *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan* 10, no. 4 (2016): 375-385.

³ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 4.

⁴ Naan dan Naufal Nurfajri, “Konsep Psikologi Transpersonal dalam Mengenal Sebuah Makna Bahagia dalam Islam,” *Humanistika : Jurnal Keislaman* 8, no. 1 (26 Januari 2022): 151–174.

raga manusia, membuat para pekerja sosial di sana memasukkan aspek spiritualitas dalam metode-metode pendekatan yang diterapkan bagi kliennya, hal tersebut terbukti efektif dalam menghasilkan dampak positif bagi pecandu narkoba dan penyandang disabilitas yang ditangani di sana dengan persentase keberhasilan rata-rata 90%.⁵ Selain itu, saat ini juga mulai banyak gerakan kebangkitan spiritual, seperti banyaknya komunitas-komunitas spiritual hingga muncul influenser-influenser spiritual.

Arus kebangkitan spiritual di Indonesia sendiri bisa dilihat dari minat terhadap kajian-kajian mulai dari golongan masyarakat biasa hingga publik figur seperti selebritis. Bahkan, dalam salah satu penelitian, ditemukan bahwa masyarakat perkotaan sudah lebih memilih konsultasi kepada kiai kampung dalam menghadapi masalah-masalahnya, daripada konsultasi di lembaga konseling tersertifikasi.⁶ Jadi, bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim, pemenuhan ruang spiritualitas ini otomatis akan lebih mereka percayakan kepada agamawan seperti kiai daripada konsultasi pada konseling profesional. Oleh karena itu, dalam arus kebangkitan spiritual ini, konseling hingga terapi spiritual lebih memiliki peluang besar dalam praktik bimbingan atau terapi yang dilakukan oleh kiai.

Kenyataan-kenyataan di atas sebenarnya merupakan kesempatan besar bagi akademisi-akademisi muslim untuk mengangkat kajian transpersonal yang pada hakikatnya telah lama dibahas oleh tokoh-tokoh psikolog Islam. Hal tersebut dikarenakan epistemologi keilmuan Barat dan Muslim berbeda

⁵ Zulkipli Lessy dkk., “Spirituality Support in Social Work Education and Practice, when Helping Clients to Strengthen Selfidentity and to Build Social Skills,” *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, (2024): 1-20.

⁶ Muhammad Rozikan, “Pelayanan Konseling Religius Kiai Kampung pada Masyarakat Modern,” *International Virtual Conference on Islamic Guidance and Counseling* 1, no. 1 (2021): 207-217.

sehingga sangat disayangkan jika problematika masyarakat muslim disandarkan pada konteks Barat yang pijakannya saja sudah beda. Apalagi di saat di dunia Islam sendiri, *term transpersonal* tersebut memang sudah disinggung sejak dulu sebagaimana ia dapat dilihat dalam konteks psikologi sufi, yang kajiannya dikembangkan dari tasawuf yang sudah muncul sejak abad ke-9 Masehi.⁷

Jika problematika masyarakat modern dianggap butuh jalan keluar melalui pendekatan spiritual, jalan spiritual bagi masyarakat muslim tentu harus berpijak pada konsep spiritual dalam Islam itu sendiri, agar tidak malah merusak nilai-nilai Islam yang dipegangnya. Apalagi di saat Islam dengan nilai-nilai yang dibawanya diyakini dapat mewujudkan kesejahteraan lahir dan batin bagi pemeluknya, namun, kecenderungan umat Islam malah jauh dari citra ideal tersebut akibat dampak Westernisasi.⁸ Pendekatan berbasis spiritual yang disesuaikan dengan agama seseorang sangat penting selain untuk menyesuaikan dengan nilai agama dan budaya masing-masing, juga untuk memperkuat identitas keagamaan masing-masing.⁹

Sebagaimana disinggung di atas bahwa kajian transpersonal dalam dunia Islam ada dalam konsep psikologi sufi atau tasawuf. Hal tersebut dikarenakan psikologi transpersonal paling dekat dengan kajian psikologi sufi, bahkan dikatakan bahwa psikologi sufi merupakan cerminan dari psikologi transpersonal itu sendiri.¹⁰ Pada umumnya, kajian psikologi transpersonal di

⁷ Robert Frager, *Psikologi Sufi: untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 11.

⁸ Muhammad Sakdullah, "Tasawuf di Era Modernitas (Kajian Komprehensif seputar Neo-Sufisme)," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 3, no. 2 (Desember, 2020): 364-386.

⁹ Zulkipli Lessy dkk., "Spirituality Support in Social Work Education and Practice, when Helping Clients to Strengthen Selfidentity and to Build Social Skills," *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, (2024): 1-20.

¹⁰ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 160.

dunia Islam memang berupa kajian terhadap praktik-praktik sufistik. Salah satu contohnya seperti pendekatan sufistik yang diterapkan di pesantren Ar-Rahman bagi masyarakat yang mengalami gangguan kejiwaan. Dalam konteks Islam, praktik ini tidak hanya untuk gangguan kejiwaan yang berkaitan dengan aspek psikologis, namun juga aspek moral dan spiritual yang melenceng dari fitrah sejatinya sebagai manusia, sebagai hamba Allah, dan sebagai *khalifah* Allah di muka bumi.¹¹ Contoh lainnya seperti terapi zikir yang diusung oleh Kiai Nur Fathoni Zein terhadap pasien skizofrenia di Panti Rehabilitasi Sakit Jiwa Sayung Demak.¹² Selain itu, masih banyak penelitian lain dengan konteks yang hampir sama mengenai pendekatan terapi spiritual dan sufistik sebagai cara penyembuhan kejiwaan dalam pendekatan transpersonal yang dilakukan oleh kiai atau lembaga-lembaga Islam.

Namun demikian, kenyataannya di Indonesia juga ada kelompok masyarakat yang dalam konteks transpersonal masih terbawa budaya warisan nenek moyang dengan kepercayaan-kepercayaan terhadap hal mistik dan magis. Di Madura, misalnya, praktik keagamaannya mengikuti ajaran Islam sinkretis sebagaimana diajarkan Walisongo sehingga budaya-budaya nenek moyang masih menempel kuat walau tentunya sudah di-Islamisasi.¹³ Oleh karena itu, dalam menghadapi berbagai masalah yang salah satunya terkait problem kejiwaan, mereka akan berkonsultasi atau meminta bantuan pada kiai dukun, yaitu kiai yang juga menguasai ilmu perdukunan selain ilmu keagamaan.

¹¹ Mohd Aji Isnaini, “Dakwah Sufistik Pondok Pesantren Ar-Rahman dalam Mengatasi Problem Kejiwaan Masyarakat Palembang,” *Wardah* 19, no. 2 (2018): 219-248.

¹² Ambarwati, “Bimbingan Konseling Islam Pasien Skizofrenia dengan Metode Dzikir di Panti Rehabilitasi Sakit Jiwa Sayung Demak,” (skripsi, IAIN Kudus, 2022).

¹³ Khairul Umam, “Peran Kiai Dukun dalam Peta Politik Desa di Madura (Penambahan Peran Kiai ke Dukun dalam Pemilihan Kepala Desa di Madura),” (tesis, Universitas Gadjah Mada, 2015).

Sebenarnya, kiai juga memerankan peran dukun itu sendiri muncul sebagai cara mereka mengimbangi kepercayaan masyarakat terhadap hal-hal mistik dan magis agar tidak dilarikan pada dukun, yang dalam praktiknya, bisa melenceng dari ajaran agama Islam. Walaupun kata “kiai” dengan “dukun” terkesan bertolak belakang, namun tidak demikian dalam praktiknya, karena ilmu perdukunan yang dimiliki oleh kiai dukun itu sendiri hanya digunakan di waktu-waktu tertentu saat ada yang membutuhkan. Selebihnya mereka lebih menekankan praktik keagamaan seperti aktif dalam melakukan dakwah keagamaan baik melalui kegiatan belajar-mengajar di madrasah, musala, dan pesantren sebagaimana dilakukan Kiai Adlan dan Kiai Idris, ataupun dakwah di tongkrongan-tongkrongan remaja seperti dilakukan oleh Kiai Rasyad.

Selain itu, penerapan ilmu dukun yang mereka miliki masih selalu berkaitan dengan praktik-praktik Islam, ritual-ritual mereka tidak lepas dari koridor Islam. Berdasarkan praktik dan keilmuannya, dukun itu sendiri memang terbagi dalam beberapa kategori, mulai dari dukun dengan ilmu hitam yang cenderung bertentangan dengan agama dan malah terjadi praktik *syirik*, dan dukun dengan ilmu putih. Selain itu, dalam kategorinya, ia masih terbagi dalam tiga kategori mulai dari dukun murni, dukun dari kalangan santri, dan dukun dari kalangan kiai. Bahkan untuk praktik perdukunan yang dilakukan oleh kalangan santri dan kiai sanad keilmuannya bersambung dari tokoh-tokoh agama sebelumnya.¹⁴

Fenomena di atas menarik untuk dikaji lebih jauh karena ada kajian transpersonal Islam di dalamnya yang juga tidak melepaskan diri dari budaya yang ada. Selain itu, hal tersebut merupakan bagian dari pengembangan

¹⁴ Khairul Umam, “Peran Kiai Dukun dalam Peta Politik Desa di Madura (Penambahan Peran Kiai ke Dukun dalam Pemilihan Kepala Desa di Madura),” (tesis, Universitas Gadjah Mada, 2015).

pendekatan sufistik di tengah budaya yang ada, karena nyatanya gerakan Islam seperti tasawuf di Indonesia sendiri selalu peka terhadap lingkungan, peka terhadap keadaan kultur-kultur yang ada. Ia selalu bergerak sesuai lingkungannya sehingga ia kemudian menjadi sarana yang diterima oleh masyarakat Indonesia itu sendiri.¹⁵

Mistikisme dalam kasus kiai dukun telah melalui proses panjang adaptasi warisan budaya lama dengan Islam, sehingga ia penting untuk dikaji dalam wacana transpersonal Islam, mengingat bahwa kajian transpersonal Islam sejauh ini masih seputar praktik-praktik spiritual atau terapi Islam oleh kiai murni dan terapis. Padahal, bagi masyarakat yang kepercayaannya terhadap ruang mistik masih banyak terpengaruh budaya lama seperti di Madura tersebut, terutama masyarakat pedesaan dari generasi lama yang belum terbuka pada wacana kesehatan mental, mereka banyak terpengaruh budaya lama tentang pengaruh makhluk halus dan sebagainya, sehingga tokoh spiritual yang dianggap mampu menangani masalah mereka bukanlah kiai dengan tingkat kesalehan yang tinggi namun kiai dengan kemampuan spiritual berbasis mistik dan magis. Oleh karena itu, mengkaji fenomena kiai dukun merupakan bentuk pengayaan kajian transpersonal Islam yang sekaligus berbasis budaya.

Selain itu, kajian terhadap praktik kiai dukun dalam kacamata transpersonal Islam juga untuk membedah praktik kiai dukun agar tervalidasi oleh konsep transpersonal dalam Islam. Dari sana bisa kita temukan poin-poin penting praktik mereka sebagai praktik yang Islami di tegah bias budaya atas kata “dukun” itu sendiri, karena status sebagai kiai yang disandingkan dengan

¹⁵ Mohd Aji Isnaini, “Dakwah Sufistik Pondok Pesantren Ar-Rahman dalam Mengatasi Problem Kejiwaan Masyarakat Palembang,” *Wardah* 19, no. 2 (2018): 219-248.

kata dukun saja tidak cukup menjadi bahan validasi kesesuaian praktik mereka dengan norma Islam.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, maka dapat ditemukan pokok-pokok permasalahan yang kemudian akan dicari jawabannya, yakni:

1. Bagaimana dinamika pengalaman transpersonal pada kiai dukun?
2. Bagaimana praktik pendekatan transpersonal yang dilakukan kiai dukun dan sejauh mana implementasi bimbingan dan konseling di dalamnya?
3. Bagaimana analisis transpersonal Islam Al-Ghazali terhadap praktik transpersonal kiai dukun yang berbasis agama dan budaya?

