

Kreativitas Imajinasi: Rihlah Mempertemukan Mainstream Psikoanalitik dan Psiko-Sufistik

Hariansyah

Abstract

Initiated by the hypothesis of Ahmad 'Izzat rajih that thinking is a conscious activity with originality as its destination. Meanwhile, through the theory of Oedipus complex, Freud opened the debate that the discourse on creativity must include the discourse on God. Freud's courageous act immediately leaves a serious issue. Serious impact can be seen from the history of thought in the West as if flowing in a flat mannet, without criticism and with the same pattern of implication. These viruses then infected the thought in the Islamic world even more acute in the modern period even though it had previously orbited creative thinkers with a diverse spectrum of original ideas to break away from the acute disease of original ideas such as al-Ghazali, Ibn 'Arabi, Mulla Sadra until Suh}rawardi al-Maqtul. This paper, through academic journey which initiates a meeting point for psychoanalytic-sufic approach, reveals that the original reason for the implementation of creative imagination is a purified fundamental psychological function.

Keywords: Creative Imagination, Original idea, Psychoanalytic, Psycho-Sufic

A. Pendahuluan

Ada dua elemen penting di lingkaran psikologi yang secara nomenklatur keilmuan sangat dekat dengan paradigma post-modern, yaitu pengalaman dan kreativitas (Griffin, 2005: 20). Secara esensial, kreativitas merupakan bentuk vital dari human capital (Jolly, 2003: 5) karenanya 'Ali Shari'ati menjadikan kreativitas bersama kesadaran dan kebebasan sebagai eksistensi penting kemanusiaan (1994: 69). Ahmad 'Izzat Rajih (1968: 271) menegaskan bahwa berpikir merupakan aktivitas berkesadaran dengan orisinalitas sebagai destinasinya. Konsepsi Ahmad 'Izzat Rajih ini menghantarkan pada gagasan tentang kreativitas.

Bagi Muhammad 'Abdul Karim al-Hurani (2013: 43-47) kreativitas terhubung dengan penataan kolektif tanggung jawab, partisipatif dan meningkatkan orisinalitas dalam mengekspresikan kehendak. Melalui teori *oedipus complex*, Freud menyatakan diskursus tentang kreativitas harus menyertakan diskursus tentang Tuhan (Griffin, 2005: 65). Contoh kasus perdebatan atas gagasan Freud ini kelak menyisakan persoalan serius. Sejarah pemikiran di Barat seolah mengalir datar hingga memaksa tidak diperlukan kritisasi (Pasi, 2013: 201-212). Sejarah

pemikiran disimplikasikan berpola sama. Anggapan ini terus berlanjut menjangkiti pemikiran di dunia Islam hingga menyentuh periode modern meski sebelumnya telah mengorbit pemikir kreatif dengan beragam spektrum gagasan orisinal seperti al-Ghazali, ibn ‘Arabi, Mulla Sadra hingga Suhrawardi al-Maqtul.

Dampaknya hampir semua tradisi kreativitas berpikir klasik mengeras menjadi sakralisasi. Reaksi emosional hingga berakhir pada tindakan pemberangusan menjadi tak terbendung begitu mendapat kritikan. Dalam penilaian Lazhar ‘Aqibi (2013: 421-462), psikologi Islam prihatin terhadap berbagai kekhawatiran pada kesalahan interpretasi untuk kemudian mendorong mempromosikan “kemerdekaan filosofis” dalam mereaksi psikologi Barat. Mungkin terlalu terfokus melakukan autokritik, Lazhar ‘Aqibitak menyangka jika problem serupa ternyata juga dialami psikologi modern [baca: Barat]. Problem serius bersama pada saat ini ada pada krisis ide orisinal. Bahkan bisa diduga tidak ada lagi ide yang benar-benar orisinal yang tak memiliki afiliasi dengan sejarah gagasan di masa lalu.

B. *Critical Juncture* Tradisi Kreativitas Imajinasi

Ide yang diklaim ”baru“ pada esensinya hanyalah repetisi atau modifikasi dari ide sebelumnya. Mungkin karena kekhawatiran terjat kontroversi gagasan, kreativitas berpikir seolah bermain di wilayah aman. Akibatnya, terjadi kelumpuhan gagasan orisinal hingga pada titik terekstrimnya berpolemik di antara menggagas ide orisinal atau mensintesa gagasan. Lebih tragis, Gardner menyebutnya sebagai daur ulang gagasan (Gardner, 2007: 100). Saya menduga, ini terjadi akibat rancunya batas kreativitas bernalar. Implikasinya, tradisi pemikiran Islam menjadi ‘sakral teori’ namun kering dari pemahaman realitas sosial. Kreativitas imajinasi hanya bermain di tataran ‘langit’ yang jauh dari realitas kemanusiaan (Wolfson: 5). Pada saat bersamaan semakin diperburuk dengan tidak menyentuh problem kemanusiaan.

Saya menduga inilah *critical juncture* tradisi pemikiran kreatif dalam Islam yang pernah dicapai di masa lalu. Saya mengajukan beberapa point penting sebagai pendukung hipotesa ini, yaitu: pertama, hampir sebagian besar pemikiran kreatif terhenti pada konsepsi teoritik. Nilai kreativitasnya tidak berbanding lurus dengan ongkos akademis sekaligus prestise sosial. Sementara itu, pemikir Barat memberi kebebasan penuh dalam bernalar dengan pertaruhan beresiko abai bahkan semakin menjauh dari Tuhan. Sejarah kelam Gallileo dan Copernicus menjadi martir dari tak berdayanya kreativitas intelektual ketika dibenturkan dengan kedigdayaan agama yang dipaksakan secara ceroboh. Bisa jadi, neurosis inilah yang sedang terjadi pada beberapa pemikir autisme khususnya seperti Arthur J. Cropley dan Freud dengan sindrom elitisnya itu (lihat juga, John Stone, 2005: 148-149). Pada kasus ini, kreativitas seolah menjadi pengalaman bawah-sadar terburuk kalau bukan sejarah traumatik bahkan post-trauma-nya masih terasa hingga era modern saat ini.

Berbagai stigma kegagalan ini mendorong Jung beralih dan memantapkan diri keluar dari kepengapan tirani ”ruang gelap bawah-sadar“ dan penekanan berlebihan pada seksualitas yang telah mapan dicengkeramkan dalam ideologi Freud menuju pemahaman bahwa (gangguan) ketaksadaran (*schizophrenia*) bukan

hanya memuat aspek instingtif tetapi juga spiritual. Akibatnya, Jung dikucilkan dari komunitas psikoanalisa (Rakhmat, 2007: xxiii). Meski diboikot, Jung semakin membantah Freud dengan mendeklarasikan pengakuan akan eksistensi ruh dan the personal and collective unconscious dalam teori psikoanalitiknya. Terbukti juga bahwa jiwa tak hanya berisi sekumpulan pengalaman personal tetapi juga kolektivitas pengalaman sejarah kemanusiaan nenek-moyang (*arketipe*). Bagi Jung, praktik psikoanalisis terlalu rendah jika hanya diposisikan sekedar mengurangi *neurosis (schizophrenia)*.