C. Tujuan dan Signifikansi

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Melihat seluruh dinamika dari pengalaman transpersonal kiai dukun mulai dari upaya-upaya yang dilakukan hingga bentuk-bentuk pengalaman transpersonal yang dialami.
2. Mengkaji lebih jauh bagaimana pendekatan transpersonal Islam yang dilakukan dengan pendekatan ilmu agama dan ilmu perdukan oleh kiai dukun untuk mengetahui praktik terapi mereka yang berbasis ilmu agama dan ilmu perdukan agar menghasilkan transparansi praktik mereka yang disebut-sebut masih tetap dalam koridor Islam. Selanjutnya dari praktik tersebut akan dilihat apakah ada implementasi praktik bimbingan dan konseling untuk menambah khazanah keilmuan di ranah bimbingan dan konseling secara lebih khusus.
3. Menganalisis lebih jauh praktik transpersonal yang diterapkan kiai dukun dari kacamata transpersonal Islam Al-Ghazali untuk meninjau sejauh mana ia masih sesuai dengan konteks Islam dan sejauh mana ia mengalami

perkembangan dari konsep murninya. Temuan dari rumusan masalah ini diharapkan dapat menjadi sumbangan baru terhadap konteks transpersonal Islam yang dinamis dan peka budaya, dikarenakan kajian transpersonal Islam yang sudah ada masih berlutut dalam praktik Islam murni baik oleh kiai ataupun terapis spiritual.

D. Kajian Pustaka

Psikologi transpersonal sebagai mazhab terbaru psikologi yang mulai melirik ranah spiritual dianggap sebagai angin segar bagi psikologi Islam yang sejak dulu memang telah memperhatikan ranah spiritual sebagai bagian dari kajian psikologisnya. Di antara penelitian-penelitian dalam konteks pendekatan transpersonal Islam umumnya berupa pendekatan terapi sufistik karena terapi sufistik bagian dari psikologi sufi yang disebut sebagai cerminan psikologi transpersonal itu sendiri dalam konteks Islam.

Hal ini bisa di lihat dalam penelitian yang dilakukan oleh Pasiska pada tahun 2018 mengenai konsep manusia dan komunikasi dalam perspektif psikologi transpersonal dan Islam menyatakan bahwa konteks manusia dalam psikologi transpersonal saat disandingkan dengan konsep Islam memang berujung pada konsep sufistik, karena konsep transpersonal dalam Islam lebih pada optimalisasi manusia dalam konsep ketuhanan.¹⁶ Hal tersebut juga sebagaimana dalam kajian transpersonal Islam yang diulas oleh Abdul Muhyayah bahwa dalam konteks Islam kajian transpersonal bisa ditemukan dalam literatur-literatur tasawuf. Selanjutnya, Abdul Muhyayah membahasnya secara lebih detail pada konsep tasawuf Al-Ghazali.¹⁷

¹⁶ Pasiska, “Konsep Manusia dan Komunikasi dalam Perspektif Psikologi Transpersonal dan Islam,” *Interdisciplinary Journal of Communication* 3, no. 2 (2018): 273-292.

¹⁷ Abdul Muhyayah, “Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali,” *Jurnal At-Taqaddum* 9, no. 2 (2017): 142–157.

Selain itu, dalam tinjauan literatur sejak tahun 2015, ditemukan bahwa rata-rata kajian transpersonal terhadap masalah kecemasan dalam pendekatan Islam secara khusus rata-rata memang semuanya berbalut pendekatan sufistik. Di antara literatur-literatur tersebut ada yang berupa pendekatan terapi zikir yang merupakan integrasi pendekatan psikoterapi transpersonal dengan psikoterapi tasawuf terhadap fobia khusus, pendekatan *tadabbur Al-Qur'an* bagi kecemasan siswa dalam menghadapi ujian nasional, dan penelitian-penelitian lainnya yang pendekatannya rata-rata dengan ibadah seperti shalat, puasa, bahkan hingga wudhu. Penelitian-penelitian itu memperlihatkan keberhasilan pendekatan-pendekatan berbasis terapi sufi tersebut.¹⁸

Namun demikian kajian mistisisme dalam transpersonal Islam tidak bisa hanya kita kerucutkan dalam kajian-kajian sufistik semacam tersebut. Sebagaimana disebutkan dalam beberapa penelitian mengenai perkembangan tasawuf itu sendiri di Indonesia, bahwa ia berkembang dengan cara yang peka terhadap kultur yang ada,¹⁹ ia diterima dan berkembang di tengah masyarakat karena caranya yang ekspansif-adaptif. Hal tersebut tidak lepas dari sifat kaum sufi yang kompromis dan penuh kasih sayang, sehingga idiom-idiom budaya lama yang dipengaruhi oleh Animis, Hindu dan Budha yang berkaitan dengan kosmologi, mitologi, dan keyakinan takhayul dirubah dengan hati-hati, yaitu dengan tetap menggunakan wadahnya dan mengubah isinya pelan-pelan.²⁰

Penggunaan wadah dengan merubah isi tersebut bisa dilihat dalam eksistensi dukun. Seperti dalam penelitian Muhammad Shodiq mengenai kasus

¹⁸ Lailatul Yusro dan Nurus Sa'adah, "Transpersonal Psychology Approach in Cases Anxiety: Literature Review and Annotated Bibliography," *Al-Ihath: Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam* 4, no. 1 (29 Januari 2024): 56–66.

¹⁹ Mohd Aji Isnaini, "Dakwah Sufistik Pondok Pesantren Ar-Rahman dalam Mengatasi Problem Kejiwaan Masyarakat Palembang," *Wardah* 19, no. 2 (2018): 219-248.

²⁰ Asep Maskur, "Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia," *Ad-Da'wah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 20, no. 1 (2022): 15-31.

tarekat Shiddiqiyah di Surabaya, banyak murid tarekat tersebut yang kemudian disebut sebagai *orang pinter* atau dukun yang memberi jasa pertolongan kepada orang lain dikarenakan tingkat spiritual mereka berimbang pada fenomena tersebut.²¹ Selaras dengan penelitian tersebut, bisa dilihat dalam penelitian yang dilakukan oleh Syamsun Ni'am di Banten yang menemukan eksistensi kiai tarekat sebagai dukun dan hal tersebut disebut-sebut sebagai salah satu peran sosial mereka di masyarakat.²²

Namun demikian, eksistensi para pelaku tarekat di dunia pengobatan tradisional yaitu “dukun”, sebagai bentuk adaptasi dengan budaya yang ada dengan tetap menggunakan kata “dukun” dalam eksistensinya, sedikit beresiko. Sebagaimana disinggung di atas, bahwa kata “dukun” itu sendiri masih terkласifikasi pada dukun dengan ilmu hitam dan putih, maka masyarakat yang mencoba menggunakan jasa dukun, hanya melihat si pemberi jasa sebagai “dukun”, terlepas dari keilmuan mereka berasal dari ilmu putih atau hitam, dan terlepas dari mereka yang berbasis orang-orang tarekat atau berbasis dukun murni. Masyarakat hanya melihat mereka sebagai orang-orang dengan kemampuan spiritual tertentu yang bisa memberikan jasa bantuan terkait hal-hal magis dan mistik.

Adaptasi tarekat dengan budaya yang ada dengan menggunakan wadah budaya lama dan merubah esensinya dalam konteks dukun tersebut, akan sulit dibaca perbedaannya oleh masyarakat, dikarenakan tidak semua esensi tersebut memiliki transparansi yang jelas bagi masyarakat pengguna jasa. Salah satu contohnya bisa dilihat dalam konteks rajah (mantra/rapalan spiritual) yang

²¹ Muhammad Shodiq, “Eksistensi dan Gerakan Dakwah Tarekat Siddiqiyah di Tengah Masyarakat Urban Surabaya,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (2015): 346–375.

²² Syamsun Ni'am, “Tasawuf di Tengah Perubahan Sosial (Studi Tentang Peran Tarekat Dalam Dinamika Sosial-Politik di Indonesia),” *Harmoni* 15, no. 2 (2016): 123–137.

masih memiliki wacana halal dan haram akibat praktiknya ada yang masih berada dalam koridor syariat dan ada yang bertentangan dengan syariat karena mengarah pada syirik.²³ Bacaan mantra dalam rajah itu sendiri pada akhirnya hanya diketahui oleh si pelaku jasa atau dukun tersebut.

Maka kemudian, adanya fenomena dukun yang bersanding dengan status kiai diangkat dalam penelitian ini dari kacamata transpersonal Islam tidak hanya sebagai bentuk pengayaan khazanah transpersonal Islam yang masih banyak berkutat di praktik terapi sufistik, tapi juga sebagai pembedah atas dinamika dukun dan tarekat yang beresiko terjadi bias di tengah masyarakat. Transparansi praktik kiai dukun ditinjau dari kajian transpersonal Islam untuk mengecek praktiknya dalam kajian transpersonal Islam sehingga eksistensinya bisa tervalidasi untuk menjadi jalan keluar bias itu sendiri atau malah tidak sama sekali.

E. Kerangka Teoretis

Penelitian ini disandarkan pada teori transpersonal Islam Al-Ghazali. Teori Al-Ghazali dipilih dikarenakan kajian psikologi transpersonal dalam Islam tercermin dalam psikologi sufi,²⁴ dan Al-Ghazali merupakan tokoh psikologi sufi yang pemikiran sufistiknya selaras dengan paham tauhid di tengah masyarakat Sumenep yang menjadi subjek penelitian. Mereka ber-paham Nahdlatul Ulama (NU) dan acuan tauhidnya disandarkan pada pemikiran tauhid Al-Ghazali.²⁵ Begitupun dalam konteks tasawuf secara lebih khusus

²³ Amroeni Drajet, dkk., “Rajah dan Spiritualitas Lokal dalam Hukum Islam; Studi Analisis Tafsir Hermeneutik,” *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syari’ah, Perundang-undangan dan Ekonomi Islam* 16, no. 1 (2024): 225-240.

²⁴ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 160.

²⁵ Achmad Mulyadi, “Memaknai Praktik Tradisi Ritual Masyarakat Muslim Sumenep,” *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 1, no. 2 (2018):124-135.

corak tasawuf mereka sebagai warga *Nahdliyyin* adalah corak sunni (akhlaki) yang diprakarsai pemikiran-pemikiran Al-Ghazali.²⁶

Selain itu, dalam konteks mistisisme, pemikiran Al-Ghazali bercorak mistik transendentalis (*transentalis-misic*) atau yang lebih dikenal dengan sebutan *mysticism of personality* di mana hubungan Tuhan dan manusia dilihat sebagai hubungan Tuhan (*khaliq*) dan Hamba (*makhluq*), artinya keduanya memiliki esensi yang berbeda, sehingga manusia tetap memiliki aspek personal dan tanggung jawab sebagai manusia.²⁷ Oleh karena itu kajian transpersonal yang merupakan kajian terhadap optimalisasi potensi tertinggi manusia di ranah spiritual akan lebih sinkron dengan kajian psikologi sufi yang bercorak transendentalis atau personal, karena aspek personal manusia adalah bagian penting dari perjalanan menuju optimalisasi itu sendiri.

Kerangka teori ini dimulai dari konsep transpersonal Barat sebagai landasan munculnya pendekatan transpersonal dan sebagai penjabaran konsep dasar psikologi transpersonal itu sendiri yang selanjutnya akan dilihat dalam kajian psikologi Islam yaitu dalam psikologi sufi. Selanjutnya kajian tersebut akan dilanjut pada pembedahan aspek-aspek psikologi transpersonal Islam dalam konsep psikologi sufi Al-Ghazali sebagai tokoh psikologi sufi yang secara spesifik digunakan dalam landasan analisis peneltian ini.

1. Pendekatan Psikologi Transpersonal Barat dan Islam

Psikologi transpersonal dikembangkan oleh para ahli yang sebelumnya bergelut di bidang humanistik seperti Abraham Maslow, Carl Gustav Jung,

²⁶ Asep Maskur, “Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia,” *Ad-Da’wah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 20, no. 1 (2022): 15-31.

²⁷ Simuh, *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa)*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 37-38.

Victor Frankl, Antony Sutich, Charles Tart, dan lainnya.²⁸ Jika melihat pengembangannya yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh humanistik tersebut, maka psikologi transpersonal bisa disebut sebagai turunan dari psikologi humanistik. Hanya saja, penelitian psikologi transpersonal telah mengkaji lebih jauh pada ranah kemampuan manusia dalam hal spiritual, pengalaman puncak, serta mistisisme yang dialami oleh manusia.²⁹

Psikologi transpersonal merupakan mazhab psikologi keempat yang lahir dari keresahan ilmuwan Barat terhadap kompleksitas problem masyarakat modern yang sudah tidak bisa diselesaikan hanya dengan pendekatan-pendekatan psikologi mazhab sebelumnya, mulai dari mazhab psikoanalisis, behaviorisme, hingga humanistik.³⁰ Menurut John Davis dalam tulisannya “*Introduction to Transpersonal Psychology*” di Sage Publication, psikologi transpersonal merupakan ilmu yang menghubungkan psikologi dengan spiritualitas. Psikologi transpersonal mengintegrasikan teori-teori ataupun konsep-konsep psikologi dengan kekayaan spiritual baik dari berbagai macam budaya maupun agama.³¹ Psikologi transpersonal mencoba menjembatani psikologi dengan pencarian spiritual. Dalam kajianya banyak memperhatikan seputar tradisi-tradisi mistik.³²

Psikologi transpersonal tidak menolak pendekatan-pendekatan yang telah berkembang sebelumnya dalam pendekatan psikologi, melainkan melengkapinya. Inti dari pendekatan ini adalah pemanfaatan sumber daya spiritual sebagai potensi tertinggi manusia sehingga saat dipertemukan

²⁸ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 81.

²⁹ Ibid., 81.

³⁰ Ibid., 76.

³¹ Ibid., 75.

³² Ibid., 77.

dengan pendekatan lainnya pendekatan ini justru bisa menjadi pelengkap.³³

Oleh karena itu dalam praktiknya, pendekatannya banyak yang berafiliasi dengan pendekatan teori-teori lainnya seperti penggunaan modifikasi perilaku, restrukturisasi kognitif, praktik Gestalt, Psikodinamika, dan sebagainya, selain pendekatan murninya seperti meditasi, doa, dan lainnya.³⁴ Akhirnya pendekatannya menjadi ruang bagi pengaplikasian pendekatan tradisional dan modern sekaligus.

Titik tekan kajian psikologi transpersonal diprakarsai oleh pemikiran Sigmund Freud mengenai ketidaksadaran sebagai bagian penting dari kepribadian manusia. Hal tersebut membuka jalan pada pandangan bahwa yang tampak pada perilaku manusia hanya bagian kecil kepribadian; ada ketidaksadaran yang cakupannya lebih luas. Hal tersebut menjadi jalan bagi penemuan-penemuan selanjutnya seperti penemuan Carl Gustav Jung yang menempatkan aspek spiritual terhadap ketidaksadaran manusia, penemuan Maurice Bucke mengenai tiga tahap kesadaran manusia, dan penemuan-penemuan lainnya yang menguak konsep transpersonal.³⁵

Bentuk-bentuk pengalaman manusia dalam potensi tertingginya yang dikaji oleh psikologi transpersonal bersifat non-fisik karena memang berada pada ranah spiritual. Pengalaman-pengalaman tersebut bisa berupa kemampuan melihat masa depan, *extrasensory perception* (ESP),

³³ Murtafiqoh Hasanah, “Dhikr Relaxation to Reduce Phobia in Students with Specific Phobia Disorder,” *1st Annual Internatioal Conference on Social Sciences and Humanities (AICOSH 2019)*, (Atlantis Press, 2019), 53–57, 13 Oktober 2023, <https://www.atlantis-press.com/proceedings/aicosh-19/125915985>.

³⁴ Dhan Riskiana Putri dan Puji Prihwanto, “Aplikasi Psikologi Transpersonal sebagai Pendekatan dalam Konseling,” *Jurnal Talenta Psikologi* 11, no. 1 (2022): 61-72.

³⁵ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 85-88.

pengalaman mistik, pengalaman puncak, meditasi, dan hal-hal lainnya yang berbau parapsikologi atau metafisik.³⁶

Kajian manusia dalam ranah potensi tertingginya dalam psikologi transpersonal menurut Lajoie Shapiro bisa berupa pengenalan, pemahaman, dan realisasi keesaan, spiritualitas, dan kesadaran transendental. Namun, ia terlepas sama sekali dari keterikatan dengan agama apa pun sekalipun hal yang diteliti rata-rata adalah pengalaman spiritual yang dialami oleh ahli spiritual dari berbagai agama.³⁷ Namun demikian, keterlepasan psikologi transpersonal dalam konteks keilmuan Barat tersebut dari keterikatan dengan agama mana pun bukan berarti menutup kajian psikologi transpersonal dalam agama tertentu, karena sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa kajian yang diteliti oleh psikologi transpersonal justu seringkali adalah pengalaman transpersonal keagamaan.

Dalam konteks Islam, psikologi transpersonal menjadi tempat bagi konsep spiritual yang memang sudah dibangun sejak awal. Artinya, konteks transpersonal dalam psikologi Islam sebenarnya sudah ada yaitu dalam kajian psikologi spiritualnya. Di sinilah akhirnya kita bisa menemukan perbedaan antara konsep transpersonal Barat dan Islam, di mana Barat tidak membatasi konteks transpersonalnya dalam agama, sedangkan Islam yang pijakan keilmuannya selalu pada konsep tauhidi. Tentu konsep transpersonalnya tetap dalam koridor ketuhanan.

Hal tersebut sebagaimana disebutkan bahwa pandangan psikologi Islam sangat berkaitan erat dengan konsep tauhidi di mana Tuhan selalu menjadi subjek paling penting dan mempengaruhi pandangan dunia penelitian

³⁶ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 82.

³⁷ Ibid., 81.

psikologi Islam yang monoteistik. Bahkan, dalam konteks keilmuannya sendiri, keilmuan Islam berparadigma Al-Qur'an dan Hadis. Selain itu, berbeda dengan Barat, sumber keilmuan Islam tidak hanya sumber rasional dan empiris melainkan juga sumber hati.³⁸ Di sinilah pentingnya kajian psikologi transpersonal dalam kajian agama agar dapat menghadirkan keilmuan yang sesuai dengan kebutuhan penggunanya.

Jika pengguna keilmuannya adalah masyarakat Islam, mereka sudah memiliki norma dan aturan Islam; maka, jika menggunakan konsep psikologi transpersonal secara umum saja tanpa pengayaan keilmuan secara detail dalam konsep Islam, dikhawatirkan dapat mengarah pada penggunaan konsep yang tidak sesuai dengan norma Islam. Nyatanya, transpersonalitas dalam konsep Barat dikembalikan pada spiritualitas yang menghubungkan manusia dengan suatu kekuatan di luar diri manusia seperti Tuhan, namun, kata "Tuhan" di sini masih cukup bersifat umum yaitu tentang sebuah objek yang tidak tampak yang diyakini keberadaan dan keuatannya.³⁹ Jika konsep semacam tersebut tidak dilandaskan dengan konsep Islam, maka bisa terjadi pendekatan-pendekatan transpersonal yang justru tidak sesuai dengan nilai Islam. Nyatanya, dalam perkembangan psikologi transpersonal di Barat pernah dikembangkan pendekatan terapi yang menggunakan obat-obatan terlarang seperti LSD oleh Stanislav Grof,⁴⁰ pendekatan semacam tersebut jelas bertentangan dengan nilai Islam. Sejatinya, transpersonalitas yang diusung dalam Islam adalah tentang membangun keterhubungan

³⁸ Abdul Wahid dkk., "Dialektika Konsep Dasar Psikologi Islam dan Barat," *Journal of Islamic Education and Innovation* 3, no. 1, (2022): 1–10.

³⁹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, terj. Luthfi Anshari (Yogyakarta: Futuh Printika, 2003), 67–68.

⁴⁰ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 27.

dengan Tuhan, maka ia tidak akan bisa dibangun melalui jalan yang justru dilarang Tuhan.

Bahkan dalam konteks pendekatan yang memiliki embel-embel Islam sendiri masih banyak pendekatan yang perlu ditinjau ulang. Salah satu contohnya yaitu pada pendekatan meditasi. Ada meditasi yang jelas tidak sesuai dengan nilai Islam, seperti meditasi pada praktik Islam Kejawen yang ritualnya berupa sesajen sebagai bentuk sesembahan kepada arwah nenek moyang.⁴¹

Dalam konteks psikologi Islam, psikologi transpersonal paling dekat dengan kajian psikologi sufi. Bahkan, dikatakan bahwa psikologi sufi merupakan cerminan dari psikologi transpersonal itu sendiri. Oleh karena itu, psikologi transpersonal Islam dalam konsep penelitian ini adalah seputar kajian transpersonal dalam psikologi sufi. Psikologi sufi merupakan bagian dari pengembangan kajian tasawuf, tasawuf sendiri merupakan bagian dari empat pilar pengetahuan dalam Islam selain fikih, kalam, dan filsafat. Tasawuf bahkan disebut tingkatan teratas dari empat pilar tersebut.⁴²

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa salah satu kajian psikologi transpersonal adalah berupa pengalaman mistik. Begitulah kenapa psikologi sufi ini disebut cerminan psikologi transpersonal, karena dalam Islam aspek mistisisme bisa ditemukan dalam tasawuf. Tasawuf menjadi ruang kesadaran komunikasi dengan Tuhan, sehingga membawa pada perasaan dekat kepada Tuhan. Pengalaman perasaan dekat tersebut kemudian disebut sebagai pengalaman *dzauiyah* manusia dengan Tuhan. Pembersihan jiwa

⁴¹ Aena Safrida dan Amika Wardana, “Bentuk dan Proses Ritual Komunitas Islam Kejawen di Kelurahan Kertosari Kecamatan Temanggung,” *E-Societas: Jurnal Pendidikan Sosiologi* 7, no. 2, (2018): 1-10.

⁴² Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 160.

adalah sasaran dari tasawuf itu sendiri, karena tasawuf yang memberi jalan kedekatan kepada Tuhan adalah bentuk penyucian jiwa, dan kesucian ataupun kebersihan jiwa menjadi dasar dari kesucian dan kebersihan akhlak.⁴³ Begitulah aspek mistisisme dalam kajian Islam terbatas pada mistisisme yang kaitannya kembali pada Tuhan.