C. Diterminan Kreativitas Imajinasi

Atas dasar tuntutan untuk mengintrodusir gagasan kreatif, Santrock menegaskan kreativitas lebih dipengaruhi keberanian mengambil resiko (Heilman, 2005: 135) berikut kemungkinan kegagalan dan keberanian membebaskan imajinasi mental (Gaut, 2010). Gagasan ini didukung Brian Clegg & Paul Birch (2006: 7) bahwa kreativitas berbanding lurus dengan berani mengambil resiko, ikhlas dilabeli bodoh, berani gagal dan sanggup menunda sukses untuk menemukan masalah baru. Menurut Papalia & Olds juga menteorikan gagasan yang sama (Wahyudin, 2003: xx). Kenneth M. Heilman malah lebih berani hingga sampai pada keberanian menerima ekses yang ditimbulkan ketika terjadi penyalahgunaan kreativitas (Heilman, 2005:135).

Mendasarkan pada gagasan di atas, kreativitas imajinasi bukan didistingsi IQ (Santrock, Adelar, 2003: 163) sebagaimana ditampik Evita Singgih-Salim (Akbar-Hawadi, 2009: 56-57) karena IQ berketerbatasan hanya pada tingkat tertentu (Akbar-Hawadi, 2009: 162). Bukan juga genetis seperti telah dikritik habis oleh Michalko (2010: 27-29) yang lebih memercayai dipengaruhi kebebasan memilih dan berekspresi serta psikoanalitik Alfred Adler yang menaruh atensi besar pada anasir pengalaman (Johansson, 2004). Erik Erikson lain lagi. Baginya, ego kreatif (Supratiknya, 1993: 157) dipengaruhi kombinasi (Smith, 225) antara kesiapan batin dan kesempatan yang tersedia. Jika terbuka peluang bereksistensi maka peluang itu harus dimaksimalkan. Kalaupun terhambat, ego bereaksi melalui berbagai usaha baru dan bukan malah menyerah. Erikson menegaskan ego memotivasi setelah jatuh. Namun ego menduduki level terendah (Fadiman & al-Jerrahi, 2003: 23) karena berkecenderungan memuaskan nafsu.

Conny Semiawan menjadikan kreativitas sebagai coping stress bahkan menjadi prediktor kesuksesan (Semiawan, 1997: 228). Olu Oguibe menandakan tindakan isolatif menjadi stimulan kreativitas imajinasi (Oguibe, 2005) bahkan Howard E. Gruber & Katja Bödeker kreativitas dijadikan sebagai metode survival (445). Dalam penilaian Lahsin al-Aqwan al-Aqwan, 2014: 201-228) jika kreativitas dan imajinasi dipisahkan ditengarai dapat mengancam stabilitas psikologis individu. Muhammad Balum (2013: 271-287) menjadikan nilai kemanusiaan dan kebajikan sebagai pembentuk kreativitas. al-Jili lebih mempertegasnya lagi dengan menyatakan kreativitas dan imajinasi terjadi sebagai realisasi sifat ketuhanan sekaligus pertanda telah direalisasikannya semua potensi dan daya kemanusiaan (hati (*qalb*), akal (*‘aql*), estimasi (*wahm*), meditasi, (*himmah*), pikiran (*fikr*), imajinasi (*khayal*) dan jiwa (*nafs*) (Riyadi, 2014: 85)).

D. Ekses Penyimpangan Kreativitas Imajinasi

Di tengah kontroversi tentang sisi positif dari kreativitas muncul problem dilematis ketika terjadi penyimpangan kreativitas. Stein menemukan fakta mengejutkan bahwa ada kesamaan gejala psikologis antara kreativitas dengan mood disorder (2007: 226). Connie Strong juga menemukan gejala yang sama bahwa individu kreatif terbukti rentan depresi, moody dan neurotik serta tingkat anxiety yang sangat tinggi (Kathleen, 2007: 226). Freud menteorikan kreativitas adalah hasil akhir dari proses sublimasi motif seksual, mekanisme pertahanan psikologis dan neuroses sebagai pengganti impuls destruktif (Wilcox, 130), (Heilman, 2005: 135). Don Fredericksen (2014: 133-142). mempertegas gagasan Freud ini bahwa ada indikasi korelasi antara neurosis-narsistik dengan kreativitas. Freud lantas menyeret paksa konsepsi kreativitas ke titik gravitasi terendah hanya sebagai kesadaran pada level terendah. Gagasan Freud untuk mengurangi derita neurotik dan konflik psikis akibat luka psikologis begitu unggul tetapi tak berdaya ketika berhadapan dengan derita karena kekosongan makna (Rakhmat, 2007: xiii).

Terlepas dari kritik ini, Freud berhasil mengungkap sisi gelap ketidaksadaran manusia. Freud pun tercebur dalam pusaran polemik klasik bahwa spiritualitas hanyalah sublimasi dari insting hewani. Menyadari kekeliruan Freud ini, Jung mengkritik balik Freud bahwa keengganan mendengarkan [suara] batin akan berdampak derita psikis, alienasi dan menderita neurotik. Bagi Jung, psikologi terlalu rendah dan dangkal jika hanya untuk mengurangi neurosis dan berlebihan menempatkan seksualitas. Terbukti Ricoeur justru melambungkan kreativitas sebagai narasi moral religius (Wall, 2005: 48). Bahkan, John Wall menjadikannya sebagai pondasi keyakinan primordial (Wall, 2005: 50). Belakangan diketahui konsepsi Jung, Wall dan Ricoeur terbukti benar. Spiritualitas memiliki energi untuk menyambungkan manusia kepada eksistensi lebih tinggi di atas id, ego dan superego-nya Freud (Rakhmat, 2007: xxvi). Pengalaman ruhaniah, pengalaman spiritual dan masih banyak lagi tentu menarik untuk diungkap. Beberapa gagasan ini membuktikan bahwa konsep kreativitas tak seburuk seperti yang telah diteorikan oleh Freud.

Pada segmen lain, di tengah persaingan antar-masyarakat dunia, kreativitas gagasan menjadi ruang baru yang diintrodusir budaya yang bercirikan dominasi. R.J Sternberg (1999: 51-78) membatasi dominasi itu dengan keharusan memenuhi standar orisinal, bernilai, bervisi pemecahan masalah (Calkin, dan Karlsen, Vol. 5: 1), insight (Sternberg, 1999: 401) dan imajinasi. Term kreativitas imajinasi menjadi katalis penentu semua perubahan. Merujuk ibn ‘Arabi gagasan orisinal ditentukan imajinasi (Corbin, 2002: 241), atribut dan kebutuhan kreatif (Corbin, 2002: 232-233).

Ibn ‘Arabi menegaskan imajinasi sebagai potensi bagi kreativitas (Corbin, 2002: 231). Ironisnya, imajinasi kreatif sering dimaknai secara keliru sebagai fantasi bahkan diasosiasikan dengan obsesi kegilaan. Padahal imajinasi terindikasi sarat nilai neotik dan ada (*mutawahham*) (Corbin, 2002: 247) dalam kesan mental (Corbin, 2002: 233) serta berkarakter terus berulang (*takhayyul fi takhayyul*) (Corbin, 2002: 242). Sangat beralasan jika ibn ‘Arabi menolak keras jika imajinasi

tidak menghasilkan produk kreatif (Corbin, 2002: 283). Dapat disimpulkan bahwa imajinasi kreatif meski berada dalam formula konstanta namun dapat menembus hingga batas terjauh dari pengetahuan yang paling mungkin dieksplorasi. Jika sebaliknya, imajinasi terdegradasi hanya menjadi kekacauan imajinasi (*fasad al-khayal*) (Corbin, 2002: 284). Bahkan Cesare Lambroso (Wilcox, 137), memvonisnya sebagai gejala psikotik.