Berbeda dengan konteks umum transpersonal Barat, konsep transpersonal dalam sufisme atau tasawuf hanya dikembalikan pada keterhubungan dengan Tuhan, pada kesadaran tentang komunikasi dengan Tuhan sebagai perwujudan ihsan, baik berupa kesadaran bahwa manusia selalu dalam pengawasan Tuhan, ataupun lebih jauh ke tahap kesadaran berkomunikasi atau menghadap kepada Tuhan dalam ibadah-ibadahnya.⁴⁴ Kajian transpersonal dalam Islam lebih pada optimalisasi potensi manusia terhadap nilai ketuhanannya, sebagaimana dilakukan oleh kalangan sufi dalam upaya menuju Tuhannya. Ada *maqam-maqam* yang dilalui mulai dari *taubah, zuhud, ridha, tawaddu, mahabbah*, hingga *ma'rifah*. Selanjutnya, aspek psikologi transpersonal yang kemudian dianggap sangat berkorelasi terhadap kesehatan mental berupa ibadah-ibadah seperti shalat, zikir, puasa, doa, atau sedekah.⁴⁵

Bisa dikatakan bahwa aspek utama pengalaman transpersonal dalam konteks Islam adalah keterhubungan dan kedekatan dengan Tuhan. Bentuk-bentuk pengalaman transpersonal yang telah disebutkan di atas seperti kemampuan melihat masa depan, dalam konsep Islam ia bisa dicapai oleh mereka yang sudah dalam tahap dekat dengan Tuhan. Hal tersebut dapat

⁴³ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 162.

⁴⁴ Ibid., 198.

⁴⁵ Pasiska, “Konsep Manusia dan Komunikasi dalam Perspektif Psikologi Transpersonal dan Islam,” *Interdisciplinary Journal of Communication* 3, no. 2 (2018): 273-292.

dijelaskan dalam konsep pengklasifikasian waktu yang diklasifikasikan oleh Al-Harawi dalam pengalaman spiritual sufi yang salah satunya adalah disebut *waqt al-haqq* (waktu adalah Allah), yaitu ketika *waqt* itu sendiri tenggelam dalam wujud Tuhan, sehingga ia hilang sama sekali dalam wujud Tuhan itu sendiri, sebagaimana setetes air yang dijatuhkan ke lautan. Hal ini dapat terjadi saat manusia mencapai pengalaman *wajd* (ekstase) yang disebabkan oleh *mahabbah*. Waktu bagi orang yang mengalami pengalaman *wajd* (ekstase) adalah saat mereka berhenti dari waktu di luar dan masuk dalam waktu sekarang yang abadi (*eternal now*) di dalam Tuhan. Artinya, mereka bebas dari segala sesuatu selain Allah. Pada tahap ini segalanya bisa terjadi seperti *at-thayy* (pemadatan waktu), seperti dalam peristiwa Isra' Mi'raj, di mana perjalanan yang mestinya ditempuh dalam kurun waktu yang lama menjadi singkat.⁴⁶

Transendensi, mistisisme, dan pengalaman spiritual hingga pengalaman puncak dalam konsep psikologi sufi erat kaitannya dengan perjalanan spiritual yang tidak lepas dari *maqamat* dan *ahwal*. *Maqamat* (station) diupayakan melalui *riyadhah* dan *mujahadah*, barulah setelah melalui *maqamat* akan sampai pada *ahwal/hal* (stage), yaitu puncak pengalaman religius, walaupun tentunya masih cukup beragam pendapat tentang penentuan tahapan-tahapan dalam *maqamat* dan bentuk pengalaman puncak dalam *hal* itu sendiri oleh para ahli. Contohnya adalah dalam bentuk *hal* Rabiah Al-Adawiyah dengan konteks *mahabbah*, Al-Hallaj dengan *hulul*, Abu Yazid Al-Busthami dengan *ittihad*, Al-Ghazali dengan *ma'rifah*, Ibnu Arabi dengan *wahdatul wujud*, dan sebagainya. Namun dari seluruh

⁴⁶ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 182–183.

perbedaan yang ada, esensinya tetap sama yaitu pada perjalanan mendekat kepada Allah hingga tingkat paling dekat yang bisa dicapai. Walaupun demikian, konsep kedekatan itu sendiri cukup beragam mulai dari kebersatuhan (*al-jami'*), ketersingkapan (*al-kasyf/at-tajally*) sehingga hilanglah tabir antara sufi dan Allah, dan diperlihatkanlah rahasia-rahasia ke-*ilahiyyah-an*.⁴⁷

Transpersonalitas dalam konteks sufistik puncak tertingginya adalah penghayatan makrifat yang secara umum bisa dicapai dengan tiga taraf yaitu *via purgativa*, *via contemplativa*, dan *via illuminativa*. Berikut penjelasan mengenai ketiga macam taraf tersebut:⁴⁸

1. *Via Purgativa*, dalam taraf ini terdapat filosofi yang terberat di mana untuk mencapai penghayatan makrifat ada tiga aspek yang harus diperhatikan mulai dari mawas diri, penguasaan segala nafsu, hingga menyucikan seluruh hati hanya untuk Tuhan sehingga hal-hal duniawi benar-benar perlu ditinggalkan.
2. *Via Contemplativa*, taraf ini sama dengan samadi atau meditasi, yaitu memusatkan seluruh kesadaran dan pikiran untuk merenungkan keindahan wajah Tuhan dengan penuh kerinduan. Dalam tasawuf, proses meditasi ini tidak lepas dari zikir yang terus-menerus baik dengan bacaan keras maupun dalam hati. Berbeda dengan *via purgativa* yang sangat berat dan hanya bisa dicapai sempurna oleh golongan tertentu, *via contemplativa* bisa diterapkan masyarakat luas seperti bisa diterapkan dalam praktik ibadah yang

⁴⁷ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 183.

⁴⁸ Simuh, *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa)*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 40-42.

disertai penghayatan terhadap hakikatnya, walaupun memang penghayatan ini tidaklah mudah bagi orang awam, karena dalam konteks ini jika dilihat dalam konteks zikir dan sujud misalnya maka ada taraf keheningan yang dicapai.

3. *Via Illuminativa*, yaitu proses terbukanya tabir penyekat alam gaib atau proses mendapat penerangan dari *nur* gaib yang hanya bisa dirasakan orang-orang tertentu sebagai hasil dari taraf *via contemplativa* dan merupakan anugerah dari Tuhan.

Secara garis besar, konsep transpersonal dalam Islam adalah keterhubungan dengan Tuhan, yang hal tersebut bisa diupayakan melalui *riyadah* atau *mujahadah*. Langkah-langkah *riyadah* ini tidak lepas dari konteks ibadah. Namun, ibadah yang dimaksudkan untuk mencapai komunikasi dan kedekatan dengan Tuhan tidak sebatas ibadah tetapi juga penghayatan terhadap ibadah itu sendiri, sehingga tidak hanya berupa perkataan atau perbuatan namun juga esensinya dirasakan. Sebagaimana dalam kacamata tasawuf, pelaksanaan ibadah sebagai bentuk penghambaan pada Tuhan tidak lepas dari unsur syariat dan hakikat. Artinya, ibadah tetap dijalankan sebagaimana tuntunan syariatnya, dan esensi dari ibadah tersebut adalah sebagai hakikat yang dirasakan dalam pelaksanaannya. Oleh karena itu, pelaksanaan ibadah yang sebatas syariat tanpa penghayatan pada hakikatnya akan terasa kosong. Maka, tasawuf memandang syariat dan hakikat sebagai dua hal yang tidak bisa dipisahkan.⁴⁹

Hal tersebut dapat kita lihat salah satu contohnya dalam banyak konteks terapi spiritual Islam terhadap kesehatan mental melalui ibadah mulai dari

⁴⁹ Ujam Jaenuddin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 191.

zikir, shalat, puasa, dan sebagainya. Bentuk-bentuk terapi ini menjadi efektif saat tidak hanya berbasis tindakan saja melainkan ada refleksi yang bersamaan pelaksanaannya. Salah satu contohnya dalam terapi zikir, aspek transpersonal dalam terapi zikir itu sendiri berupa kesadaran akan pengawasan Allah dan ketergantungan kita pada Allah. Dengan zikir, pikiran dan emosi manusia dapat diarakan pada Allah. Hal itu adalah bentuk refleksi terhadap sesuatu yang lebih besar di luar dirinya yaitu Allah.

Hakikat dari zikir itu sendiri adalah dapat mengingatkan manusia tentang belas kasihan Allah dan bimbingan-Nya yang selalu ada bagi manusia yang mencarinya.⁵⁰ Oleh karena itu, zikir menjadi sebuah terapi ketika ia dilakukan sebagaimana makna dari zikir tersebut, bukan hanya sekedar diamalkan tanpa ada refleksi dan relaksasi. Jika zikir dilakukan dengan benar, maka ia akan mendekatkan manusia pada Allah, dan ini akan berimbang pada perbaikan perilaku. Jika zikir masih dibarengi tindakan maksiat maka pada akhirnya ia tidak lagi bisa menjadi terapi karena tidak terjadi aspek transpersonal di dalamnya, menurut konteks Islam. Pada akhirnya, seluruh terapi Islam seperti serangkaian ibadahnya mulai dari shalat, zikir, ikhlas, syukur, dan sebagainya akan menjadi penyembuh jiwa saat dilakukan sebagai upaya komunikasi dengan Allah dengan harapan memperoleh karunia-Nya.⁵¹

Sebagaimana disinggung sebelumnya bahwa corak mistisisme dalam tasawuf ada yang bercorak *transentalis* dan ada yang bercorak *union*.

⁵⁰ Tia Sal Syabila, “Dzikir Sebagai Upaya Menstabilkan Tingkat Emosional Orang Tua Menghadapi Kenakalan Remaja: Prespektif Imam Al-Ghazali,” *Setyaki: Jurnal Studi Keagamaan Islam* 1, no. 3 (2023): 22–36.

⁵¹ Adudin Alijaya, “Al Qur'an and Science Kajian Psikologis: Al Qur'an dan Terapi Kejiwaan,” *Academia Edu*, 9 Maret 2024, https://www.academia.edu/download/51653319/Adudin_Alijaya__Tugas_Al_Quran_dan_Sains.pdf.

Berbeda dengan paham *transcendentalis* yang telah dijelaskan di atas, *mysticism of infinity* atau *union-mistik* adalah corak tasawuf yang melihat manusia sebagai percikan ombak dari lautan yang diibaratkan sebagai Tuhan, sehingga aspek personal dan tanggung jawab manusia kurang dihargai karena manusia adalah buih ombak yang diombang-ambing lautan itu sendiri. Selain itu paham ini memandang Tuhan sebagai Dzat yang *immanent* yang bersemayam dalam alam semesta termasuk di diri manusia.⁵²

Pada akhirnya dalam beberapa konteks seperti dalam konteks terapi, konseling, dan penerapan pendekatan psikologis, psikologi transpersonal Islam menjadi lebih dekat dengan tasawuf yang bercorak *transcendentalis* karena ia melihat manusia sebagai esensi yang berbeda dari Tuhan hanya saja memiliki potensi untuk dapat terhubung dengan Tuhan dalam hubungan yang paling dekat. Namun demikian, dalam kajiannya mengenai keterhubungan itu sendiri, kedua corak tersebut bisa menjadi bahan kajian psikologi transpersonal Islam walaupun dengan esensi masing-masing yang berbeda dan jalan spiritual yang berbeda juga.