Di tengah kontroversi mengenai kreativitas dan imajinasi menurut Mulla Sadra (al-Walid, 2005: 7-9), keduanya berkorelasi dengan ‘kebahagiaan’. Menghasilkan karya orisinal memberi kebahagiaan karena berhasil mengekspresikan jiwa kreatif sekaligus terbebas dari penderitaan atau pengalaman traumatik (al-Walid, 2005: viii-x). Merujuk Rumi, mimpi menjadi trigger bagi kreativitas (Sviri, 71-73). Mimpi (ketidaksadaran) menjadi titik temu antara mental dengan gagasan orisinal (Sviri, 76). Ibn ‘Arabi menolak jika imajinasi kreatif hanya terjadi dalam mimpi (ketidaksadaran) (Arabi, Fusus Hikam, 99). Jung juga menolak anggapan ini. Gagasan teoritik paling menarik dari Jung adalah bahwa mimpi (Willcox: 259-260), sejak dulu dipandang sebagai wahyu kebenaran. Karenanya, psikoanalitik memosisikan mimpi sebagai katarsis memenuhi tuntutan psikologis yang tertekan.

Sejak sekitar 2.300 tahun silam ketika pengetahuan pertama kali berkembang melebihi perkiraan, hasrat mengeksplorasi pengetahuan menjadi sama pentingnya dengan pengetahuan itu sendiri (McNeely & Wolverson, 2010: xx) Sementara itu, sejarah pengetahuan adalah sejarah yang terputus bahkan penuh jalur yang belum terlalui. Dalam paradigma psiko-sufistik, pengetahuan berbobot spiritual (Bastaman, 1995: 95). Sebaliknya, realitas pengetahuan yang terbentuk dari perwujudan hasrat rendah dianggap sebagai ilusi atau palsu. Hasrat rendah selalu menggiring ke arah the culture of narcissism, yakni selalu mencari ketenaran, popularitas dan publisitas diri sendiri (al-Hujwiri, 1994: 17).

Dalam perspektif psiko-sufistik justru berbanding terbalik. Hasrat rendah merupakan sumber tindakan jahat dan tercela. Berbagai tindak kejahatan berkembang ketika nafs mengikuti semua hasratnya tanpa ada batasan. Terus kreatif menjadi mesin hasrat untuk mencari kepuasan baru. Selain amoral, nafs juga antisosial karena ketika nafs memuaskan hasratnya segera mengabaikan aturan sosial dan mendorong mencari fantasi pemenuhan hasrat menyimpang. Dalam terminus psikoanalitik dikenal sebagai kecenderungan abnormalitas (Bracher, 1993).

Gejala ini menegaskan adanya dilema hasrat. Di satu sisi berusaha menjadi lebih baik tetapi di sisi lain justru merusak. Dalam pemahaman psikoanalitik, kreativitas merupakan karakteristik terpenting hingga ke bentuk agresivitas sebagai elemen konstitutif dari proses kreatif. Jung dan Freud melalui teori ketidaksadaran kolektif menegaskan: “untuk menjadi kreatif, bukan hanya konstruktif, tetapi sesekali juga harus dekonstruktif”. Kreativitas tidak dapat dipahami semata-mata sebagai akibat dari faktor sosiogenetik tetapi juga mempertimbangan pemahaman terhadap proses radikalasi psikologis (Mrevlje, 2004, vol. 49: 103–112).

Ketiadaan batas ini penuh dengan perangkap indeterminansi dan paradoks hasrat yang menjadi tantangan terberatnya. Setidaknya kondisi ini mengarah pada tiga posisi psikis, yaitu *orphans* (tidak dibatasi aturan sosial), *atheis* (tidak dikendalikan sistem kepercayaan) dan *nomads* (tidak pernah berada pada keyakinan atau teritorial yang sama). Lebih lanjut, dalam paradigma psiko-sufistik, pembebasan hasrat tidak beralasan untuk ditakuti. Kalau pun ditakuti, menurut Guattari semata-mata disebabkan hasrat dipersepsikan sebagai sesuatu yang berbahaya, destruktif atau anarkistik. Salah satu tantangan yang terberat adalah *schizophrenia*. *Schizophrenia* sebagai terminus psikoanalisis berupa pembebasan hasrat dari berbagai aturan, kekangan dan batasannya serta kebebasan merekayasa apa pun. Begitu pun rekayasa sikap. Jika dihubungkan dengan konteks kreativitas, maka tantangan *schizophrenia* berwujud lahirnya para pemikir yang berideologi bebas dalam menghasilkan karya kreatif. Pada titik ini ilmu menjadi bebas nilai.

Patut dicermati jika konteks semacam ini bersinergi dengan psikoanalitik sebagai ‘ideologi sosial’ maka tentu akan melahirkan kreativitas “berbahaya” dan “palsu” (Schmidt, 2014. Vol 59: 661-679) yang dinyatakan Gardner sebagai kreativitas yang berkontraksi secara kebablasan. (Gardner, 2007: 96-100) Kecenderungan mengalirnya hasrat tanpa interupsi telah menceburkan manusia ke spektrum deteritorialisasi. Spektrum yang tidak memungkinkan berhenti pada satu posisi secara menetap. Secara lebih meluas, hidup dan hasrat dibiarkan mengalir bebas pada permukaan (*immanent*) tanpa memedulikan nilai ilahiyah. Implikasi kebebasan hasrat tanpa batas ini pada gilirannya menyebabkan matinya identitas.

Pembebasan hasrat semacam ini pernah terjadi dalam tradisi sufistik yang lebih populer disebut sebagai *bid'ah* yang dipersepsikan sebagai ekspresi deteritorialisasi dengan setidaknya al-Hallaj dan ‘Ayn al-Qudat sebagai martirnya. Pada kasus ini, juga disusupi penyalahan (*malamah*) di tengah usaha pencarian Tuhan secara bersusah-payah. Pertentangan antara dorongan membebaskan hasrat menemukan Tuhan kemudian secara ekspresif diintrodusir ke publik tanpa pertimbangan etik dan kebijaksanaan dapat berekses tuduhan dan pengadilan dengan sanksi hukuman: divonis kafir atau hukuman mati. Sanksi dijatuhkan karena dinilai dosa dari “membuka rahasia ketuhanan” (*ifsha' sirr al-rububiyah*) (Ernst, 265). Saya berhipotesa tuduhan sekaligus sanksi pidana mati (atau kufr) yang dijatuhkan hingga saat ini masih menyisakan polemik hukum yang belum terselesaikan “legalitasnya”. Apakah melakukan *ifsha' sirr al-rububiyah* dapat dipersamakan deliknya dengan tindakan kriminal sejenis penistaan terhadap ajaran agama? Akan menjadi sangat problematik jika sufi martir itulah yang ‘benar’. Setidaknya fakta ini merefleksikan “pengadilan sufi yang divonis subversif” ini sebagai ancaman menakutkan atau mimpi buruk dari sedikit cara mengartikulasikan metode bertuhan. Sebaliknya bagi tereksekusi, saya menduga (boleh jadi dugaan saya ini salah) bahwa pilihan semacam ini menandakan besarnya keinginan “mengekspos kebenaran” sekaligus secara subjektif menurut pelaku tereksekusi besar kemungkinan dipersepsikan bernilai shahid.