2. Pendekatan Transpersonal Islam Al-Ghazali

Al-Ghazali merupakan tokoh tasawuf yang pemikiran tasawufnya diselaraskan dengan tuntutan syariat. Pemikiran tasawuf Al-Ghazali melahirkan keserasian hubungan ilmu Hakikat dengan Syariat.⁵³ Maka dari itu, Al-Ghazali kemudian melahirkan konsep final dari tasawuf sunni (akhlaki) yang titik tekannya adalah pada ibadah dan *akhlaqul karimah*

⁵² Simuh, *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa)*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 37-38.

⁵³ Ibid., 16.

(akhlak yang baik) atau penyucian jiwa dan perbaikan akhlak dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah.⁵⁴ Di Indonesia sendiri tasawuf akhlaki ini lebih berkembang pesat dan berkontribusi banyak bagi perkembangan Indonesia dibandingkan tasawuf falsafi yang dimotori oleh Ibnu Arabi,⁵⁵ hal tersebut dikarenakan corak tasawuf akhlaki lebih bisa diterima di tengah masyarakat dibandingkan corak falsafi yang tidak jarang ajarannya dituding menyimpang dan dikait-kaitkan kemiripannya dengan ajaran Syekh Siti Jenar.⁵⁶ Corak tasawuf falsafi yang lebih pada unsur-unsur filosofis memang cenderung rumit dan hanya bisa ditekuni oleh orang-orang khawas saja.⁵⁷

Selanjutnya berdasarkan berbagai pertimbangan mengenai pengercutan konsep transpersonal Islam dalam kajian ini pada pemikiran tasawuf Al-Ghazali yang disinggung pada bagian awal kajian teoretis, pembedahan pemikiran Al-Ghazali dalam kajian transpersonal Islam dapat dimulai dengan konsep jiwa. Ada dua makna jiwa menurut Al-Ghazali, makna pertama jiwa adalah sebagai pusat dari kekuatan emosi dan nafsu serta sifat-sifat tercela. Jiwa dalam makna pertama ini perlu dilawan dan dikalahkan. Sedangkan makna kedua adalah jiwa dengan makna *lathifah rubbaniyah* atau kelembutan Tuhan yang dapat mengetahui Tuhan, dan dapat mencapai sesuatu yang di luar daya ilusi dan angan-angan. Itulah hakikat sesungguhnya dari manusia. Jiwa dalam makna kedua ini yang menjadikan pembeda bagi manusia dari makhluk lainnya. Jiwa dalam makna kedua ini jika dijaga kejernihannya melalui *zikrullah* maka akan

⁵⁴ Suherman, “Perkembangan Tasawuf dan Kontribusinya di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Research Sains* 5, no. 1 (2019):1-14.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Asep Maskur, “Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia,” *Ad-Da’wah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 20, no. 1 (2022): 15-31.

⁵⁷ Suherman, “Perkembangan Tasawuf dan Kontribusinya di Indonesia,” 1-14.

menyelamatkan dari sifat-sifat tercela, sehingga jiwa menjadi jiwa yang *muthmainnah* (*nafsul muthmainnah*).⁵⁸ Makna kedua ini yang dimaksudkan dalam kajian jiwa Al-Ghazali, dan makna kedua ini yang memiliki ruang mencapai pengalaman transpersonal. Jiwa dalam makna kedua ini juga memiliki konsep yang sama dengan kata *qalbu*, *aql*, dan *ruh* dalam makna *lathifah rubbaniyah*.

Kebersihan jiwa adalah kunci segala hal yang berbau transpersonal tersebut. Jiwa itu ibarat cermin, melalui cermin itulah, ilmu-ilmu hakikat tergambar di dalamnya. Semakin jernih ia maka semakin sempurna gambar yang ditangkap, jika ia kotor, maka gambar akan terhambat untuk terlihat di cermin itu sendiri.⁵⁹ Terungkapnya hakikat ilmu itu adalah bentuk segala model transpersonal di mana hal-hal yang di luar rasionalitas manusia bisa terjadi, seperti pengetahuan tentang hal di masa depan dan sebagainya. Hal tersebut dikarenakan jiwa yang bersih dan mencapai transpersonalitas bisa mendapat pengetahuan langsung mengenai suratan nasib di *lauhul mahfudz* yang hal ini disebut *ilmu laduniyah* oleh Al-Ghazali.⁶⁰

- Berikut adalah 5 hambatan bagi jiwa dalam mencapai transpersonal:⁶¹
- 1) Adanya kekurangan pada jati diri kalbu seperti anak-anak dan orang gila di mana akal mereka belum sempurna
 - 2) Kedurhakaan dan kotoran dari memperturutkan hawa nafsu sehingga mengotori kalbu itu sendiri

⁵⁸ Al-Imam Abu Hamid Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014), 253.

⁵⁹ Ibid., 258.

⁶⁰ Simuh, *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa)*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 47.

⁶¹ Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, 259.

- 3) Menyimpang dari arah hakikat yang sebenarnya, artinya manusia diarahkan pada ketaatan malah menyimpang dari arah ketaatan itu sendiri
- 4) Adanya hijab atau penghalang seperti akibat syahwat dan kerusakan akidah yang terjadi di masa lalu yang masih membekas
- 5) Tidak mengetahui arah dan posisi yang semestinya, artinya harus ada keimanan yang menyeluruh bahkan hingga hal-hal yang tidak dapat terindrawi seperti percaya akan hal gaib. Hati tanpa iman yang menyeluruh, akan berada pada posisi lalai.

Pencapaian manusia pada ranah transpersonal ini diistilahkan dengan kata *kasyf*, yaitu saat hakikat semua ilmu itu terbuka dan lenyaplah *hijab* yang menghalangi. Hal tersebut adakalanya terjadi saat tidur dan adakalanya terjadi saat terjaga, dan akan sempurna tersingkap saat seseorang itu mati. Hal yang perlu diperhatikan untuk mencapai transpersonal itu sendiri adalah penyiapan jiwa dengan membersihkannya. Pembersihan jiwa tersebut erat kaitannya dengan memberfungsikan jiwa sebagaimana mestinya, sebagai raja yang akan mengendalikan tubuh, syahwat, serta hal-hal kotor seperti akhlak tercela. Saat jiwa bersih dan jernih dan posisinya lurus dengan *lauh mahfudz* maka terjadilah *kasyf*.⁶²

Ada beberapa cara untuk membersihkan jiwa, di antaranya adalah: (1) melalui akhlak yang baik, karena akhlak yang baik adalah gambaran

⁶² Al-Imam Abu Hamid Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014), 268.

kebaikan batiniah dan dapat melebur kesalahan yang menjadi sumber kekotoran jiwa. Akhlak baik juga disebutkan dapat menjadi pelebur kesalahan dan dapat menjadi penyingkap *hijab* antara manusia dan Tuhan.

(2) Menetapi ibadah dan menentang hawa nafsu agar memperindah batiniah dan menimbulkan rasa rindu pada Allah. Kedua jalan tersebut memang membutuhkan kesabaran, karena hal tersebut butuh pembiasaan untuk menjadi terbiasa hingga merasa suka dan tidak ada keterpaksaan lagi.⁶³ Dua cara tersebut merupakan cara melalui jalur *riyadhah* dan *mujahadah*. Cara ketiga adalah dengan meningkatkan kualitas jiwa untuk menuju *dzauq* seperti mendengarkan musik yang menghantarkan pada ekstasi atau *wajd*.⁶⁴

Satu hal yang sangat penting diperhatikan dari konsep transpersonal yaitu bahwa, dalam kajian Al-Ghazali, pengalaman transpersonal beresiko terjadi bias dengan pengalaman *trans-person* yang berasal dari setan dan malah dapat menyesatkan. Karena nyatanya jiwa atau kalbu memiliki dua pintu ke alam indrawi dan alam gaib, dan pintu jiwa ke alam gaib yang menjadi jalan transpersonal tersebut; juga memiliki dua pintu yaitu pintu yang dapat dimasuki oleh malaikat, dan pintu yang dapat dimasuki oleh setan. Di sinilah pentingnya memperhatikan cara yang perlu dilalui untuk mencapai pengalaman transpersonal yang benar sebagaimana disebutkan di atas. Nyatanya, pintu-pintu setan tersebut berupa sifat tercela. Semakin kita mengikuti kemauan sifat tercela maka akan semakin lebar pintu setan, dan

⁶³ Al-Imam Abu Hamid Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014), 276-279.

⁶⁴ Abdul Muhsina, "Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali," *Jurnal At-Taqaddum* 9, no. 2 (2017): 142–157.

semakin kita mengekang diri dari sifat tercela maka semakin sempit pintu setan.⁶⁵

3. Kiai Dukun

Kiai di sini adalah tokoh agama Islam yang identik dengan alim di bidang ilmu agama. Kiai merupakan pewarta agama Islam di tengah masyarakat. Sebagai tokoh agama, ia memiliki kedudukan yang cukup tinggi di tengah masyarakat. Kiai juga memiliki cukup banyak peranan di tengah masyarakat mulai dari penasihat keagamaan, hingga pencari solusi dari problem sosial untuk menjaga tatanan sosial. Di samping itu, dukun merupakan orang yang pandai dan mempraktikkan ilmu magis, yang dalam hal ini ada tiga kategori dukun, yaitu mulai dukun dengan ilmu hitam yang sumbernya dari jin dan setan, dan lebih dekat pada praktik syirik, dukun dari kalangan santri, dan dukun dari kalangan kiai. Kedua kategori terakhir tersebut masih lebih mengedepankan ilmu keagamaannya⁶⁶

Selanjutnya istilah kiai dukun, sebagai salah satu subjek dalam penelitian pendekatan terapi transpersonal Islam berbasis budaya ini, adalah kiai yang juga melakukan praktik perdukunan. Ia merupakan tokoh agama Islam yang mumpuni dalam keilmuan Islam dan sekaligus mumpuni dalam ilmu perdukunan. Namun, berbeda dengan dukun murni, keilmuan kiai dukun dalam konteks ilmu perdukunan lebih pada ilmu putih yang tidak berbahaya dan tidak melenceng dari norma-norma Islam, bahkan dalam

⁶⁵ Al-Imam Abu Hamid Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*, terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014), 275.

⁶⁶ Khairul Umam, "Peran Kiai Dukun dalam Peta Politik Desa di Madura (Penambahan Peran Kiai ke Dukun dalam Pemilihan Kepala Desa di Madura)," (tesis, Universitas Gadjah Mada, 2015).

praktik keilmuannya terdapat unsur Islam yang kuat, karena sekalipun mereka disebut dukun mereka tetap mengedepankan keagamaannya.⁶⁷

Sebagaimana dikategorikan oleh Liem mengenai sumber daya spiritual yang biasa digunakan masyarakat untuk masalah kesehatan mental, psikologis, dan spiritual, yaitu mulai dari penyembuh spiritual/agama sebagai salah satu jasa profesional non-konvensional, terapis spiritual/agama, dan dukun (*traditional healers*) yang dekat dengan sumber budaya sehingga ia merupakan jasa penyembuhan tradisional.⁶⁸ Kiai dukun dekat dengan kategori ketiga sebagai jasa *traditional healers* sekaligus kategori pertama dengan pendekatannya yang berbasis pendekatan spiritual keagamaan, kiai dukun merupakan perpaduan keduanya.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif. Jenis penelitian yang digunakan adalah *field research*,⁶⁹ di mana peneliti melakukan penelitian langsung di lapangan, yaitu di beberapa daerah di Kabupaten Sumenep yang di antaranya yaitu daerah Kota, Guluk-Guluk, Parsanga, Baban, Gapura Timur, Gapura Tengah, Mandala, Andulang, Candi, dan Lapa Laok. Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Sumenep dikarenakan fenomena yang diangkat, yaitu kiai dukun, ditemukan di Kabupaten Sumenep. Selain itu, kajian terhadap kiai dukun yang tidak lepas dari kajian terhadap unsur persatuan Islam dan budaya juga menjadikan Kabupaten Sumenep dipilih sebagai tempat penelitian, dikarenakan ia merupakan bagian dari pulau

⁶⁷ Khairul Umam, "Peran Kiai Dukun dalam Peta Politik Desa di Madura (Penambahan Peran Kiai ke Dukun dalam Pemilihan Kepala Desa di Madura)," (tesis, Universitas Gadjah Mada, 2015).

⁶⁸ Zulkipli Lessy dkk., "Spirituality Support in Social Work Education and Practice, when Helping Clients to Strengthen Selfidentity and to Build Social Skills," *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, (2024): 1-20.

⁶⁹ Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 26.

Madura dengan corak Islam sinkretis yang cukup kental serta memiliki formulasi yang khas.⁷⁰ Corak Islam sinkretis di Madura yang tidak lepas dari sejarah panjang kerajaan Majapahit dan Mataram merupakan bentuk akulturasi agama Hindu dan Islam yang dalam hal ini pusat kekuatannya berada di Sumenep dikarenakan hubungan Madura dengan kerajaan tersebut dimulai dari raja pertama di Madura yaitu Arya Wiraraja yang berada di Sumenep.⁷¹ Selain itu, Sumenep merupakan kota sekaligus pusat kekuasaan di Madura yang menjadi pintu masuk perdagangan antar pulau di bagian timur sejak zaman kerajaan yang sekaligus menjadi pintu masuk berbaurnya berbagai etnis, ras, budaya dan agama, termasuk Islam.⁷²

Dalam konteks mistisisme sendiri sejarah mistisisme yang berkembang di Sumenep yang saat ini bernuansa mistisisme Islam memiliki perjalanan sejarah yang menarik, dikarenakan sebelum perkembangannya sempat ada daerah yang menjadi pusat mistisisme dalam konteks ilmu hitam atau sihir, yaitu desa Pinggirpapas. Bahkan, dulu berkembang pernyataan bahwa bukan orang daerah tersebut kalau tidak bisa sihir.⁷³ Masuknya Islam ke daerah Madura secara umum memberi pengaruh yang sangat besar hingga bahkan orang-orang luar menganggap masyarakat Madura sebagai masyarakat yang sangat beriman, dan dalam hal penghayatan dan penyebaran agama Madura seringkali disamakan dengan Aceh.⁷⁴ Masyarakat Madura bahkan dikenal sebagai salah

⁷⁰ Shidqi Ahyani, “Kajian Fenomenologi Terhadap Perubahan Budaya Akulturatif di Sumenep Madura,” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 7, no. 1 (2021), 44-78.

⁷¹ Imron Wakhid Harits, “Megaremeng dan Cerita Lain Sebagai Identitas dan Kebudayaan Madura di Pulai Madura,” *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 17. No. 2 (2023): 985-996.

⁷² M. Masyhur Abadi, “Cross Marriage: Sebuah Model Pembauran Budaya Antar Komunitas Cina, Arab, India, Jawa dan Madura,” *KARSA* 12, no. 2 (2007), 149-160.

⁷³ Mohammad Hefni, “Islam Madura: Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai di Madura,” *Analisis* 13, no. 1 (2013), 1-26.

⁷⁴ Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*, terj. KITLV dan LIPI, (Jakarta: Gramedia, 1988), 238.

satu etnis yang religius di mana agama adalah harkat dan martabat mereka.⁷⁵

Selain itu salah satu benteng ortodoksi atas kekuatan keagamaan tersebut dan kesalehan masyarakatnya disebutkan berada di beberapa daerah di Sumenep yaitu di Parindu/Parenduan,⁷⁶ dan di Gapura.⁷⁷ Di tengah kuatnya aspek religius dan kuatnya aspek budaya tradisional yang ada, perkembangan mistisisme dalam konteks kiai dukun ini kemudian diteliti di daerah Sumenep.

Dalam proses penelitian lapangan ini peneliti berperan langsung dalam proses penelitian baik dalam wawancara ataupun observasi. Penelitian ini berlangsung selama 3 bulan, yaitu sejak bulan Agustus hingga bulan Juli. Namun demikian, untuk kepentingan perbaikan atas penelitian ini, dilakukan penelitian lanjutan di bulan Desember di mana dalam penelitian lebih lanjut tersebut peneliti menambah kategori subjek, yaitu kiai murni untuk melengkapi hasil penelitian sebelumnya yang di dapat dari 3 kategori subjek yaitu kiai dukun, masyarakat dan budayawan yang sekaligus akademisi. Penambahan subjek kiai murni ini ditujukan untuk memvalidasi data yang didapat sebelumnya terkait tinjauan normatif praktik kiai dukun. Dalam kategori ini ada 2 kiai yang dipilih sebagai subjek dengan latar belakang eksistensi keagamaan dan latar belakang keilmuan agama yang berbeda.

Selanjutnya dalam kategori kiai dukun, ada 4 kiai yang didatangi, yang selama prosesnya ditemukan bahwa salah satunya tidak bisa dikategorikan sebagai kiai dukun karena tidak kompeten dalam ilmu perdukunan. Meskipun adakalanya ia didatangi oleh masyarakat untuk dimintai bantuan-bantuan

⁷⁵ Ach. Shodiqil Hafil, “Komunikasi Agama dan Budaya: Studi atas Budaya *Kompolan Sabellesen Berzikir Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah di Bluto Sumenep Madura*,” *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 2 (2016), 161-182.

⁷⁶ Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*, terj. KITLV dan LIPI, (Jakarta: Gramedia, 1988), 238.

⁷⁷ K. Hasan dalam observasi lapangan di salah satu acara keagamaan, 10 Juni 2024, Kota Sumenep.

pengobatan termasuk dalam konteks kejiwaan. Hal tersebut menjadi temuan bagi peneliti dalam mengklasifikasikan lebih jauh kategori kiai dukun dan menguatkan berbagai temuan lainnya seputar dinamika kiai dukun itu sendiri.

Pada kategori selanjutnya, yaitu masyarakat, subjek penelitian merupakan masyarakat yang berkaitan dengan kiai dukun. Subjek ini dipilih dengan metode *snowball sampling*, di mana subjek dipilih dari pengembangan subjek-subjek sebelumnya. Ada 9 subjek dalam kategori ini, 5 orang dari mereka merupakan orang-orang yang pernah meminta bantuan kiai dukun untuk gangguan kesehatan mental yang dialami, sedangkan 4 lainnya merupakan keluarga dari orang yang pernah meminta bantuan kiai dukun dalam kategori gangguan kesehatan mental tersebut.

Pada subjek selanjutnya yaitu akademisi sekaligus budayawan. Peneliti mewawancara seorang akademisi yang sekaligus budayawan dalam mengkaji ulang hasil wawancara dan observasi dengan 2 kategori subjek penelitian lainnya. Hal ini merupakan bentuk kehati-hatian peneliti dalam membaca hasil penelitian yang masih berkaitan erat dengan budaya agar tidak terjadi kesalahan memahami dan agar tidak terjadi bias.

Seluruh subjek dalam penelitian ini dirahasiakan identitasnya, dikarenakan informasi mereka cukup sensitif sehingga lebih aman untuk tetap dirahasiakan. Bahkan, beberapa subjek secara terus terang meminta penyamaran identitas mereka. Oleh karena itu, seluruh nama yang disebutkan dalam penelitian ini diganti dengan nama samaran.

Berikut seluruh subjek yang dilibatkan dalam penelitian ini:

- Kiai dukun
 1. K. Idris = Desa Mandala
 2. K. Adlan = Gapura Tengah

- 3. K. Rasyad = Parsanga
- 4. K. Hadi = Gapura Timur
- Kiai murni
 - 1. K. Shalah = Guluk-Guluk
 - 2. K. Baroq = Gapura
- Masyarakat
 - 1. Fiki = Gapura Timur
 - 2. Sofwah = Gapura Timur
 - 3. Ria = Gapura Timur
 - 4. Hozidah = Gapura Timur
 - 5. Niah = Gapura Timur
 - 6. Rofah = Candi
 - 7. Zahra = Andulang
 - 8. Mina = Baban
 - 9. Juwairiyah = Lapa Laok
- Budayawan dan akademisi
 - 1. Umam = Gapura Timur

Selanjutnya untuk mengumpulkan data, ada beberapa teknik pengumpulan data yang dilakukan oleh peneliti, di antaranya adalah:

1. Observasi. Pengumpulan data yang dilakukan oleh peneliti adalah observasi non-partisipan dan observasi partisipan.⁷⁸ Di sini, peneliti melakukan pengamatan terkait praktik kiai dukun, dan pengamatan terhadap kondisi masyarakat dalam kasus kesehatan mental itu sendiri sejak sebelum melakukan pengobatan ataupun konsultasi dengan kiai

⁷⁸ Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 176-177.

dukun hingga sesudahnya. Observasi terhadap praktik kiai dukun dilakukan dua kali dengan subjek yang berbeda. Pada observasi pertama, peneliti melakukan observasi non-partisipan, di mana peneliti hanya mengamati praktik kiai dukun tanpa terlibat langsung, sedangkan pada observasi kedua, peneliti melakukan observasi partisipan, di mana peneliti secara aktif ikut terlibat dalam praktik kiai dukun yang tengah berlangsung.

Selain itu, peneliti melakukan observasi partisipan terhadap kondisi kesehatan mental masyarakat yang menjadi subjek penelitian. Peneliti mengobservasi kondisi mereka sebelum melakukan pengobatan dan konsultasi kepada kiai dukun serta mengikuti secara aktif perkembangan selanjutnya dari kondisi mereka.

2. Wawancara. Pengumpulan data melalui wawancara ini berupa wawancara tidak terstruktur.⁷⁹ Proses wawancara terjadi dalam sistem obrolan santai antara peneliti dan subjek. Dari 16 subjek, wawancara terjadi paling sedikit dalam satu pertemuan, dan sebagiannya terjadi dua hingga tiga kali pertemuan. Wawancara tidak terstruktur ini memungkinkan hasil wawancara yang lebih luas karena cukup lentur dan tidak kaku. Peneliti hanya menyiapkan pertanyaan-pertanyaan pokok yang dibutuhkan, dan melakukan obrolan santai dengan seluruh pihak terkait. Wawancara tidak terstruktur ini dimulai dengan mewawancarai kiai dukun yang kemudian dari informasi yang didapat berkembang pada masyarakat yang pernah menggunakan jasa mereka, dan kemudian juga berkembang pada keluarga mereka sebagai bentuk

⁷⁹ Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 190-191.

penggalian data lebih dalam. Selain itu, selama proses tersebut wawancara juga diselingi dengan wawancara terhadap budayawan untuk memvalidasi data yang didapat.