Membuka rahasia ketuhanan selain beresiko serius hingga dikafirkan atau dihukum mati. Sanksi lebih ringan dari itu, paling tidak dituding berperilaku *schizophrenic*

kalau bukan spiritual disorder (istilah ini belum baku). Atau tindakan ini malah berada di ujung sebaliknya: sebagai ekspresi kreativitas sufistik? Bagi saya, pertanyaan ini sangat menarik untuk diteliti lebih lanjut meski saya sendiri meragukan akan berhasil.

Barangkali tindakan yang mengganggu integritas kesufian dan masyarakat secara luas bisa jadi sangat berasal untuk dijatuhkan sanksi. Statement kafir, gila, schizophrenic, junnun dan sejenisnya terbukti efektif ‘memberangus’ kebebasan hasrat berkreativitas yang dipersepsikan “liar” dan beraura semantis yang sangat paradoks dengan iman. Kufur mistikus merupakan stigma negatif bagi ketidaktahuan (nakirah) sekaligus ketidakcakapan makhluk memahami pencipta (Ernst, 285). Saya menduga, upaya ini bertujuan menyangkal hingga menghapus ajaran yang dinilai “sesat” atau setidaknya divonis sebagai “ajaran palsu”. Friedrich Wilhelm Nietzsche, al-Hallaj, Suhrawardi al-Maqtul, ‘Ayn al-Qudat, Shekh Siti Jenar adalah sedikit tokoh besar yang dikutuk karena berbagai alasan dan tuduhan di atas. Ibn ‘Arabi dan simpatisan wahda’t al-wujud-pun bernasib tak jauh lebih baik dibanding beberapa nama yang telah disebutkan sebelumnya. Alasan ini pula yang diduga begitu banyak sufi yang memilih bungkam dari pada bernasib sama dengan orang tereksekusi di atas ketika harus bersinggungan dengan isu ifsha’ sirr al-rububiyah yang dinilai sangat sensitif di kalangan sufi mainstream. Tak urung meski menghadapi tekanan berat, terbukti kebebasan hasrat kreatif “liar” seperti ini hingga detik ini masih sulit dihentikan. Selalu saja bermunculan orang-orang yang berpikiran “liar” yang terus mencoba bermain di wilayah konflik yang rumit semacam ini. Keadilan dan kesadaran legitimasi kebebasan spiritual masih terus diuji.

Seperti dijelaskan Sarraj dalam *al-Luma’ fi al-tasawwuf* setidaknya ada dua tesis untuk menjelaskan fenomena ini: pertama, kelompok yang gagal memahami ungkapan-ungkapan yang sulit dan sangat beresiko ini tapi tidak berusaha menanyakan (pada yang mengerti) atau menganalisis alur gagasan dan ungkapan dimaksud dari berbagai sumber otoritatif dan kedua, orang-orang yang menceburkan diri dalam sufisme tapi gagal memperoleh posisi dan penghargaan di kalangan sufi lainnya. Atas alasan ini kemudian berbalik melawan para sufi atau paling tidak berbohong dengan menuduh melawan hegemoni kekuasaan sufi mainstream (Ernst, 285).

Berseberangan dengan itu, fenomena pemikiran “liar” ini dilatari oleh salah satu kecenderungan psikologi klinis yang lebih memusatkan perhatian pada sisi negatif jiwa seperti yang terjadi pada Freud, Jung dan koleganya. Ini menunjukkan pemusatan perhatian berlebih pada pengaruh buruk ego dan kecenderungan naluri. Freud menganggap agama sebagai ilusi sekaligus berdampak buruk dengan mengajukan teori sifat alamiah dasar manusia (Frager, 281). Kondisi ini selanjutnya memotivisir psikoanalitik memberikan penekanan berlebih pada hasrat (motif libido Freud) yang diyakini sebagai motif utama. Imajinasi kreatif mengandaikan pembebasan hasrat narsis hingga potensial menjadi sumber tindak kejahatan, hasrat kreatif tanpa batas, menyimpang dari norma sosial, dan

berkarakter melampaui normalitas. Berkaitan hal ini, Peter Stallybrass menyebut gejala penyimpangan ini sebagai *against thinking* (Stallybrass, 2007: 1580-1587).

Dari analisa narasi literatur yang saya lakukan, dalam sejarah perspektif Barat, jika *ifsha' sirr al-rububiyah* itu dapat dipersamakan dengan berperilaku *schizophrenic*, maka penyimpangan ini pada mulanya dipercayai umat Islam sebagai gejala yang disebabkan oleh setan atau ruh jahat. Sebenarnya orang Eropa di periode Abad Pertengahan juga menganggap gejala penyimpangan itu sebagai penyakit mental yang terkait dengan iblis. Ibnu Sina menolak anggapan tersebut dan melihat gangguan mental sebagai kondisi yang lebih difaktori aspek fisiologis (Haque A, 2004: 357-377), (Youssef FA, 1996: 55-62). Sementara itu, menurut al-Razi gangguan mental dianggap berhubungan dengan kondisi medis dan harus mendapat *treatment* psikoterapi dan obat perawatan (Gordon H, 2002: 28-30). Dalam perkembangan berikutnya, mengantisipasi kemungkinan terjadinya gejala gangguan mental ini al-Razi kemudian mendirikan rumah sakit jiwa pertama di Baghdad, Irak pada tahun 705 H. sebagai rumah sakit jiwa pertama di dunia.

Hal ini secara jelas mengindikasikan bahwa penyakit atau gangguan mental [berikut gangguan ruhaniah] pada dasarnya merupakan residu dari ruh (*jin*). Solusi untuk penyembuhannya adalah mengusir ruh melalui doa, bermain musik, tarian (*sufistik*) dan mengusir ruh agar keluar dari tubuh untuk kemudian membebaskan orang dari penderitaan akibat gangguan mental (Graham, 1997: 211-222). Selanjutnya, fakta historis menunjukkan bahwa tradisi mistik-sufisme berkoherensi denganantisipasi dari gejala neurotik sebagai lawan penyakit mental atau fisik yang berada pada level berat (Razali SM, 1999: 470-472) yang diawali dengan beribadah pada Tuhan, *eksposure*, melakukan doa-doa harian dan zikir (Jafari MF, 1993: 326-339). Semua bentuk tradisi *sufistik* itu berorientasi pada pendekatan diri dengan Tuhan dan mendapatkan ketenangan batin.

Semirip dengan gejala psikologis yang telah dideskripsikan di atas, bentuk yang tertinggi dari ekspresi ekstase berupa puncak pengalaman mistik (*shatiyat*). Dalam asumsi saya, kasus dua sufi terkenal yang diklaim sebagai pengalaman mistik yang sangat kontroversial adalah pengalaman mistik yang terjadi pada Mansur al-Hallaj dan Ayn al-Quddat, layak disebutkan di sini. Keduanya di satu sisi dianggap sebagai sufi besar dan di sisi lain dianggap sebagai *bid'ah* dan bahkan dihukum mati dan divonis sebagai “sesat” (Lipsedge M, 1996: 23-50), (Attar FD, 2000).

Sebagai perbandingan, dalam konteks ini bagi Freud pengalaman mistik tidak lebih hanya sebagai ilusi. Burrhus F. Skinner memersepsikan pengalaman berdimensi emosional sebagai atribusi perilaku yang disebabkan oleh fiksi. Sementara Freud juga begitu “bersahabat” dengan emosi negatif, meski tetap menolak mendengarkan musik (sebagai pengganti emosi positif) di rumahnya (Vaillant, 2008: 48-62). Kant menolak pengalaman mistik dijadikan sebagai pengetahuan utama karena alasan pengalaman mistik dianggap sebagai peristiwa irasional. Dengan maksud menemukan genealogi dari persoalan di atas, Al-Razi menduga semua perdebatan itu mengemuka disebabkan karena pengalaman mistik lebih berkarakter subjektif yang kontras dengan karakter ilmu pengetahuan yang obyektif logis-empirik. Parahnya lagi, di kalangan psikolog dan pemikir Barat

pengalaman mistik dipaksa tunduk pada kaidah ilmu pengetahuan yang mensyaratkan harus obyektif, logis dan empirik.

Jika mengikuti perbandingan di atas maka secara fenomenologis karakteristik dari ambiguitas pengalaman ini di antara psikotik atau mistik telah marak diperdebatkan berdasarkan berbagai unsur kemiripan tersebut. Telah banyak pendapat yang dikemukakan meski masih terus diperdebatkan kebenarannya bahwa semua jenis pengalaman mistik terindikasi psikosis dengan asumsi bahwa semua pengalaman itu merupakan fenomena psikotik yang abnormal. Fenomena psikotik (halusinasi dan delusi) telah terbukti berkorelasi dengan pengalaman mistik. Semua fenomena psikotik dipastikan tidak normal dan kelainan (Walker PJ, 1987:181–184).

Berkaitan dengan pengalaman mistik dan dugaan berkoherensinya pengalaman itu dengan gejala psikotik menjadikan al-Bistami sebagai sufi yang paling sering diasosiasikan dengan pengalaman tersebut. Dalam al-Luma' karya AbuNasr al-Sarraj (Sells, 331), dinyatakan al-Bistami diposisikan sebagai orang yang mengucapkan sejumlah ucapan yang sangat asing dan tak lazim bagi kebanyakan orang berupa ungkapan ekstatik (shatahat). Seperti dijelaskan dalam kitab al-Luma' pada bab 124, bahwa shatahat al-Bistami terjadi dalam peristiwa kesatuan mistis. Gejala shatahat al-Bistami ini hingga saat ini masih menjadi bahan perdebatan dalam tradisi sufisme. Perdebatan itu seputar problem hipotetik apakah shatahat al-Bistami dapat dikategorikan sebagai penghujatan, tanda ketidakwarasan (psikotik) ataukah merupakan ucapan tuhan yang terungkap melalui lidah al-Bistami yang berada dalam kondisi fana' (shatahat) dalam persatuan mistik? (Sells, 327).

Saya menduga, ada lagi gejala yang secara psikologis mirip dengan shatahat. Gejala itu dikenal sebagai jazab. Ibn Ata'illah al-Sakandari (2012: 336-337) menegaskan bahwa jazab adalah orang-orang yang didekatkan Allah baik pikiran maupun perasaan kepada-Nya melalui proses ketidak-sadaran (*ghaibah*) untuk mendapat keistimewaan tanpa bersusah payah menempuh berbagai maqam sufistik. Ekspresi psikologisnya, seperti dinarasikan ibn Ata'illah bahwa gejala jazab ditandai dengan ketidak-sadaran jiwa (Ash-Sharkawi, 338). Berkaitan dengan persoalan ini, al-Hujwiri (2015: 184-185) mengistilahkan fenomena ini sebagai 'kemabukan'. Sejauh penelusuran literatur yang saya lakukan, tidak ada penelitian neurobiologis spesifik untuk mengungkap pengalaman sufistik ini. Namun dari beberapa literatur yang masih harus dieksplorasi lebih lanjut, saya menemukan ada beberapa fakta menarik seputar hal ini. Riset neuro-medicine menemukan bahwa obat psychedelic seperti asam diethylamide D-lysergic dan psilocybin dapat menstimulasi terjadinya pengalaman mistik (Iversen J, 2003: 282-291), (Lerner M, Lyvers M, 2006: 143-147), (Griffiths RR, Richards WA, McCann U, Jesse R, 2006: 268-283).

Rumit dan spekulatifnya deskripsi dari narasi di atas, dapat dibaca bahwa hubungan antara psikoanalitik dengan pengalaman mistik (sufistik) terkadang ditandai relasi yang penuh gejolak. Gejolak itu dipengaruhi oleh psikoanalisis Freud yang menganggap pengalaman mistik (sufistik) sebagai gejala patologis

(neurotisme) (Littlewood R, 1996: 178-197). Dalam konteks ini Fullford (1996: 5-22) berpendapat bahwa konflik antara psikoanalitik (psikiatri) dan pengalaman mistik (sufistik) merupakan kelanjutan dan perluasan dari konflik yang lebih mendasar antara sains dan agama. Faktanya, pendekatan psikoanalitik tidak diterima secara luas di kalangan umat Islam (al-Issa I, 2000), (Azhar MZ, Varma SL, 2000: 163-185), dengan alasan terlalu berpihak pada individualisme. Secara kontras Islam justru menekankan pentingnya nilai sosial daripada membangun identitas personal. Penelitian yang dilakukan pada pasien muslim yang menderita schizophrenia berhasil mengungkap bahwa terapi ruhani yang dimodifikasi dengan terapi kognitif menunjukkan hasil yang sama baiknya dengan terapi kognitif tradisional (Kent G, 1997: 664-668). Sifat pengalaman sebagai psikotik atau spiritual berada diantara perdebatan yang masih harus terus ditemukenali sehingga terhindar dari kesalahfahaman dalam memaknainya. Apalagi terjebak dalam perangkap hasrat yang mengarah pada neurotisme.

Meskipun berkecenderungan menggiring pada sifat rendah, di dalam terminus psiko-sufistik hasrat rendah bukan untuk dilenyapkan tetapi dipurifikasi menuju kedekatan pada Tuhan (Nurbakhsy, 1998: 20). Inti psiko-sufistik ada pada pengendalian hasrat kreatif dan di saat bersamaan terbuka ruang bagi pembebasan hasrat (*al-hawa*) (Bracher, 1993) pembebasan energi libido seksual dari kungkungan Freud; pembebasan energi dan ideologi kehendak berkuasa dari kungkungan Nietzsche dan Marx; pembebasan energi kedangkalan dari kungkungan modernisme; dan pembebasan tubuh dari kungkungan moralitas Kohlberg yang berdimensi sosialnya Erikson.