3. Dokumentasi. Metode pengumpulan data yang ketiga berupa dokumentasi.⁸⁰ Peneliti mengumpulkan dokumen-dokumen terkait praktik kiai dukun sebagai sumber penguatan data dari hasil wawancara dan observasi. Dokumentasi ini berkaitan dengan hal-hal yang berhubungan dengan seluruh proses yang dilalui oleh kiai dukun seperti kitabnya, media pengobatannya, hingga tempat-tempat melakukan *riyadhah*. Selain itu, dokumentasi ini juga berkaitan dengan pengumpulan dokumen dari penelitian terdahulu terkait tema yang diangkat. Namun demikian, dokumentasi ini tidak menyertakan dokumentasi praktik kiai dukun saat memberikan pertolongan dikarenakan sifatnya yang cukup rahasia antara kiai dukun dan masyarakat yang melakukan pengobatan dan konsultasi.

Selanjutnya, data-data yang diperoleh dianalisis dengan metode analisis Miles dan Huberman. Analisis terus berlangsung selama proses pengumpulan data hingga final, karena memang metode analisis Miles dan Huberman ini dilakukan terus-menerus hingga data penuh. Analisis data dengan meode ini melalui tiga langkah berikut:⁸¹

1. *Data reduction* (reduksi data). Pada tahap ini analisis berupa kegiatan merangkum data-data yang diperoleh. Peneliti memilah data-data yang penting dan menyisihkan yang tidak penting, sehingga ditemukan

⁸⁰ Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 159-161.

⁸¹ Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif (Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru)*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: Universitas Indonesia (UI)-Press), 2009), 16-20.

pokok-pokok data yang berkaitan dengan tema penelitian yang diangkat. Analisis data pada tahap ini memudahkan dalam membaca data yang telah ada dalam koridor penelitian, dan mengarahkan pada pencarian data selanjutnya.

2. *Data display* (penyajian data). Selanjutnya, data-data yang telah direduksi disajikan dalam bentuk narasi, sehingga memudahkan peneliti untuk mengambil tindakan lebih lanjut.
3. *Conclusion drawing/verification*. Tahap ketiga dari analisis data berupa penarikan kesimpulan atas data yang telah direduksi dan disajikan dalam bentuk narasi. Kesimpulan ini terus mengikuti setiap tahapan analisis sebelumnya. Oleh karena itu, ada kesimpulan awal yang bersifat sementara, dan kesimpulan final dibuat setelah seluruh data dirasa cukup dan final. Kesimpulan ini terus terjadi sepanjang reduksi data dan penyajian data hingga tahap final dikarenakan selama proses pengumpulan data selalu ada kemungkinan data terbantahkan oleh temuan data berikutnya. Demikianlah siklus analisis data ini terus berlanjut hingga final untuk memperoleh hasil yang kredibel.

Penelitian ini juga memastikan keabsahan data yang diperoleh melalui teknik triangulasi, baik triangulasi sumber ataupun teknik.⁸² Triangulasi sumber di sini berupa pengumpulan data dari sumber yang berbeda, mulai dari kiai dukun, masyarakat yang meminta bantuan kiai dukun, keluarga masyarakat tersebut, kiai murni, hingga budayawan yang sekaligus akademisi. Dengan berbagai sumber data tersebut, data yang diperoleh dapat tervalidasi seperti praktik kiai dukun yang tidak hanya dilihat dari sudut kiai dukun,

⁸² Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), 330-331.

namun dari masyarakat terkait, kiai murni dan budayawan. Selain itu, perkembangan kesehatan mental yang dialami oleh masyarakat terkait juga tervalidasi oleh keluarga yang bersangkutan selain dari informasi yang didapat dari kiai dukun dan masyarakat terkait itu sendiri.

Triangulasi tersebut juga mencakup triangulasi teknik. Selama pengumpulan data sebagaimana disebutkan di atas, peneliti menggunakan tiga teknik sekaligus untuk menggali data secara dalam dan valid. Sebagaimana disebutkan di atas, peneliti menggunakan teknik observasi, wawancara, dan dokumentasi agar memperoleh data yang kuat dengan teknik-teknik berbeda tersebut.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini kemudian disajikan dalam lima bab sebagai berikut:

BAB I : Bab Pertama ini berisi kajian teoretis dan langkah-langkah metodologis yang digunakan dalam penelitian serta arah penelitian secara umum. Hal ini melingkupi latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi, kajian pustaka, kerangka teoretis, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

BAB II : Bab Kedua ini berisi pembahasan dari temuan yang menjawab rumusan masalah pertama mengenai dinamika pengalaman transpersonal pada kiai dukun. Pembahasan pada bab ini mulai dari pembahasan mengenai siapa kiai dukun itu sendiri, perjalanan spiritualnya, hingga pengalaman transpersonal yang pernah mereka alami.

BAB III : Bab Ketiga ini membahas temuan penelitian yang menjawab rumusan masalah kedua mengenai praktik kiai dukun dengan model pendekatan transpersonalnya dan implementasi bimbingan dan

konseling di dalamnya. Pada bab ini, pembahasan dimulai dari konsep kesehatan mental di tengah masyarakat hingga eksistensi kiai dukun yang menjadi sebuah satu kesatuan siklus. Selanjutnya, dijabarkan mengenai pendekatan-pendekatan yang dilakukan kiai dukun dalam praktik transpersonalnya terhadap masyarakat. Kemudian terakhir dibahas mengenai implementasi bimbingan dan konseling dalam praktik kiai dukun itu sendiri sebagaimana temuan-temuan pendekatan yang mereka terapkan.

BAB IV : Rumusan masalah terakhir dijawab dalam Bab Keempat ini. Pada bab ini seluruh temuan di Bab II dan III dianalisis dalam teori transpersonal Islam Al-Ghazali dan dibedah lebih jauh dinamika agama dan budaya dalam praktik kiai dukun itu sendiri.

BAB V : Bab terakhir ini berupa kesimpulan atas seluruh temuan pada Bab Kedua hingga Keempat dan saran peneliti bagi pengembangan penelitian selanjutnya mengenai tema pendekatan transpersonal dan praktik kiai dukun itu sendiri.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Dinamika pengalaman transpersonal kiai dukun bisa dimulai dari pokok dasar mengenai makna kiai dukun itu sendiri, bahwa ia merupakan kiai dengan kemampuan spiritualitas tertentu, yang asal ilmunya pada hakikatnya masih berkaitan erat dengan tarekat. Aspek spiritualitas mereka tujuannya tetap pada kedekatan dengan Tuhan. Namun, di tengah budaya masyarakat yang masih kental dengan mistisisme, pada akhirnya eksistensi mereka dalam memberikan bantuan yang bersifat spiritual menjadikan mereka eksis sebagai kiai dukun di tengah masyarakat.

Kiai dukun dengan kemampuan spiritual tertentu telah melalui perjalanan spiritual yang cukup lama dan panjang, mereka menekuni ibadah-ibadah sebagai upaya mereka dalam melakukan *riyadhah* dan *mujahadah*. Di antara ibadah yang ditekuni sebagai bentuk *riyadhah* mereka yaitu mulai dari zikir yang tidak lepas dari konteks meditasi, dan pengurangan makan dalam bentuk makan tidak sampai kenyang, puasa, hingga bertapa yang seluruhnya ditujukan untuk melemahkan nafsu dan mencari jalan menjadi lebih dekat dengan Tuhan. Seluruh perjalanan spiritual yang panjang tersebut tidak lepas dari keberguruan yang sanadnya masih bersambung dengan ulama dan *waliyullah*, hal tersebut karena perjalanan spiritual mereka yang hakikatnya adalah perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Tuhan, perlu dibimbing agar tidak salah arah dan tidak terjadi

kekeliruan yang mengakibatkan pola yang terbalik, berupa penguasaan nafsu atas jiwa, apalagi di tengah eksistensi mereka dalam budaya yang ada sebagai kiai dukun bukan sebagai kiai tarekat.

Dari perjalanan spiritual tersebut, kemudian mereka mengalami pengalaman-pengalaman spiritual seperti kemampuan melihat karakter seseorang, kemampuan melihat masa depan, pengalaman berkomunikasi dengan ulama baik dalam kondisi tidur ataupun terjaga, dan kemampuan membaca pertanda dari adanya gangguan jin atau gangguan sesuatu yang sifatnya non-fisik terhadap jiwa seseorang. Seluruh pengalaman transpersonal tersebut tidak lepas dari kondisi jiwa mereka yang telah semakin terhubung dengan Tuhan. Pengalaman transpersonal merekalah yang mengukuhkan posisi mereka di tengah masyarakat sebagai kiai dukun, dan menjadikan mereka tempat bersandar masyarakat dalam mencari bantuan spiritual.

2. Jiwa dan kesehatannya masih sering dikaitkan dengan hal-hal bersifat non fisik, seperti jin, baik di tengah masyarakat ataupun menurut kiai dukun itu sendiri, bahkan terlepas dari semua itu, eksistensi sesuatu yang sifatnya non fisik seperti jin itu memang sudah menjadi keyakinan masyarakat sehingga meliputi segala aspek. Dari keyakinan masyarakat terhadap mistisisme tersebut yang masih kuat, akhirnya kiai dukun menjadi tempat mereka mencari bantuan untuk hal-hal berbau mistis, bahkan yang disandingkan dengan problem kejiwaan. Di sini pendekatan kiai dukun yang sifatnya transpersonal menjadi relevan mulai dari konsultasi, pemberian pengobatan

berupa *syarat*, hingga pembekalan. Dari semua pendekatan yang dilakukan dapat kita lihat implementasi bimbingan dan konseling dengan pendekatan transpersonal dan pendekatan yang dekat dengan budaya.

3. Sebagaimana diusung dalam konsep Al-Ghazali mengenai jiwa yang merupakan *lathifah rubbaniyah* atau kelembutan Tuhan, maka dinamika yang terjadi antara kiai dukun dengan masyarakat merupakan bagian dari eksistensi jiwa dalam makna tersebut, di mana keterhubungan dengan Tuhan yang dicapai dalam transpersonalitas kiai dukun, akhirnya bisa dirasakan manfaatnya oleh masyarakat juga, karena hakikatnya jiwa mereka adalah satu-kesatuan sebagai bagian dari kelembutan Tuhan. Selain itu seluruh aspek dalam perjalanan spiritual kiai dukun yang nyatanya tidak lepas dari tarekat, menjadi bagian penting lainnya yang belum banyak diketahui. Poin-poin dalam kajian transpersonal islam Al-Ghazali bisa menjadi dasar melihat praktik kiai dukun sebagai praktik yang tidak melenceng dari norma di tengah eksistensinya yang bias dengan makna dukun murni, selain itu praktik mereka dalam konteks pengobatan juga bisa menjadi bahan tinjauan sederhana dari bias itu sendiri.

B. Saran

Penelitian ini menemukan banyak dinamika dari proses transperonal kiai dukun. Dinamika-dinamika yang ditemukan dalam penelitian ini dapat menjadi variabel-variabel bagi penelitian lebih lanjut untuk mendapat kajian lebih jauh secara detail dari setiap dinamikanya. Salah satu contohnya kajian terhadap *riyadhabah* berupa pertapaan, pembekalan yang selalu dihubungkan pada

Rasulullah SAW., dan sebagainya. Kajian lebih jauh terhadap dinamika-dinamika tersebut sebagai satu variabel khusus akan menambah kekayaan khazanah mengenai praktik kiai dukun dan aspek transpersonalnya secara lebih detail dan dalam.



DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

- Al-Ghazali, Al-Imam Abu Hamid. *Ihya Ulumuddin (Keajaiban Hati, Akhlak yang Baik, Nafsu Makan & Syahwat, Bahaya Lidah) Buku Keenam*. Purwanto (terj.). Bandung: Marja, 2020.
- _____ *Percikan Ihya Ulum Al-Din (Rahasia Puasa & Zakat Mencapai Kesempurnaan Ibadah)*. Muhammad Al-Baqir (terj.). Jakarta Selatan: Mizan, 2015.
- _____ *Ringkasan Ihya' 'Ulumuddin*. Bahrun Abu Bakar (terj.). Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014.
- Alim, Ibrahim Abdul. *Rujukan Lengkap Masalah Jin & Sihir*. Masturi Irham dan Abdurrahman Saleh Siregar (terj.). Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Roh*. Kathur Suhardi (terj.). Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2013.
- Awwab, Qomaruzzaman. *La Tahzan for Teens*. Bandung: Mizan, 2009.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Keempat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2006.
- Frager, Robert. *Psikologi Sufi: untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*. Hasmiyah Rauf (terj.). Jakarta: Zaman, 2014.
- _____ *Sufi Talks (Obrolan Antara Mursyid dan Murid Tentang Menempuh Jalan Batin)*. Herman Ardiyanto (terj.). Jakarta Selatan: Noura Books, 2023.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008.
- Jaenuddin, Ujam. *Psikologi Transpersonal*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Luthfi Anshari (terj.). Yogyakarta: Futuh Printika, 2003.
- Jonge, Huub de. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. KITLV dan LIPI (terj.). Jakarta: Gramedia, 1988.

Kementrian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Mubin, 2013.

Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif (Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru)*. Tjetjep Rohendi Rohidi (terj.). Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press), 2009.

Moleong, Lexi J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.

Rahmi, Siti. *Bimbingan dan Konseling Pribadi Sosial*. Aceh: Syiah Kuala University Press, 2021.

Shihab, M. Quraisy. *Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat yang Tersembunyi dalam Al-Qur'an – As-Sunnah, serta Wawancara Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Simuh. *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa)*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996.

Ulfiah dan Jamaluddin. *Bimbingan dan Konseling: Teori dan Praktik*. Jakarta: Kencana, 2022.

Woodward, Mark R.. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Hairus Salim (terj.). Yogyakarta: LKiS, 2004.

Sumber Artikel Jurnal

Abadi, M. Masyhur. "Cross Marriage: Sebuah Model Pembauran Budaya Antar Komunitas Cina, Arab, India, Jawa dan Madura." *KARSA* Vol. 12, No. 2. 2007.

Ahyani, Shidqi. "Kajian Fenomenologi terhadap Perubahan Budaya Akulturatif di Sumenep Madura." *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* Vol. 7, No. 1. 2021.

Akhmadi, Agus. "Pendekatan Konseling Islam dalam Mengatasi Problem Psikologis Masyarakat." *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan*. Vol. 10, No. 4. 2016.

Aman, Abu, Achmad As'ad Abd Aziz, dan Atiyatus Syarifah. "Figur Kiai di Madura Perspektif Teori Pemikiran Kekuasaan (Politik) Al-Ghazali." *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*. Vol. 20, No. 2. 4 Oktober 2023.

- Arni dan Nor Halimah. "Fenomena Kesurupan: Studi Analisis Kritis dalam Kajian Teologi dan Psikologi Islam." *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. Vol. 10, No. 2. Desember 2020.
- Awaludin. "Sejarah dan Perkembangan Tarekat di Nusantara." *El-Afkar* Vol. 5, No. 2. 2016.
- Drajat, Amroeni, Mustapa, dan Elly Warnisyah Harahap. "Rajah dan Spiritualitas Lokal dalam Hukum Islam; Studi Analisis Tafsir Hermeneutik." *Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syari'ah, Perundang-undangan dan Ekonomi Islam* Vol. 16, No. 1. 2024.
- Hafil, Ach. Shodiqil. "Komunikasi Agama dan Budaya: Studi atas Budaya Kompolan Sabellesen Berzikir Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah di Bluto Sumenep Madura." *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* Vol. 1, No. 2. 2016.
- Harits, Imron Wakhid. "Megaremeng dan Cerita Lain Sebagai Identitas dan Kebudayaan Madura di Pulai Madura." *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* Vol. 17, No. 2. 2023.
- Hefni, Mohammad. "Islam Madura: Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai di Madura." *Analisis* Vol. 13, No. 1. 2013.
- Isnaini, Mohd Aji. "Dakwah Sufistik Pondok Pesantren Ar-Rahman dalam Mengatasi Problem Kejiwaan Masyarakat Palembang." *Wardah*. Vol. 19, No. 2. 2018.
- Jannah, Nur Ika Anisa' Ul dan Siti Zurinani. "Pewarisan Ilmu Dukun dalam Sistem Penyembuhan Tradisional." *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* Vol. 30, No. 1. 2017.
- Kusumah, S. Dloyana. "Pengobatan Tradisional Orang Bugis-Makassar." *Patanjala* Vol. 9, No. 2. 2017.
- Lessy, Zulkipli dkk.. "Spirituality Support in Social Work Education and Practice, when Helping Clients to Strengthen Selfidentity and to Build Social Skills." *Journal of Human Behavior in the Social Environment*. 2024.
- Luthviatin, Novia. "Mantra untuk Penyembuhan dalam Tradisi Suku Osing Banyuwangi." *Jurnal IKESMA* Vol. 11, No. 1. 2015.
- Maskur, Asep. "Dakwah Ekspansif dan Adaptif Tasawuf di Indonesia." *Ad-Da'wah: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* Vol. 20, No. 1. 2022.
- Muhaya, Abdul. "Konsep Psikologi Transpersonal Menurut Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali." *Jurnal At-Taqqaddum*. Vol. 9, No. 2. 2017.

- Mulyadi, Achmad. "Memaknai Praktik Tradisi Ritual Masyarakat Muslim Sumenep." *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* Vol. 1, No. 2. 2018.
- Musthafa, Adib Khairil, Oky Bagas Prasetyo, dan Amin Maghfuri. "Kiai, Ustaz, and Ghuru Morok: Contestation and Tolerance of Three Religious Authorities in Kangean Island, Madura." *Jurnal Lektor Keagamaan*. Vol. 21, No. 2. 11 Desember 2023.
- Naan dan Naufal Nurfajri. "Konsep Psikologi Transpersonal dalam Mengenal Sebuah Makna Bahagia dalam Islam." *Humanistika : Jurnal Keislaman*. Vol. 8, No. 1. 26 Januari 2022.
- Ni'am, Syamsun. "Tasawuf di Tengah Perubahan Sosial (Studi Tentang Peran Tarekat dalam Dinamika Sosial-Politik di Indonesia)." *Harmoni*. Vol. 15, No. 2. 2016.
- Pasiska. "Konsep Manusia dan Komunikasi dalam Persepektif Psikologi Transpersonal dan Islam." *Interdisciplinary Journal of Communication*. Vol. 3, No. 2. 2018.
- Putri, Dhian Riskiana dan Puji Prihwanto. "Aplikasi Psikologi Transpersonal sebagai Pendekatan dalam Konseling." *Jurnal Talenta Psikologi* 11, no. 1. 2022.
- Rozikan, Muhammad. "Pelayanan Konseling Religius Kiai Kampung pada Masyarakat Modern." *International Virtual Conference on Islamic Guidance and Counseling*. Vol. 1, No. 1. 2021.
- Safrida, Aena dan Amika Wardana. "Bentuk dan Proses Ritual Komunitas Islam Kejawen di Kelurahan Kertosari Kecamatan Temanggung." *E-Societas: Jurnal Pendidikan Sosiologi*. Vol.7, No. 2. 2018.
- Sakdullah, Muhammad. "Tasawuf di Era Modernitas (Kajian Komprehensif seputar Neo-Sufisme)." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*. Vol. 3, No.2. Desember, 2020.
- Sartini. "Mysticism in Javanese Shamans: Morality Toward God." *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 15, No. 1. 2021.
- Shodiq, Muhammad. "Eksistensi dan Gerakan Dakwah Tarekat Ṣiddiqiyah di Tengah Masyarakat Urban Surabaya." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 5, No. 2. 2015.
- Siregar, Sawaluddin. "Pola Pemahaman Keagamaan Masyarakat Simpang Empat Pasaman Barat (Studi terhadap Aliran Haqqul Yaqin Tarekat Naqsabandiyah)." *Fitrah: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman*. Vol. 4, No. 1. 2018.

- Suherman. "Perkembangan Tasawuf dan Kontribusinya di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Research Sains* Vol. 5, No. 1. 2019.
- Sukiada, Kadek. "Sistem Medis Tradisional Suku Dayak dalam Kepercayaan Hindu Kaharingan di Kota Palangkaraya, Provinsi Kalimantan Tengah." *Dharmasmrti* Vol. 13, No. 26. 2015.
- Syabila, Tia Sal. "Dzikir Sebagai Upaya Menstabilkan Tingkat Emosional Orang Tua Menghadapi Kenakalan Remaja: Prespektif Imam Al-Ghazali." *Setyaki: Jurnal Studi Keagamaan Islam*. Vol. 1, No. 3. 2023.
- Syarofi, Abdullah. "Bentuk, Makna, dan Fungsi dalam Mantra Pengobatan Dukun di Kabupaten Lamongan (Kajian Etnolinguistik)." *Al Yazidiyah: Ilmu Sosial, Humaniora, dan Pendidikan*. Vol. 4, No. 1. Mei 2022.
- Syuhudi, Muhammad Irfan. "Santro vs Dukun 'Abal-Abal': Eksistensi Pengobatan Tradisional di Era Modern." *Jurnal Pusaka*. Vol. 10, No. 2. 2022.
- Wahid, Abdul dkk.. "Dialektika Konsep Dasar Psikologi Islam dan Barat." *Journal of Islamic Education and Innovation*. Vol. 3, No. 1. 2022.
- Yusro, Lailatul dan Nurus Sa'adah. "Transpersonal Psychology Approach in Cases Anxiety: Literature Review and Annotated Bibliography." *Al-Ihath: Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam*. Vol. 4, No. 1. 29 Januari 2024.

Sumber lainnya

- Alijaya, Adudin. "Al Qur'an and Science Kajian Psikologis: Al Qur'an dan Terapi Kejiwaan." *Academia Edu*. www.academia.edu. Diakses pada 9 Maret, 2024.
- Ambarwati. "Bimbingan Konseling Islam Pasien Skizofrenia dengan Metode Dzikir di Panti Rehabilitasi Sakit Jiwa Sayung Demak." skripsi, IAIN Kudus. 2022.
- Ariyanti Mega. "Konsep Tirakat Puasa Kejawen Bagi Penghayat Kepercayaan Kejawen." *Seminar Internasional Riksa Bahasa XIII*. www.proceedings.upi. Diakses pada 16 Oktober 2024.
- Caesaria, Diana dan Erikavitri Yulianti. "Peran Penyembuh Tradisional pada Gangguan Jiwa Berat," E-Journal Unair. e-journal.unair.ac.id. Diakses pada 6 Desember 2024.
- Hasanah, Murtafiqoh. "Dhikr Relaxation to Reduce Phobia in Students with Specific Phobia Disorder." *1st Annual Internatioal Conference on Social*

Sciences and Humanities (AICOSH 2019). (Atlantis Press, 2019).
www.atlantis-press.com. Diakses tanggal 13 Oktober 2023.

Redaksi. "Hampir 100% Penduduk Kabupaten Sampang adalah Muslim. Kota Mana yang Paling Sedikit?." www.damarinfo.com. Diakses pada 17 Agustus 2024.

Umam, Khairul. "Peran Kiai Dukun dalam Peta Politik Desa di Madura (Penambahan Peran Kiai ke Dukun dalam Pemilihan Kepala Desa di Madura)." tesis, Universitas Gadjah Mada. 2015.