Tubuh dan hasrat menjadi menarik ketika Nietzsche memberinya bobot lain. Bagi Nietzsche, “masa pasca-Darwin” merupakan dimulainya perbincangan mengenai tubuh, sekaligus kematian jiwa. Karenanya, tubuh menjadi orisinal (Lash, 2004: 79). Nietzsche memahami tubuh sebagai berkekuatan yang di dalamnya terdapat “perasaan” dan “pikiran”. Fokusnya pada organ pengindra menjadi sarana pencetus “interpretasi” (Lash, 2004: 80-81).

Dari deskripsi ini, Nietzsche mengandaikan imajinasi kreatif tidak hanya menjadi domain intuisi, alam bawah sadar, nalar abstrak dan seterusnya sebagaimana dipahami psikoanalitik Freud dan Jung tetapi juga melibatkan fisik: tubuh. Selain itu, imajinasi kreatif yang “berideologi” terus mencipta sesuatu secara orisinal mendapatkan pembenaran melalui tubuh sebagai representasi “proses pemaparan kekuasaan”, hasrat berkuasa lebih dari sekedar “hasrat mengekalkan diri”, hingga mendominasi. Dominasi imajinasi kreatif ditandai dengan setiap karya kreatif yang diproduksi merupakan simbol (tanda) “pemaparan kekuasaan”. Terbukti tubuh berkekuatan mengembangkan “keyakinan”. Salah satu keyakinan itu menurut Nietzsche berkaitan dengan pengetahuan yang memuat “kebenaran” dan kategori logis yang terhindar dari apriori. Dari sini, Nietzsche menghantarkan pada simbiosis bentuk lain dari imajinasi kreatif.

Sehubungan baku dominasi kekuasaan kreativitas ini, saya berhipotesa: kreativitas dibatasi diskontinuitas. Selalu ada celah bagi imajinasi kreatif baru karena imajinasi kreatif bukan sequel [evolusi] masa lalu. Karenanya imajinasi kreatif

mengandaikan “borderless”. Menciptakan sesuatu yang benar-benar baru dan belum pernah diciptakan sebelumnya merupakan keniscayaan dan bukan mitos. Imajinasi kreatif juga bukan proses psikologis yang konstan. Selalu tersedia begitu banyak konfigurasi titik temu psikologis yang berimplikasi memunculkan ragam imajinasi kreatif tak terhingga dan terus terus berada dalam siklus terbarukan.

Deskripsi siklus ini mengandaikan hipotesa apakah manusia memproduksi dan mengendalikan imajinasi kreatif atau imajinasi kreatif yang memproduksi dan mengendalikan manusia. Hipotesa semacam ini agaknya mendapat pembenaran sekaligus berekses. Sebagaimana makhluk hidup, imajinasi kreatif memerlukan manusia agar tetap terus berkembang dengan cara konsisten menduplikasi, bermutasi bahkan memecah diri secara a historis. Ujungnya, imajinasi kreatif bersaing dengan manusia bahkan dapat memangsa manusia. Imajinasi kreatif kehilangan makna identitas personalnya ketika membiak di luar kebutuhan manusia. Bisa jadi malah membahayakan. Imajinasi kreatif bertransformasi demi motif menaklukkan superioritas manusia sebagaimana dipertahankan gigih Arthur J. Cropley. Bermutasi menjadi imajinasi kreatif secara liar menjauh dari berorientasi ketuhanan.

Pernyataan ini setidaknya menguatkan teori ibn ‘Arabi tentang kreativitas penciptaan yang memastikan tak satu pun yang benar-benar diciptakan secara benar-benar baru. Penciptaan hanya sebatas preserved. Pernyataan ini juga menguatkan teori kontinuitas psikoanalitik Gaston Bachelard (John, 1994: 18) bahwa doktrin keilmuan baru bukanlah hasil dari kontinuitas doktrin keilmuan sebelumnya. Penemuan masa datang dengan penemuan sebelumnya bukanlah suatu kontinuitas. Imajinasi kreatif terjadi secara diskontinuitas. Teori dan temuan baru berkecenderungan mentransendensikan sepenuhnya gejala, fakta dan teori yang sudah ada.

Melanjutkan diskursus di atas, kreativitas sangat mudah terpantik melalui fisik yang selalu bergerak atau mimpi inkubatif (Willcox, 139). Namun yang jelas, teramat sering terbukti kreativitas sejati bermula dengan berakhirnya bahasa. Begitu pun tak jarang meski terpisah secara geografis dan tak saling terhubung justru “menemukan” hal yang sama pada saat hampir bersamaan. Patut disayangkan, psikologi modern tidak banyak membantu mengajarkan menjadi kreatif. Psikologi modern hanya sebatas mendeskripsikan dan menilai tapi tidak memiliki sarana mengembangkan kreativitas. Padahal kreativitas selalu saja dibatasi: melepaskan batas-batas (Willcox, 146).

Terkait batas, problem berikutnya ide kreatif yang baru berkecenderungan ditolak. Padahal, imajinasi kreatif hanya dapat tercapai jika ada kesanggupan mensinergikan antara gagasan lama dengan gagasan baru, keberanian melewati batas-batas bahasa biasa hingga melebihi batas kesadaran. Bagi sementara orang, penetapan batas akan menyamankan mental tetapi sebaliknya justru ada yang memaknainya sebagai pemberangus jiwa. Agaknya inilah yang dimaksudkan oleh Freud bahwa problem kejiwaan dapat terselesaikan jika sanggup menurunkan level berpikir seperti anak-anak, sebagai satu cara melintasi rintangan dan batas ruang,

waktu dan peristiwa baik dalam kesadaran atau ketidaksadaran (mimpi) (Semiun, 2006: 18).

Sebagai perlawanan atas dominasi mimpi dan proses bawah sadar, saya mengandaikan pada kutub “atas sadar” imajinasi kreatif mengimajinasikan ketidakberhinggaan gagasan kreatif yang berkecenderungan lebih ekstrim. Lihatlah misalnya temuan teori molekul modern memberi efek kemungkinan lain yang melabrak sakralitas agama sekaligus logika pengetahuan yang kemudian disebut animisme postmodern. Apakah objek pasif yang terlihat dalam pengamatan inderawi ternyata tersusun dari anasir yang aktif bergerak sendiri? Benda mati yang pasif ternyata berkemampuan ‘bergerak’.

Jika atom sebagai representasi alam raya, maka alam raya merupakan pribadi kreatif. Terus kreatif mengubah dan membentuk dirinya hingga pada bentuk kreativitas tertinggi. Manusia hanya menjadi perantara dalam proses menuju kreatif. Jenis pengetahuan ini disebut Bergson sebagai intuisi (Magee, 2001), (Widodo & Hadi, 2008: 214-215). Jika dilanjutkan, akan membawa pada ketidakpastian inheren. Karena itu, menurut Merleau-Ponty pengetahuan selalu fragmenter (Hidayat, 149). Problem berikutnya jika semua benda pasif bergerak, apakah lantas bentuknya yang terlihat detik ini merupakan rangkaian akhir dari evolusi kreatif yang terjadi sebelumnya yang tiada henti [atau lebih tepat tak bisa dihentikan? (Mithen, 2001: 28) Jika demikian, saya menggagas varian baru dari kreativitas selain akal, intuisi dan hati yaitu kreativitas material.

E. Penutup

Akhirnya walau bermunculan kontroversi, terkait imajinasi kreatif ada titik temu antara psiko-sufistik dengan psikoanalitik. Titik temu pertama pada konsep hasrat. Bagi Whitehead, hasrat kreatif memungkinkan perubahan ke arah kebaruan (novelty) dan bernilai (value) karenanya diberi “karakter” dan “bentuk”, yakni Tuhan. Titik temu kedua, imajinasi kreatif mengharuskan “ciptaan” yang baru. Dengan demikian, tidak selamanya konsepsi psikoanalitik mengenai imajinasi kreatif berkecenderungan anti-Tuhan (Searle, 2013. vol: 4). Terbukti, konsepsi psikoanalitik sangat berkedekatan dengan teori psiko-sufistik. Selain hasrat dan keharusan adanya “ciptaan” yang baru, titik temu ketiga antara psiko-sufistik dan psikoanalitik mengenai imajinasi kreatif ada pada dimensi otak [akal]. Pada dimensi psiko-sufistik, otak (akal) bersama intuisi dan hati sebagai tiga potensi psikologis dasar pada manusia sedangkan pada dimensi psikologi modern, otak merupakan satu-satunya piranti penting melakukan aktivitas berpikir hingga pada level tinggi.

Daftar Pustaka

Buku dan Jurnal

Ali ibn ‘Uthman al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M.

- Kasyful Mahjub: *Buku Daras Tasawuf Tertua* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), 184-185.
- Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), 69.
- A. Supratiknya (ed.), *Teori-Teori Psikodinamik (Klinis)* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 157.
- Abd al-Jabbar J, Al-Issa I. *Psychotherapy in Islamic Society*. In: Al-Issa I, editor. *Al-Junun: Mental Illness in the Islamic World*. (Madison CT: International Universities Press; 2000), 277–93.
- Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 85.
- Adam Jolly (ed.), *Innovation: Harnessing Creativity for Business Growth* (London: Kogan-Page, 2003), 5.
- Ahmad ‘Izzat Rajih, *Usul Ilm Nafs*, cet. ke-7 (al-Qahirah: Dar al-Katib al-Arabilitaba’ah wa Nasr, 1968 M), 271.
- Attar FD. In: *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints)* Arberry AJ, translator. (Iowa: Omphaloskepsis; 2000).
- Azhar MZ, Varma SL. *Mental Illness in the Islamic World. Mental illness and its Treatment in Malaysia*, (New York: International Universities Press; 2000). 163–85.
- Banawi R, Stockton R. “*Islamic Values Relevant to Group Work, with Practical Applications for the Group Leader*”. *Journal for Specialists in Group Work*. Vo. 18. (1993): 151–160.
- Berys Gaut, “*The Philosophy of Creativity*”. *Journal of Creativity*. Philosophy Compass, Blackwell Publishing Ltd, Vol 5, No. 12, (2010).
- Brian Clegg & Paul Birch, *Instant Creativity: Simple Techniques to Ignite Innovation & Problem Solving* (London: Kogan Page Ltd., 2006), 7.
- Bryan Magee, *The Story of Philosophy*, (London: Dorling Kindersley Book, 2001). Lihat pula Marcus Widodo dan Handono Hadi, *The Story of Philosophy: Kisah tentang Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008), 214-215.
- Conny Semiawan, *Perspektif Pendidikan Anak Berbakat* (Jakarta: PT. Grasindo, 1997), 228.
- David Ray Griffin. *God and Religion in The Postmodern World* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005), 20.
- Don Fredericksen, “*Fellini's 8 ½ and Jung: Narcissism and Creativity in Midlife*”. *International Journal of Jungian Studies*. Volume 6, Issue 2, (2014): 133-142.

- Frans Johansson, *Medici Effect* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004).
- Fulford KW. *Religion and Psychiatry: Extending the Limits of Tolerance*. In: Bhugra D, editor. *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*. (London: Routledge; 1996), 5–22.
- George E. Vaillant. “*Positive Emotions, Spirituality and the Practice of Psychiatry*”. *Journal Mens Sana Monograph*. Vol. 6. No. 1 (Jan-Dec 2008): 48–62.
- Gorazd V. Mrevlje. *From Aggressiveness to Creativity*. *Journal of Analytical Psychology*. Volume 49, Issue 1, (February 2004): 103–112.
- Griffiths RR, Richards WA, McCann U, Jesse R. “*Psilocybin can Occasion Mystical-type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance*”. *Psychopharmacology Journal*. Vol. 187 (2006): 268–283.
- Hujwiri, al-, *Kashful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1994), 17.
- Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Yayasan Insan Kamil, 1995), 95.
- Haque A. “*Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists*”. *Journal Relig Health*. Vol. 43 (2004):357–377. Lihat pula Youssef HA, Youssef FA. “*Evidence for the Existence of Schizophrenia in Medieval Islamic Society*”. *Journal Historical Psychiatry*. Vol. 7 (1996): 55–62.
- Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, 5.
- Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Ibn ‘Arabi* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 241. Lihat pula Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan Agama dan Imajinasi*, xxi.
- Howard E. Gruber & Katja Bödeker (ed.), *Creativity*, 441.
- Howard Gardner, *Five Minds for The Future* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), 96-100.
- Howard Gardner, *Five Minds for The Future*, 100.
- Ian F. McNeely & Lisa Wolverton, *Para Penjaga Ilmu dari Alexandria Sampai Internet* (Tangerang, Literati, 2010), xx.
- Jafari MF. “*Counseling Values and Objectives: A Comparison of Western and Islamic Perspectives*”. *Journal Islam Social Sciences*. Vol. 10 (1993): 326–339.
- Jalaluddin Rakhmat, SQ: *Psikologi dan Agama dalam Zohar, Danah dan Ian Marshall, SQ: Kecerdasan Spiritual*. (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), xiii.

- James Fadiman & Ragip Robert Frager al-Jerrahi (ed.). *Essensial Sufism* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003): 23.
- Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi* (Fajar Pustaka Baru, 1998), 20.
- John Stone, *Alexis de Tocqueville on Democracy, Revolution, and Society*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 148-149.
- John W. Santrock. Shinto B. Adelar (ed.). *Adolescence: Perkembangan Remaja* (Jakarta: Erlangga, 2003), 163.
- John Wall, “*The Creative Imperative: Religious Ethics and the Formation of Life in Common*”. *Journal of Religious Ethics, Inc.* Vol. 3, No. 1, (2005): 48.
- Joshua Calkin and Megan Karlsen, “*Destination Imagination: Creativity in a World of Complacency*.” *Journal of Applied Research on Children: Informing Policy for Children at Risk*. Vol. 5, Iss. 1 (tt): 1.
- Joshua T. Searle. “*The Divine-Human Imagination: William Blake’s Vision of Theori and the Theology of Hope*”. *Luvah Journal of the Creative Imagination*. Vol. 4, Spring 2013.
- Kathleen Stein, *The Genius Engine: Where Memory, Reason, Passion, Violence and Creativity Intersect in the Human Brain* (New Jersey, USA: John Wiley&Sons, Inc., 2007), 229.
- Kenneth M. Heilman, *Creativity and The Brain* (New York: Psychology Press, 2005), 135.
- Kenneth M. Heilman, *Creativity and The Brain* (New York: Psychology Press, 2005), 135.
- Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Shadra: Konsep Ittihad al-Aqil wa al-Ma’qul dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah* (Bandung: Muthahhari Press, 2005), 7-9.
- Krenawi A, al- Graham J. “*Spirit Possession and Exorcism in the Treatment of a Bedouin Psychiatric Patient*”. *Journal Clinical Social Work*. Vo. 25 (1997): 211–222.
- Lahsin al-Aqwan, “*Al-Ittithaqaf: al-Istiratijayat wa al-Athar*.” *Al-Majallah ’Ulum al-Insan wa al-Mujtami’* No. 09 (2014): 201-228. (Diakses 7 Juli 2015).
- Lazhar ‘Aqibi, *Dalalat al-Falsafah al-Fi’lu fi al-Falasifah al-‘Arabiyah al-Ma’asirah*. *Al-Majallah al-‘Ulum al-Insan wa al-Mujtami’*. No. 8 (2013): 421-462.
- Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers*. (London & New York: Routledge, 1994), 18.
- Lerner M, Lyvers M. “*Values and Beliefs of Psychedelic Drug Users: A Cross-cultural Study*.” *Journal Psychoactive Drugs*. Vo. 38 (2006): 143–147.

- Lipsedge M. *Religion and Madness in History*. In: Bhugra D, editor. *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*. (London: Routledge; 1996), 23–50.
- Littlewood R. *Psychopathology, Eembodiment and Religious Innovation: An Historical Instance*. In: Bhugra D, editor. *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*. (London: Routledge; 1996), 178–197.
- Marco Pasi, “*The Problems of Rejected Knowledge: Thoughts on Wouter Hanegraaff’s Esotericism and the Academy*”. *Journal Religion*. Volume 43, Issue 2, (2013): 201-212.
- Mark Bracher. Lacan, *Discourse and Social Change*. *A Psychoanalytic Cultural Criticism* (New York: Cornell University Press, 1993).
- Mark Bracher. Lacan, *Discourse and Social Change*. *A Psychoanalytic Cultural Criticism* (Cornell University Press, 1993).
- Mark Seem, “Pendahuluan”, dalam *Gilles Deleuze dan Felix Guattari, Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (London and New York: Viking Press, 1982), xx.
- Martin Schmidt, *Influences on My Clinical Practice and Identity. Jungian Analysis on the Couch—What and Where is the Truth of it?* *Journal of Analytical Psychology*. Volume 59, Issue 5, (November 2014): 661–679.
- Michael Michalko, Budhy Yogapranata (pen.), *Thinkers Toys: Handbook Permainan Berpikir Para Pebisnis Kreatif* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010), 27-29.
- Muhammad 'Abdul Karim al-Hurani, al-Mujtami' al-Muduni al-Darurati wa Zaifiyati li al-Daulati. *Al-Majallah 'Ulum al-Insan wa al-Mujtami'* No.8 (2013): 43-78.
- Muhammad Balum, al-Muqarabah al-Nazariyah li al-Ihda Samatu al-Shahsiyat al-Mana'iyat: al-Silabati al-Nafsiyati. *Al-Majallah 'Ulum al-Insan wa al-Mujtami'*. No.8 (2013): 271-287.
- Murad I, Gordon H. “*Psychiatry and the Palestinian Population*”. *Psychiatric Bulletin*. Vo. 26 (2002): 28–30.
- Newberg AB, Iversen J. “*The Neural Basis of the Complex Mental Task of Meditation: Neurotransmitter and Neurochemical Considerations*”. *Journal Med Hypotheses*. Vo. 61 (2003): 282–291.
- Olu Oguibe, “*Exile and Creative Imagination*”. *Portal Journal of Multi-disciplinary International Studies*. Vol.2, No. 1, January, (2005).
- Peter Stallybrass, *Against Thinking*, *Journal PMLA*, Vol.122, No.5, (Oct, 2007): 1580-1587.

Razali SM. “Conversion Disorder: *A Case Report of Treatment with the Main Puteri, a Malay Shamanistic Healing Ceremony*”. *Journal Euro Psychiatry*. Vol. 14 (1999): 470–472.

Reni Akbar-Hawadi (ed.), *Akselerasi: A-Z Informasi Program Percepatan Belajar dan Anak Berbakat Intelektual* (Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2009), 56-57.

Robert J. Sternberg, *A Dialectical Basic for Understanding the Studi of Cognition*. Dalam R. J Sternberg, (ed.) *The Nature of Cognition* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 51-78.

Scott Lash, *The Sociology of Postmodernism* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2004), 79.

Shekh Abdullah Ash-Sharkawi, *Sharh al-Hikam Ibn Ata’illah al-Sakandari*. Diterjemahkan oleh Iman Firdaus, *Al-Hikam: Kitab Tasawuf Sepanjang Masa* (Jakarta: Turos Pustaka, 2012), 336-337.

Steven Mithen, “*The Evolution of Imagination: An Archeological Perspective.*” *Journal Substance*, Vol. 30. No. 1/2 on the Origins of Fictions: Interdisciplinary Perspective University of Wisconsin Press, (2001): 28.

Tucker DM, Novelty RA, Walker PJ. “*Hyperreligiosity in Temporal Lobe Epilepsy: Redefining the Relationship*”. *Journal Nerv Ment Dis*. Vol. 175 (1987):181–184.

Wahass S, Kent G. “*Coping with Auditory Hallucinations: A Cross-cultural Comparison Between Western (British) and non-Western (Saudi Arabian) Patients*”. *Journal Nerv Ment Dis*. Vol. 185 (1997):664–668.

Wahyudin, *Menuju Kreativitas* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), xx.

Yustinus Semiun, *Teori Kepribadian & Terapi Psikoanalitik Freud* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006), 18.

Sumber internet:

<http://bisnis.liputan6.com/read/2386294/saat-mea-2015-buruh-tak-bisa-lagi-banyak-menuntut>

<http://bisnis.liputan6.com/read/2416906/mea-berlangsung-ri-diserbu-tenaga-kasar-asing>

<http://nationalgeographic.co.id/berita/2014/12/pahami-masyarakat-ekonomi-asean-mea-2015>

<http://news.okezone.com/read/2016/01/20/65/1292492/delapan-profesi-paling-diincar-era-mea> Diakses tanggal 27 April 2016.

<http://opinikompaas.blogspot.co.id/2015/06/media-indonesia-dalam-masyarakat.html>

<http://opinikompas.blogspot.co.id/2015/06/media-indonesia-dalam-masyarakat.html>

<http://www.kemenkeu.go.id/Artikel/daya-saing-sumber-daya-manusia-indonesia-menghadapi-masyarakat-ekonomi-asean>

<https://bisnis.tempo.co/read/news/2016/02/28/090748889/hadapi-mea-tenaga-kerja-butuh-pendidikan-profesional>